



RACISMO **de ayer y hoy**

Bolivia en el contexto mundial

ANALES DE LA

XXII

Reunión Anual de Etnología

19, 20, 21 y 22 de agosto de 2008

Tomo II

La Paz, Bolivia

2009

Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
Reunión Anual de Etnología, 22.— — La Paz: MUSEF, 2008
t. 1. xii; 688p.; ilus; grafs; tpls; maps.- (Anales de la Reunión Anual de Etnología)

ISBN: 978-99905-985-2-0
D. L.: 4-1-168-09 P.O.

/ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL / AYNUQA / ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA / COCA /
MIGRACIÓN / MUJERES / GUARANÍ / MATRIMONIO / PARENTESCO / TRABAJO / ECONOMÍA
INFORMAL / CULTURA POPULAR / CARNAVAL / ANATA / CH'UTA / BANDAS DE MÚSICA / AYNÍ
/ ALIMENTACIÓN / WACA TINTI / CHOLA / MUERTE / RACISMO / MESTIZAJE / AUTONOMÍAS /
1. TÍTULO 2. SERIE.

MUSEF
301

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

DISEÑO DE TAPA Y DIAGRAMACIÓN
Eugenio Chávez

IMPRESIÓN
PROINSA • Tlf.: 2226671

D.R. © MUSEF EDITORES

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

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

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

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

FUNDACIÓN CULTURAL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Lic. Jorge Sanginés Aramayo
Presidente

Lic. Marcelo Araúz Lavadenz
Vicepresidente

Lic. Mariano Baptista Gumucio
Consejero

Arq. Juan Carlos Calderón
Consejero

Gustavo Lara Torrez
Consejero

Lic. Félix Patzi Paco
Consejero

Lic. Néstor Taboada Terán
Consejero

Lic. María Luisa Soux
Secretaria Ejecutiva

EJECUTIVOS DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Lic. Gabriel Loza Tellería
Presidente

Lic. Hugo Antonio Dorado Aranibar
Vicepresidente

Lic. Gustavo Blacutt Alcalá
Director

Lic. Rolando Marín Ibañez
Director

Lic. Ernesto Yañez Aguilar
Director

Lic. Rafael Boyan Téllez
Director

Lic. Eduardo Pardo
Gerente General

COMITÉ ORGANIZADOR

Presidente Vitalicio
Hugo Daniel Ruíz

Coordinación General
Ramiro Molina Rivero

Coordinación
Milton Eyzaguirre Morales

Administración Financiera
Jorge Goitia y Antonio Condarco

Inscripciones
Gisela Rivera y Eugenio Chávez

Inscripción Expositores
Edgar Huanca

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

Relaciones Públicas y Prensa
Edgar Pomar

CD Interactivo
Antonio Condarco y Edgar Huanca

Diseño Gráfico
Eugenio Chávez

Secretaría
María Eugenia Asturizaga

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

Reprografía
René Condori

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

Apoyo Logístico
Santiago Flores, Francisco Ventura y Vanessa Figueroa

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

Í N D I C E

Seminario IV

Antropología social y/o cultural

Antropología y modernidad. Hacia una comprensión crítica	3
<i>Javier R. Romero F.</i>	
El cabildo: estructuras de poder por género	11
<i>Oswaldo G. Plaza Claros</i>	
Utilización ambiental y regímenes comunales en el altiplano boliviano: Una aportación en torno a los sistemas de <i>aynuqa</i> y de cargos de <i>uraqita</i>	29
<i>Junko Seto</i>	
Memoria e identidad cultural: Expresión y construcción de la ciudadanía intercultural en los pueblos misak, nasa e inga	43
<i>Julián Cárdenas Árias</i>	
Sobre la necesidad de fundamentar la antropología económica y las falencias de la ‘Economía de la Reciprocidad’	51
<i>Alison Spedding Pallet</i>	
Akhullt’ asipxñani: Mito y cosmovisión indígena de la coca	71
<i>Felipe Santos Quispe</i>	
Algunas reflexiones en torno a los flujos migratorios femeninos. El caso de las latinoamericanas “ilegalizadas” en Suiza	83
<i>Emma Bolshia Bravo Cladera</i>	
La recuperación de tecnologías andinas como propuesta de descolonización: Las qotañas como fuente de vida	95
<i>Miguel Canaza - Juan Carlos Alanoca</i>	
La casa como taypi	105
<i>Randolph Normann Cárdenas Plaza</i>	
Jerarquías al momento de servir la comida: Explorando relaciones entre la anemia y la maternidad con mujeres atendidas en el Hospital Illimani de la ciudad de El Alto	133
<i>Yvonne Lucille Goodson Ibañez</i>	

“Así siempre es pues”. Hacerse de opinión de las mujeres vendedoras de mercados y campos feriales zonales	141
<i>Gonzalo Leonardini Marín</i>	
Aprender con los más pobres. Antropología y el Movimiento Cuarto Mundo.....	149
<i>Eduardo Simas</i>	
La minería de hoy con rostro de mujer. Una aproximación al análisis temático	155
<i>Sandra Griselda Berdeja Hurtado</i>	
Sábado baratillo: Una aproximación a su vigencia y actualidad	165
<i>Yhissela Ingray Cruz Arosquipa</i>	
Guaraní ¿cautivos?: Espacio y auto/representaciones	181
<i>Pamela Castañón Pinto</i>	
Los Q'asayas: La reconstitución de una etnia	195
<i>Julio Manuel Miranda Pardo y Florentino Huanca Choque</i>	
El género del Achachila Wara Wara en Chojñacota.....	211
<i>Gloria Villarroel Salgueiro</i>	
Globalización y cultura	225
<i>Oscar Pablo Vargas Mercado</i>	
La invención del chacha-warmi. Matrimonio y poligamia entre la época prehispánica y colonial	231
<i>Milton Eyzaguirre Morales</i>	
Relación histórica y etnográfica de los barrios Alto Pasankeri Sur, Huarikunka Norte, Chualluma Bajo y Unión Alto Tejar de la ladera este de la ciudad de La Paz: Patrones de asentamiento y dinámica social y cultural de la población aymara urbana.....	241
<i>Ramiro Gutiérrez Condori</i>	
Mesa redonda	
Mundos de trabajo, procesos de trabajo y organizaciones sindicales	
Trabajo y riego en las comunidades campesinas del valle de Araca.....	265
<i>Víctor Hugo Perales Miranda</i>	
Trabajo, significados y jóvenes.....	273
<i>Miguel Canaza</i>	
El Servicio de Mensajería Empresarial como concepto de proceso de producción capitalista.....	281
<i>Agustín Tarifa Camacho</i>	
Formas productivas campesinas y demanda de fuerza de trabajo asalariado en el cantón de Cairoma de la provincia Loayza .	293
<i>José Antonio Cantoral Benavides</i>	
Territorialización del espacio público en el comercio informal, analizadas desde las técnicas cualitativas	301
<i>Héctor Luna Acevedo</i>	
Autoexplotación y Automarginación. La dinámica laboral de las poblaciones rurales en el destino turístico. Desiertos Blancos y Lagunas de Colores.....	311
<i>Manuel Olivera Andrade y Wilber Maygua Pérez</i>	

Cultura(s) Popular(es)

Pepinos, ch'utas y cholos: El nuevo rostro del carnaval paceño.....	321
<i>Beatriz Rossells</i>	
El hip hop un poder que domina a la juventud	329
<i>Miriam Roxana Coarite Quispe y Janett Rocio Yujra Ramos</i>	
La danza boliviana: Nacionalismos, regionalismos e imaginaciones hacia el otro.	
Un estudio ciber-antropológico y transnacional.....	335
<i>Eveline Rocha Torrez (Sigl)</i>	
Necrofanía en el camino a los Yungas	357
<i>Nelson Aguilar López y Alison Spedding Pallet</i>	
Origen del ch'uta.....	365
<i>Ramiro Cusicanqui</i>	
Influencia de Francisco Tárrega en la música folklórica de “Alfredo Domínguez Romero”	381
<i>Enrique Ágreda</i>	
Sobre los orígenes rurales y la representación urbana de la danza de los chutas	393
<i>Katherine Aparicio Aguilar</i>	
Las bandas de música: Símbolo del carnaval paceño	401
<i>Gaby Chipana Lovera, Guillermo Mejillones y Flora Mujica</i>	
El principio-ley del ayni en las fraternidades de morenadas que participan de la fiesta Jesús del Gran Poder:	
La práctica de la sart'a entre los fraternos de los fanáticos del folklore en Gran Poder	409
<i>Ireneo Eloy Uturunco Mendoza</i>	
Catalogación de danzas andinas	419
<i>Luz Castillo Vacano</i>	
Memoria y verso. Una antología de wayños nortepotosinos de los últimos cuarenta años.	
Lecturas y aportes a una estética desde la música popular.....	429
<i>Carlos W. Espinoza Terán</i>	
Gastronomía en la tierra del Kirkincho y su potencial turístico	443
<i>Yolanda Borrega Reyes</i>	
“Eres lo que comes”... Comes lo que digo	453
<i>Mircko A. Vera Zegarra</i>	
La festividad de San Pedro de Achacachi, rito dedicado al Inca Manco Capac y el Pinquillo Camata, síntesis musical intercultural.....	461
<i>Fernando Zelada Bilbao</i>	
Danza originaria Waca Tintis, aywaya.....	475
<i>Daniel Lima Huanca</i>	
Un paréntesis en la vida cotidiana. Vida social - flores - y trasgresión autorizada. El carnaval paceño en el período liberal....	479
<i>Remberto F. Ramos V.</i>	

Colonialismo alimentario. La expansión eurocéntrica alimentaria a través de dispositivos de disciplinamiento	491
<i>Pedro Pachaguay y Claudia Terrazas</i>	
¿Bailar o danzar? Reflexiones en torno al uso y contextualización del significado de la danza.....	499
<i>Richard Mújica Ángulo</i>	
Análisis musical y especificidades del huayño de carnaval	509
<i>Cecilia del Carmen Ramallo Díaz</i>	
La chola paceña icono de la festividad del Señor del Gran Poder	517
<i>Shirley Rosario Delfín Romero, Daniel Fernández Escobar y Rolando Delfín Romero</i>	
Abordaje de los muñecos colgados en Villa Adela	525
<i>Alejandra Magne y Luis Peñaloza</i>	
El «nuevo status social de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”»	533
<i>César Llanque</i>	
<i>El Misachiku</i> Misa de “nueve días”. Prácticas funerarias	547
<i>Oscar Freddy Vergara Herrera y Telma Elizabeth Solares Ochoa</i>	
“La Chola paceña, un aspecto de la dinámica del mestizaje urbano”	563
<i>Gonzalo Iñiguez Vaca Guzmán</i>	
Seminario VI	
Racismo de ayer y hoy. Bolivia en el contexto mundial	
Narrativas reveladoras y narrativas del estereotipo.	
Entre el poder, la raza y la historia (Los casos de Felipe Quispe y Edmundo Paz Soldán)	573
<i>Christian Jiménez Kanahuaty</i>	
Racismo ayer y hoy. Epistemología comparada y ontología contemporánea.....	589
<i>Enzo De Luca</i>	
Mestizaje y racismo en agrupaciones de jóvenes pro-autonomía en Cochabamba.....	607
<i>Eduardo Paz Gonzáles</i>	
Racismo en Sucre: El mito fundante y el peligro de una guerra heredada	619
<i>Martín Gabriel Torrico Zas</i>	
Migración y racismo en Tarija	631
<i>Bethel Núñez Reguerin</i>	
Goce Racista. Una aproximación lacaniana al racismo en Bolivia	639
<i>Mauricio Gil Q.</i>	
El discurso del movimiento autonomista Proyecto de clase, regionalismo y discurso racista.....	647
<i>Carla Espósito Guevara</i>	
Ñuflo de Cháves: La profunda raíz del racismo cruceño.....	661
<i>Marina Ari</i>	
La exacerbación del racismo El 24 de mayo en Sucre	673
<i>Andrés Calla</i>	

El Movimiento Regional Autnómico. Reflexiones en torno a Santa Cruz de la Sierra y Cochabamba	679
<i>Karim J. Zagarra Siles</i>	
Territorialización y racismo en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.....	689
<i>Khantuta Muruchi Escobar</i>	
Racismo, nuestra herencia colonial.....	697
<i>Lorena Ferreyra V. y Raúl Ferreyra V.</i>	
Indígenas periurbanos: Espacios de marginalidad en la ciudad de Cochabamba	709
<i>Cristina Cielo</i>	
Los hechos sociales del racismo en la <i>historia reciente</i> : El caso de Cochabamba (2007) y Sucre (2008)	721
<i>Weimar Giovanni Iño Daza</i>	
Representaciones del migrante interno altiplánico y sus formas de naturalización en el departamento de Santa Cruz	731
<i>Isidora Coria</i>	
Racismo en México ¿Identidad y cultura?	745
<i>Alicia Castellanos Guerrero</i>	
Distorsiones del rock: Llawar y la música como herramienta política.....	761
<i>Bernardo Rozo</i>	
A propósito del racismo en Bolivia	777
<i>Javier R. Romero F.</i>	
La contra-revolución democrático cultural. Entre la modernidad post-colonial y la insurgencia aymara	783
<i>José Luis Saavedra</i>	
Género y trabajo: Algunos hallazgos en torno al racismo estructural en Bolivia.....	801
<i>Elizabeth Peredo</i>	
Las categorías del racismo y su pertinencia analítica para su estudio en contextos contemporáneos.....	807
<i>Carmen Rosa Rea Campos</i>	

P R E S E N T A C I Ó N

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comité Editor

Museo Nacional de Etnografía y Folklore

La Paz, julio de 2009



antropología
social y/o
cultural



Antropología y Modernidad Hacia una comprensión crítica¹

Javier R. Romero F.²

Introducción

El presente ensayo es parte de una reflexión mayor que intenta pensar, al interior de un programa de investigación, la posibilidad de una antropología que sea útil en el proceso de liberación de los pueblos. Esto significa superar el proyecto moderno, al interior del cual se ha construido y constituido la antropología (como la conocemos hoy) como herramienta pertinente al proyecto colonial moderno.

En esta oportunidad se quiere aprovechar el espacio que brinda la RAE para poner en consideración estas ideas en construcción, que pretenden discutir la antropología en, desde y para Bolivia (en primera instancia), a partir de la sugerencia de tres pasos previos, que serán planteados en el último subtítulo, en relación a la antropología en Bolivia como algo por construir. Sabemos que, el nacimiento de la antropología como ciencia social, se había trazado, aparentemente, la tarea hacer inteligibles las diferencias de las culturas no-occidentales, para generar procesos de “diálogo”, que finalmente puedan estos concluir en la civilización de las formas de vida no-occidentales. Actualmente, en el siglo XXI, ese “diálogo”, entendido más como proceso colonial, continúa activo. La reciente “Cumbre Iberoamericana” nos ha dejado una prueba fehaciente de tal “diálogo”, el “porque no te callas” de un monarca muestra que la intolerancia, el racismo la discriminación y la pretensión de dominio, continúan existiendo desde los espacios de poder en el norte del mundo, luego de más de un siglo de construcción de conocimiento antropológico.

Por otra parte, nos encontramos con una serie de interpelaciones de todo tipo y en diversos lugares del mundo, hacia el modelo de ciencia y las formas de vida modernas. Y se dice, a partir de juicios de realidad que surgen desde la materialidad de la vida de los pobres, los desnutridos, los discriminados y los vejados, que éste modelo, no sólo no ha logrado la construcción de un conocimiento para la vida, todo lo contrario, se plantea que el conocimiento científico moderno en general y la ciencia social en particular, han servido para encubrir la destrucción del planeta y con ésta la destrucción de la vida humana. Y la antropología en sus facetas moderna y posmoderna, ha servido y se ha hecho parte de este encubrimiento.

La antropología como invención y como inventora

Pero, vayamos por partes, la comprensión de lo dicho anteriormente puede ser aclarada a partir de saber cómo nace la antropología, dónde se da este nacimiento y cuáles son los motivos para tal surgimiento. Esta información ha sido desarrollada de muchas formas, en diferentes épocas y por distintos autores, sin embargo, en nuestro interés de saber, cómo se comprende este surgimiento y su posterior proceso histórico desde la intelectualidad latinoamericana; encontramos solamente dos autores³ que se han ocupado de desarrollar una historia de la antropología. Uno de ellos es el mexicano: Angel Palerm y el otro es el peruano: Manuel Marzal. Ambos de países con gran tradición antropológica en el siglo XX.

1 Ponencia presentada a la XXII Reunión Anual de Etnología en La Paz-Bolivia. 19-22 de agosto 2008

2 Antropólogo boliviano. E-mail: warikato61@yahoo.com

3 Seguramente existen más autores que se han ocupado de esta problemática, pero hasta el momento sólo conocemos la obra de los dos citados.

Esta reflexión me trae a la memoria la primera vez que tuve en mis manos un libro de historia de la antropología, en aquella oportunidad tuve la revelación sobre el origen de esta ciencia. Ésta, según el texto, se remontaba a tiempos antiguos. Esto era completamente contradictorio (en ese momento para mí), con el supuesto origen de la antropología, aprehendido en las aulas universitarias. Nuestra formación inicial partió del siglo XIX con Edward Burnet Tylor (1832-1917) en Inglaterra y Henry Morgan (1818-1881) en los Estados Unidos.

Actualmente sabemos que la antropología, como ciencia social, surge a partir de reflexiones de los primeros pensadores de la humanidad y empieza a consolidarse como un “corpus de conocimiento constituido” a principios del siglo XX. Esta referencia histórica de Europa, es reproducida por nuestros historiadores, hablamos de Palerm y Marzal, desde su propia perspectiva. Sin embargo, más allá de uno u otro autor, citado o no, ambas historias reproducen la manera en la que el proyecto intelectual moderno se ha ido construyendo a lo largo de la historia, en relación a las diferencias culturales, entre el *sistema mundo moderno* y los otros mundos. Estos otros mundos han sido observados, reflexionados y teorizados desde un espacio geográfico e intelectual muy bien definido, Europa y los europeos.

Por ejemplo, para darnos cuenta de esta transferencia de perspectiva de la historia de la antropología, y la reproducción de la visión de esta ciencia en Norte y Sur América, nos remitimos a una cita de Evans-Pritchard, quien inicia su historia de la antropología a fines del siglo XVII con Montesquieu (1689-1755):

“Es difícil decidir por dónde empezar, desde un punto de vista pedagógico, la historia de lo que en la actualidad se podría considerar el pensamiento antropológico social. Podríamos remontarnos a Platón y Aristóteles o todavía más atrás; yo di un curso sobre Ibn Khaldun; pero el cambio de los siglos es demasiado grande. Después empecé con Maquiavelo, algo de Vico y jugueteé con Montaigne, antes de decidir finalmente que si uno ha de empezar por algún lado, o más bien a partir de alguien, éste ha de ser Montesquieu. Coincido con los profesores Aron y Durkheim en que es a él a quien se ha de denominar no precursor del pensamiento sociológico, sino su moderno fundador (...)”⁴

Una primera idea contenida en la anterior cita es la relación casi sinonímica de la antropología y la sociología o el “pensamiento sociológico”. Pero además, a partir de este intento de construcción de una historia desde el *sistema mundo europeo*, legítimo para éstos, vemos cómo, los no-europeos se hacen parte de esta manera de pensar la historia de la antropología, surgida en tiempos anteriores a la reflexión teórico-metodológica de la antropología europea como tal. Y, haciendo referencia a los primeros extrañamientos de las culturas europeas y sus precursores, a partir de sus encuentros con otras culturas y sus dificultades de comprender las diferencias, retoman los fundamentos y los pilares de aquella construcción.

Ángel Palerm⁵ inicia su historia desde Herodoto, junto a otros griegos y romanos, luego se refiere a los grandes viajeros que, desde Europa viajan hacia otras latitudes, entre estos se incluye también a Cristóbal Colon y varios españoles que se ocuparon de explorar las “Indias”. Luego presenta a misioneros y funcionarios de tiempos de la colonia para terminar con los utópicos y rebeldes de la era de las revoluciones, Las Casas, Moro, Bacon, entre otros.

Por su parte Manuel Marzal aclara y justifica esta posición cuando dice que “hay que partir de una definición inicial de antropología, que incluya a todos aquellos que hasta ahora han hecho estudios que pueden considerarse antropológicos, aunque los autores de tales

4 Evans-Pritchard, Edward. (1987) *Historia del Pensamiento antropológico*. Catedra: Madrid.

5 Palerm, Ángel. (1974) *Historia de la etnología: I, Los precursores*. Alambra: Mexico D. F.

estudios no hayan sido antropólogos (...) para luego construir la historia de la antropología así definida.”⁶ Su trabajo, desarrollado en tres tomos, dedica el primero a los autores de tales estudios que no han sido antropólogos, denominado: “Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú” y los otros dos a la antropología académica inglesa, francesa y norteamericana. A diferencia de Palerm, Marzal no se refiere a autores europeos, sino a estudiosos de las culturas indígenas de Meso-América desde la época colonial (1550-1650), hasta lo que él llama la época moderna (1920-1980). Sin embargo estos estudiosos siguen reproduciendo la subjetividad y la racionalidad europea, a excepción de unos cuantos cronistas indígenas.

Esta manera de construir la historia de la antropología nos está mostrando con claridad lo que ya muchos autores han expresado con mayor precisión y con mejores argumentos, que la antropología es hija del colonialismo y su construcción como corpus teórico corresponde a una tradición cultural moderna en sus vertientes: europea y norteamericana. Y así lo expresa el mismo Palerm cuando dice:

“Pero ocurre, casi sin apercibirse de ello, que se llega al momento en que la cuestión de la transmisión consciente de una tradición cultural se convierte en un centro de inquietud. Hay mucho de esta subcultura, que llamamos ‘la antropología’, que parece ser digno de ser conservado.”⁷

Entendemos, a partir de la anterior cita que la antropología, como subcultura, se ha hecho portadora de la transmisión consciente de la tradición cultural moderna y ha sido parte, y es todavía, de la construcción y la consolidación de un *sistema-mundo europeo moderno*. O sea, en primera instancia, ha sido inventada por la modernidad, pero además, su propio desarrollo como ciencia social ha servido para re-inventar a la misma modernidad⁸.

Esta invención se ha hecho a partir de la negación, la explotación y el dominio de lo “no occidental” y ha servido para generar la afirmación, el enriquecimiento y la hegemonía de poder de lo occidental. Esta ha sido y es la dirección del *sistema-mundo europeo moderno*. A esta reflexión, queremos anteponer otra, fundada en la ética de la liberación, en la que se deduce la necesidad de superar el proyecto del *sistema-mundo europeo moderno*, porque.

“El problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón terror de los posmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años. El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin.”⁹

Veamos entonces brevemente de que estamos hablando cuando nos referimos a lo que se ha venido a llamar modernidad y qué tiene que ver esto con la antropología y cómo y de que manera predetermina un comportamiento científico, colonial o no, en su aplicación, y reproducción sin ninguna crítica en las aulas universitarias de países no europeos y no occidentales, como el nuestro.

La antropología contemporánea presupone la modernidad

La antropología contemporánea en general, incluso en su variante posmoderna, presupone a la modernidad en sus postulados teóricos. Precisamos, la antropología del siglo XIX y la de las primeras seis décadas del siglo XX, son parte del paradigma de la conciencia.

6 Marzal, Manuel (1989) *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima. Pag. 14

7 Palerm, Ángel. (1974) *Historia de la etnología: I, Los precursores*. Álambrá: México D. F.

8 La Europa antigua, marginal e “inferior” al Mundo Bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente, inició la construcción de un “otro” inferior, para construir una subjetividad en la que lo europeo pueda tener hegemonía. La antropología contribuyó, y lo sigue haciendo, en gran medida a esta invención.

9 Dussel, Enrique. (2000) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta: Madrid. Pag. 64

En este tiempo la pretensión de dominio de la ciencia social, como parte de “la ideología moderna”¹⁰, se hace evidente a partir de las relaciones sujeto—objeto y en función de una racionalidad construida desde y para el *sistema-mundo europeo moderno*. Sin embargo, al interior de la ciencia social, mientras la política y la economía se han ido especializando; la primera sobre todo en términos formales y la segunda convirtiéndose en la referencia de ciencia social universal; el mercado surge como “paladín” de la justicia y el equilibrio, como autoregulator del sistema económico y en consecuencia como justificación de la injusticia social, el desequilibrio global entre ricos y pobres y el colapso planetario en relación al medio ambiente.

Pero, ¿Cómo se argumenta desde la racionalidad moderna? Habermas nos plantea que:

“La sociología... surge como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la Política y la Economía iban dejando de lado a medida que se convertían en ciencias especializadas. Su tema son las transformaciones de la integración social provocadas en el armazón de las sociedades viejo-europeas por el nacimiento del sistema de los Estados modernos y por la diferenciación de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado”.¹¹

Al mismo tiempo, cuando Habermas se refiere a la sociología afirma que ésta “Ha sido siempre también teoría de la sociedad, y a diferencia de las otras ciencias sociales, no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, definirlos o reducirlos a un formato más pequeño.”¹² Es en este vacío, por detrás de la sociología, que se ubica la antropología de fines del siglo XIX y principios del XX. Mientras la sociología europea se ocupaba de construir un marco categorial para depurar el paso de la sociedad feudal a la sociedad moderna en Europa y con esto ir definiendo uno concepto de racionalidad universal, se hacía necesario un corpus que realice el mismo tránsito con las sociedades no europeas, sobre las cuales se impondrá también aquella racionalidad. La antropología entonces, nace como una sociología dirigida hacia los pueblos no occidentales, en Europa esto es evidente hasta ahora, por la dependencia de las carreras de antropología de las orientaciones fundadas por la sociología. Incluso en muchos países la etnología es una especialización posterior a la formación en sociología o ciencia política.

Con los años, la falsa pretensión de verdad de la ciencia social quedara en evidencia, la crisis mundial, junto con los costos sociales de las guerras mundiales de principios de siglo, en las que la antropología fue pertinente con la racionalidad medio-fin, servirán para poner en cuestión el modelo de ciencia de la época. Pero las ideas tardarán todavía un tiempo en argumentar esta crisis. El “paradigma de la conciencia” será puesto en cuestión por los mismos europeos, a partir de la incoherencia que éste mismo ha generado.

“Desde fines de los años sesenta, las sociedades occidentales se aproximan a un estado en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable. La estabilidad de la situación interna, conseguida (...) sobre la base del compromiso que el Estado social representa, se está cobrando crecientes costes culturales y psicosociales; también se ha tomado mayor conciencia de la labilidad, obviada pasajera, pero nunca realmente dominada, de las relaciones entre las superpotencias.”¹³

10 Juan José Bautista, en varios seminarios, durante el año 2007, se ha referido a la ciencia social como ideología del Proyecto de la modernidad.

11 Habermas, Jürgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa*, I. Taurus: Madrid: Pág. 19

12 Ibid. Pág.: 20

13 Habermas, Jürgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa*, I. Taurus: Madrid: Pág. 12

Estos procesos y estas crisis han obligado a algunos pensadores europeos a transitar del plano óntico hacia el plano ontológico, es el caso de Karl-Otto Apel, que se plantea una *ética del discurso como una ética de la responsabilidad* para transformar la ética kantiana contenida en el paradigma de la conciencia.

“(...) la ‘ética del discurso’ merece su nombre sólo porque puede pretender descubrir, mediante el ‘discurso reflexivo-argumentativo’ en el propio discurso, un a priori irrebutable para todo pensamiento filosófico, que incluye también el reconocimiento de un principio criteriológico de la ética.”¹⁴

Estas ideas, desarrolladas desde décadas atrás influirán en algunas críticas que desembocarán en algunos cambios en la ciencia social en general y la antropología en particular. El paradigma de la conciencia será superado por una nueva manera de pensar, a partir de la ética del discurso, generándose así, el *giro lingüístico* y el *giro pragmático*¹⁵ desarrollado sobre todo por el filósofo alemán K. O. Apel. El principio de validez de lo que sea considerado como verdad, objetivo de la ciencia, dejará de ser la *conciencia del sujeto*, en oposición a la “inconciencia del objeto”. Ahora la verdad tiene que ver con el uso argumentativo del lenguaje, sometido a una pragmática discursiva intersubjetiva entre sujetos.

A partir del *giro lingüístico* y del *giro pragmático* surgen nuevas posibilidades de construir una nueva antropología en la que se deberá asumir que se está trabajando con sujetos y el uso de las metodologías deberá hacer énfasis en relaciones sujeto-sujeto. Sin embargo toda esta discusión a propósito del *giro pragmático* y el *giro lingüístico* llega de manera fragmentada, difusa y con terceras versiones a algunos círculos de intelectuales y se la va asumiendo de la misma forma, fragmentada. Una referencia de la manera en la que estos círculos se han desarrollado en los países del norte, a partir de otras referencias teóricas que no han superado el paradigma de la conciencia, nos la da Carlos Reynoso:

“Foucault, fue quizás, el primer autor francés leído casi masivamente por los antropólogos norteamericanos, con la posible excepción de Lévi-Strauss. Sea como fuere, con él se inicia algo que no se había dado con mucha frecuencia: que los pensadores franceses, característicos por sus profundos conocimientos de filosofía y por su erudición comparativamente enciclopédica, comenzaran a ejercer influencia directa sobre la comunidad antropológica de los Estados Unidos. Por primera vez, quizá, los antropólogos norteamericanos exploraron literaturas de ensayo extranjeras ajenas a la disciplina. Cabe reconocer unas pocas excepciones a la escasa apertura de esos profesionales, y sobre todo una: Clifford Geertz, (...) por lo demás, antes del advenimiento del posmodernismo, ni siquiera los científicos sociales inclinados hacia la fenomenología acostumbraban leer ensayos que no pertenecieran al mismo círculo de ideas filosóficas que el que ellos frecuentaban. Aunque la dominancia de su civilización torne artificioso hablar de provincianismo, se percibe que los antropólogos norteamericanos modernos no eran, antes de asimilar a Foucault, genuinos cosmopolitas.”¹⁶

Además de lo anterior, también han surgido algunas comunidades de intelectuales en los países del norte a partir de las tesis de Heidegger y del último Wittgenstein y se han ido asumiendo como relativistas y es a partir de estas posiciones que surge el posmoder-

14 Apel, Karl-Otto (1991) Teoría de la verdad y ética del discurso. Paidós: Barcelona: Pag. 151

15 El *giro lingüístico* y el *giro pragmático* ha sido desarrollado por: Apel, Karl Otto (1993) *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto. Lo que plantea a partir de una exhaustiva revisión de los procesos del pensar y del conocer es lo siguiente: “El rasgo común en los mencionados planteamientos consiste en que todos ellos —recurriendo al *apriori del lenguaje* y a la ahí implícita dependencia del pensar y el conocer respecto al *acuerdo intersubjetivo*— coinciden en la más o menos radical superación de un supuesto que por lo menos desde San Agustín había sido obligatorio en el pensamiento occidental: el *solipsismo metódico* reclamado finalmente por Husserl para el pensador radical (cf. K.-O. Apel. 1973, tomo II; Böhler 1985, Índice alfabético). Con tal expresión me refiero a la suposición todavía hoy dominante, de que uno tendría que poder llegar, sólo y por sí mismo (...) a resultados del pensar y del conocer.” Pag. 158-159

16 Reynoso, Carlos (compilador) (1996) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona: Pag.: 17

nismo en la antropología, con la pretensión de superar el eurocentrismo sin penetrar al colonialismo, y así lo plantea Apel en otro de sus trabajos:

“Así, desde hace ya tiempo, en el ámbito cultural anglosajón existe una conexión entre la recepción, por lo general relativista, de Wittgenstein –de autosuperación ‘terapéutica’ de la pretensión de validez universalista del discurso filosófico en aras del uso del lenguaje ordinario de las ‘formas de vida’ contingentes- y la relativización de normas europeas de racionalidad a través de los representantes más jóvenes de la antropología cultural, quienes con ello quisieran corregir el eurocentrismo del colonialismo... Últimamente, esta recepción relativista de Wittgenstein parece estar en muchos lugares recubierta y reforzada por una recepción actual del último Heidegger.”¹⁷

En este tránsito hacia la antropología posmoderna, la antropología interpretativa fue la bisagra que permitió dar ese paso posterior a lo que Geertz estaba llamando “etnografía como descripción densa”. De esta manera surgió con mucha fuerza la crítica posmoderna a lo que la antropología convencional, desde el paradigma de la conciencia, llamaba *conocimiento antropológico, racional, objetivo y científico*; explicitando que en este proceso se han construido “mundos objetivos”, en lugar de descubrirlos. Toda esta crítica ha sido posible gracias a las reflexiones surgidas a partir del lenguaje y el símbolo, y su uso pertinente o no, en los procesos investigativos.

En oposición a estos mundos objetivos construidos desde la antropología convencional, los antropólogos posmodernos asumen, como a principios del siglo XX lo hizo Boas, que todo es válido si es en relación a determinada cultura, o sea cualquier visión de realidad es válida en función de su contexto de referencia. Esto quiere decir que desaparecieron los criterios universales de validez para la construcción de verdades universales.

En ambos casos, en la antropología convencional y en la posmoderna, no se cuestionó nunca la racionalidad instrumental medio-fin, contenida en la ciencia social moderna, a partir de la cual se introduce al mercado como regulador de todo equilibrio sobre el planeta y mucho menos se cuestionó el paradigma de la conciencia. Esto quiere decir que los fundamentos de ambas propuestas de antropología no están en discusión. Y, esta es la antropología que encontramos en los libros que llegan a nuestro país y con los cuales nos hemos formado todos nosotros. Una antropología que se preocupa por los problemas de la racionalidad moderna, desde la misma racionalidad moderna y que intenta solucionar y ajustar a la misma racionalidad moderna.

La antropología en bolivia, algo por construir

La producción antropológica en Bolivia realizada por antropólogos bolivianos¹⁸ desde Bolivia, en Bolivia y para Bolivia es todavía incipiente. Lo que existe del siglo XX está marcado por una producción antropológica que es resultado del trabajo de unos pocos extranjeros que han decidido quedarse a vivir en Bolivia y algunos otros que han tenido algunas estadias periódicas durante diferentes épocas, gracias a subvenciones de sus universidades u otras financieras.

El 99% de esta producción en ningún momento ha sido crítica, más bien se ha ocu-

17 Apel, Kart-Otto (1999) *Estudios éticos*. Fontarama: México: Pag. 12-13

18 En este caso no se trata de que podamos tener algo en contra o a favor de los antropólogos/os extranjeras/os que decidieron quedarse a hacer antropología en Bolivia, incluso en algunos casos volviéndose “bolivianas/os”; éste no es nuestro problema. Nuestra reflexión trata de pensar otro problema. Por ejemplo, en el sentido de las posibilidades de ser antropólogo en Bolivia, sin contar con las facilidades que se tiene en otros países; o pensar también sobre las motivaciones con las que un sujeto boliviano que vivió la historia boliviana y carga, como todos nosotros en mayor o menor grado, la subjetividad colonial constituida en 500 años, decida ser antropólogo para realizar una reproducción mediocre del conocimiento europeo norteamericano moderno, porque no le interesa para nada la reflexión de la manera en la que la antropología debería construir conocimiento en, para y desde Bolivia, o desde un *locus* en relación a este contexto regional, sea andino, amazónico, chaqueño, etc., como es el caso de la gran mayoría de los antropólogos que la Católica de Cochabamba, la Técnica de Oruro y la San Andrés de La Paz están produciendo.

pado de consolidar el modelo colonial de antropología fundada en los países del norte y reproducida por los antropólogos que han utilizado nuestro país como el lugar de trabajo de campo para sus tesis.

“Hay que destacar que la mayoría de las investigaciones realizadas por extranjeros aparecen en el contexto del ‘trabajo de campo’, obligatorio para producir la tesis de doctorado y acceder luego a un empleo académico en el Norte. Esto implica, por un lado, que el (la) investigador/a tiene una libertad relativa en escoger su tema o su sitio de estudio; por el otro, implica que sus intereses, tópicos, modelos teóricos y hasta su estilo de redacción, se dirigen a la moda académica del Norte, buscando satisfacer a los que eventualmente les han de calificar para conseguir ‘pega’.

Por estas razones, muchas veces la gente estudiada no representa más que un *hiato* entre dos estadios en la Academia: sus problemas o preocupaciones pueden ser descartados para enfocar la intertextualidad de sus discursos (y no los fines políticos de estos), la semiótica de los diseños de sus textiles (y no las personas que se los ponen o usan), el origen etimológico de sus palabras (y no el uso de préstamos modernos), etc. Bordieu (1990) comenta que esta clase de estudio viene de investigadores con posiciones muy elevadas en la estructura social, lo que les permite mirar a la sociedad como un ‘teatro’, dirigido por guiones y reglas abstractas, en juego de roles o normas muy apartadas de la realidad física de la práctica.”¹⁹

Esta actitud evasiva de la antropología, en relación los verdaderos problemas pertinentes a nuestros países y a nuestras realidades y, por otra parte, la imposición de otros problemas, que vienen junto a la imposición de un criterio de realidad, que no es la nuestra, sino la del hemisferio norte, tiene que ver finalmente con una lógica impuesta por la modernidad hacia todos los países con historias no modernas. Se trata de la dominación, en otras palabras, la antropología moderna que conocemos hasta ahora incluso en su variante posmoderna reproduce las relaciones de dominación.

En este contexto desigual, en el que la ciencia social, y con ella, la antropología, se han ocupado de subsumir otras racionalidades y a partir de esa subsunción han posibilitado la construcción de un marco categorial pertinente a la modernidad, se constata al mismo tiempo que se escuchan, desde distintas latitudes del planeta, léase desde la *exterioridad*²⁰, voces que interpelan y que desde varios años atrás, han ido poniendo al descubierto el agotamiento del sistema civilizatorio moderno y han descubierto su pretensión encubierta de dominio.

A partir de este argumento, nos preguntamos ¿cuáles son las posibles salidas para una antropología que se constituya como herramienta de pensamiento y pueda construir conocimiento que sirva para el bienestar, en primer lugar de nuestra humanidad (local) y que además, tenga la pretensión de que ese bienestar llegue a la humanidad en general? Dicho de otra manera ¿Será posible construir desde fuera de la racionalidad moderna occidental, partiendo de las otras racionalidades subsumidas hasta ahora por la ciencia moderna, un conocimiento con pretensión de universalidad?

Pensamos que inicialmente se deberán superar tres pasos importantes. El primero, que consiste en superar el *paradigma de la conciencia*, esto quiere decir hacernos parte del *giro pragmático*, incluso en la cotidianidad de nuestras vidas, no solamente hablar de relaciones sujeto-sujeto como parte de un método de investigación pertinente a la modernidad y su

19 Spedding, Alison (53-74). (1997) En: Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. (Denise Arnold compiladora). CIASE; ILCA: La Paz. Pág. 54

20 La categoría de *exterioridad* ha sido desarrollada por Enrique Dussel en los dos primeros volúmenes de los cinco correspondientes a “La Ética de la liberación”. Su planteamiento plantea la superación del momento ontológico de la modernidad o del Ser, hacia la “exterioridad” como no-ser. Dussel, Enrique. (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires.

pretensión de dominio como método de investigación.

El siguiente paso fundamental consiste en el reconocimiento, a partir de juicios de realidad, de la existencia de la exterioridad, en relación a la modernidad y asumirnos como parte de ésta. Esto quiere decir, hacer visible nuestra condición de excluidos en relación del sistema mundo europeo moderno, o sea se deberá asumir la historia que nos ha tocado vivir y que nos ha constituido como sujetos con una subjetividad colonial. Esto significa hacer carne desde nuestra experiencia de vida, de la dominación que no nos ha dejado pensar la realidad, en este caso la nuestra, más allá del referente de realidad histórica, económica, política, religiosa, etc., europea moderna. En este caso estas primeras etapas podrán ser el inicio de un proceso que desde Latinoamérica se lo conoce como el *giro de-colonial*²¹.

Finalmente, como lo está planteando Franz Hinkelammert²², desde hace ya algunos años, el tránsito de la racionalidad moderna hacia ese *otro modo que ser*²³, deberá tomar el *principio vida* como fundamento. Esto quiere decir que lo que es racional ya no se puede entender, como en el caso de la modernidad, como algo que se deduce de las ideas sino de la materialidad de la vida. En este caso se trata de asumir una posición *racional* en la que aquel pensamiento, o aquella manera de construir conocimiento que atente contra la producción y reproducción de la vida, humana y del planeta, deba ser desechado. En consecuencia, la antropología que se tenga que construir hacia adelante deberá ser aquella que asuma inicialmente estos tres pasos mencionados y a partir de ello, se haga parte de los proyectos de liberación de los pueblos, desde sus propias racionalidades, consecuentes con la producción y reproducción de la vida de la humanidad y de la naturaleza.

21 El *giro de-colonial* corresponde a otra vertiente de pensamiento surgida hace poco en América Latina, con influencia de los “estudios de la subalternidad”. “[C]onsiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial”. Walsh, Catherine Walter y otros (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo: Buenos Aires. Pág.: 13. Ver también: Walsh, Catherine (editora). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Ed. Abya Yala; Universidad Andina Simón Bolívar. Quito 2005.

22 Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ed. Paidós. Argentina 1970.

23 *Otro modo que ser* se refiere a la manera de ser que se funda en el no-ser en relación al Ser de la modernidad, porque, el *otro modo que ser* parte desde la exterioridad. A diferencia de cuando se dice otro modo de ser que es a fin a la modernidad.

El cabildo: estructuras de poder por género

Oswaldo G. Plaza Claros¹.

Introducción

El presente trabajo toma por objeto de estudio las prácticas políticas en una organización tradicional como es el Cabildo, en esta organización se realiza una descripción y análisis de las formas de participación y práctica política por género. Identificamos como a partir de un periodo histórico, se concibe e internaliza la concepción de una práctica política como legítima, así mismo, caracterizamos los factores que instituyen el histórico social, de un imaginario social referente a una forma de hacer política en el mundo occidental política formal. Modelo ante cual persiste otra forma de hacer política en un contexto y temporalidad distinta **la fiesta**, actividad correspondiente a un imaginario devaluado y deslegitimado de hacer política en lo Estatal.

Es el espacio ritual festivo en el que se instituyen las mujeres como actoras que toman protagonismo y relevancia, pero que en un contexto global (Estatal) esta práctica no es reconocida como política. Se habla de dos esferas en la que se instituye a distintos sujetos como actores legítimos y protagónicos.

La política, como actividad mediante la cual se toman decisiones para ciertas actividades, corresponden a construcciones sociales, imaginarios que en un espacio y tiempo se instituyen en los individuos, su ejercicio lleva a instituir como construcción social, que se convierte en norma.

Escenario de estudio

El Cabildo de Calamarca

El Cabildo de la población de Calamarca es la organización tradicional de la comunidad, este es el espacio en la que pretendemos tener un acercamiento a la participación política de las mujeres, previo a este análisis, esbozamos algunas características peculiares de la estructura y organización del Cabildo.

El sistema de autoridad responde a una estructura jerárquica, conformada por nueve parejas cada una con su respectivo cargo.

Los cargos se organizan de manera jerárquica se empieza en los cargos de menor prestigio, como es Kamana o campos, estas son las autoridades encargadas de la protección de los cultivos, existiendo otros cargos intermedios para luego llegar a los de mayor reconocimiento. Este recorrido es denominado taky o camino. Camino que todos los comunarios deben recorrer.

El asumir un cargo en el Cabildo esta relacionado con un rito de pasaje, lo que representa subir en una jerarquía social, este rito de pasaje se inicia desde el cargo inferior como es el de *kamana*, para luego, después de haber pasado por una serie de cargos intermedios llegar al nivel más elevado de la jerarquía de autoridades, el cargo de *jilacata o mallku*.

El asumir un cargo en la comunidad, es entendido como “un *servicio*”, actividad que requiere dedicación de tiempo y dinero para la culminación satisfactoria de estas tareas. Los cargos de mayor prestigio en la jerarquía como son: Jilacata y jacha tata, son cargos que requieren mayor inversión económica.

¹ Esta ponencia es un extracto de la tesis titulada **Poder e Identidad en la Participación política de las mujeres del Cabildo de Calamarca**, defendida en la carrera de Antropología de la UMSA. 2007.

Se indica que “*los originarios ellos tienen que pasar (los cargos de mayor prestigio) porque tienen grandes tierras*” la extensión de la propiedad que se vincula a la categoría originarios, grupo de comunarios que cuentan con grandes extensiones de tierras, situación moral por la que se encontrarían en la obligación de pasar por los cargos de mayor prestigio en la comunidad.

En la actualidad en las comunidades y específicamente en Calamarca, se produce la concentración o formación de grupos con mayor poder económico y social, los que funcionan como una especie de elites locales, que también, tienden a concentrar el poder político en las comunidades, desvirtuando en cierta medida las formas de control y democratización del poder². Albo (1985), menciona que el manejo del poder a nivel comunitario, evita la concentración del poder en una clase o elite, gracias a mecanismos de rotación y redistribución de los cargos en toda la comunidad, brindando la posibilidad de que todos asuman y ganen prestigio.

El nombramiento de las autoridades se realiza en una reunión del Cabildo³, donde se dan los nombres de personas que estarían obligadas a “servir” a la comunidad, también, existe la posibilidad de que una persona se brinde o quiera asumir el cargo. Esto muestra la existencia del principio de democracia real en el acceso a los cargos, estos son rotativos, dando el derecho-obligación a los comunarios a asumir y ser elegidos autoridades. Este sistema rotativo de los cargos, constituye una diferente manera de control y manejo del poder, la rotación de los cargos, es un mecanismo que busca evitar la concentración del poder en personas o grupos, pese a que en la actualidad esta dejando de ser efectivo.

En la actualidad, las comunidades presentan una diversidad de factores que son considerados como desestructuradores⁴, elementos introducidos por los contactos y relación con el Estado.

El Cabildo, es una organización que funciona como bisagra en la articulación de dos espacios e intereses, estos son: municipal EXTERNO y comunitario INTERNO. En esta trama de interrelaciones del Estado y la comunidad, se desarrollan relaciones de tensión y conflicto.

Las estructuras de control comunitario, son los márgenes que todavía rigen el acceso en el sistema de autoridades en el Cabildo de Calamarca. El tiempo de permanencia de las autoridades en los cargos del Cabildo es por un año, el cambio de autoridades no es general, sino parcial. En fecha del 25 de diciembre se produce el cambio de los Kamanas y campo taycas, que son cuatro parejas. Su designación esta vinculada con la representación e importancia del ciclo agrícola, pues ellos son los encargados del cuidado de las chacras y sembradíos. Las otras autoridades asumen el cargo en fecha 24 de junio (jilcata- mama talla, jacha tata- jacha mama, sullka mallku- sullka tayqa, kupi capitán- capitán tayqa, cheqa capitán- capitán tayqa).

Las funciones y la representación de las autoridades, lleva toda una simbología vinculada con la naturaleza,⁵ a quién se debe brindar las atenciones necesarias mediante la celebración de ch'allas, rituales y ayunos, etc.

2 En la población de Calamarca se pudo apreciar que eran círculos familiares los que ocuparon los cargos del Cabildo por dos años, entre estas autoridades las relaciones de parentesco eran por ejemplo las siguientes dos hermanos, el primo, la prima, y la hermana en una misma gestión. Osea 5 personas de una misma familia, así también otras relaciones de padrinazgo. Nos preguntamos ¿en que medida esto es una forma de redistribución del poder, y como afectan en la toma de decisiones sobre los conflictos que suceden entre los comunarios? creó que es necesario realizar investigaciones al respecto.

3 La designación de las autoridades entrantes para los cargos de autoridad se desarrollan con la anticipación de un año, esto con la finalidad de que estas personas puedan ahorrar y poder librarse de trabajos que desarrollarían en caso de trabajar en la ciudad, cuando se asume el cargo lo ideal es que la persona dedique por completo su tiempo a la atención a la comunidad, en caso de no hacerlo recibe una serie de críticas, en la actualidad por la difícil situación económica muchas autoridades realizan su trabajos en la ciudad de La Paz llegando sólo a las reuniones del Cabildo.

4 En la fiesta del 25 de julio el jilcata debía realizar un baile como se acostumbraba en la comunidad, este al ser de religión evangélica se negaba a realizar dicho baile, pero ante críticas y protestas de la comunidad este acepto bailar, cambiando el sentido por el que se realizaba como es el de hacer una ofrenda a la Pachamama. El dijo “si hermanos yo voy a bailar pero no voy a bailar para el diablo yo bailo para el señor” indicando esto de manera general a la comunidad realizo el baile acostumbrado.

5 Para la cosmovisión andina todos los miembros de la naturaleza son entendidos como seres animados, se considera que tienen vida y que pueden actuar sobre la actividad humana, su actuación se puede reflejar en buena producción o en castigos para las comunidades como son las enfermedades. Es por esto que se les debe ofrecer mesas y ch'allas para que estas nos beneficien.

El sistema de autoridades del Cabildo de Calamarca se conforma de 9 parejas de hombres y mujeres, y están ordenados jerárquicamente:

Mama Talla	Mallku
Jacha Mama	Jacha Tata
Sullka Talla	Sullka Mallku
Capitán Tayqa	Cheqa Capitán
Capitán Cayqa	Kupi Capitán

Kamanas

Campo Tayqa	Pata Campo
Campo Tayqa	Sata Campo
Campo Tayqa	Pawa Campo
Campo Tayqa	T'olto Campo

La organización tradicional, ha sufrido una serie de reformas y procesos de transformación que se dieron con los cambios desde 1952, donde se introdujo formas de organización ajenas a la aymara, como el sindicato⁶. Se dice que estos, provocaron la desestructuración de las organizaciones tradicionales, en otros, la capacidad de adaptación y mantenimiento de las organizaciones tradicionales, hizo que el impacto fuese menor; también se menciona que formas de organización ajenas a la comunidad coexisten en la actualidad con la organización tradicional,⁷ esta coexistencia, hace que las organizaciones tradicionales se inserten o incorporen a los cambios y reformas que se van dando desde el Estado, lo que lleva a asumir nuevas funciones y responsabilidades.

La organización sindical, se convierte en una estrategia u opción de reconocimiento y búsqueda de legitimidad política para las comunidades. El año 1995, el Cabildo de Calamarca obtiene su personería jurídica como OTB, reconocimiento que le permite articularse con estructuras políticas formales, municipales y estatales.

Los cargos tradicionales del Cabildo en la actualidad se relacionan a denominaciones del sindicato que son los siguientes.

Espacio masculino

Secretario general	Jilacata Mallku
Secretario de relaciones	Sullka Mallku
Secretario de conflictos	J'acha Tata
Secretario de hacienda	kupi Capitan
Vocal	Cheqa Capitan

Kamanas

Secretario de agricultura	Pata campo
Secretario de ganadería	Sata campo
Secretario de actas	Pawa campo
Secretario deportes	To'lto campo

⁶ Ver Albo (1988). Fernández indica que se dio "La utilización del sindicato para legitimar los intereses políticos de la nueva clase dominante ya se había hecho tradición, y la extrema expresión de ello fue la imposición del Pacto militar campesino, que intentaba subyugar al campesinado boliviano desde el militarismo emergente, cerrándole toda posición política" (2000.81). Aunque este autor presenta una posición muy fatalista respecto a la intrusión de elementos ajenos como el sindicato creo que no es posible realizar estas generalizaciones, pues las comunidades tuvieron gran capacidad de recomunalización del sindicato, las estrategias de resignificación de estructuras nuevas a significados tradicionales.

⁷ Ver Fernández 2000.

Los cargos que se mencionan tienen una analogía representativa con los cargos del sindicato, sin embargo, es necesario analizar e interpretar si bajo los nuevos nombres se realizan viejas prácticas, o los nuevos nombres, también, implican nuevas expresiones culturales, en síntesis, ver la relación entre manifestación y significado.

En este ámbito descrito, el Cabildo cumple la función de bisagra, es el eje que vincula a la comunidad con el municipio y el Estado, esta es una organización fundamental para las relaciones de la comunidad con el municipio.

Cara externa, espacio de exclusión de las mujeres, estructura de poder masculina y política formal

Entre las actividades que se realizan en el Cabildo se encuentran las reuniones de la comunidad con sindicatos y reuniones con el municipio, en dichas reuniones se tratan asuntos de trabajo comunitario, entrega de obras, fiscalización y control sobre las obras que desarrolla el alcalde, también cada mes se desarrolla una reunión entre las autoridades comunitarias de las 25 comunidades de la cuarta sección, y aunque no con mucha frecuencia se efectúan reuniones con la federación de trabajadores campesinos y sindicatos de la provincia.

Este reconocimiento como OTB, hace que se vincule con diferentes entidades tanto municipales, educativas, de salud, como eclesiásticas, es en su relacionamiento con estas instituciones donde se presenta un aspecto importante, respecto a la participación de las mujeres en estas reuniones, y/o actividades.

En las reuniones vinculadas al gobierno municipal y actividades sindicales, la asistencia de mujeres es nula, no existiendo presencia femenina en las reuniones que toman como escenario para su realización la casa de gobierno municipal.

En las reuniones que son convocadas por el gobierno municipal, existe el predominio de presencia masculina, ¿cuál es el imaginario que sustenta la participación y asistencia masculina y por el otro lado la ausencia femenina de espacios municipales y sindicales? La hipótesis que esbozamos, considera las diferencias en las representaciones de género, refiere a las concepciones sobre lo permitido o prohibido para hombres y para mujeres. Las representaciones de género llevan a la institución de dos esferas de participación política, legitimadas en un espacio y temporalidad específicas, donde sujetos específicos toman las decisiones.

En estas reuniones puede observarse gran cantidad de hombres y a veces ninguna mujer, se dice que en varias comunidades de los Andes los hombres tienen una participación política activa, mientras que las mujeres no asisten y cuando lo hacen no participan de las discusiones.

La asistencia del grupo masculino del Cabildo, a reuniones municipales se da en razón de que los hombres entienden ser las personas más llamadas a intervenir en este tipo de reuniones. Los discursos, de hombres y mujeres sobre la consideración de estas reuniones como legítimas para la participación de los hombres se reflejan en la siguiente conversación con doña Cresencia.

- O Doña Cresencia no esta yendo a la reunión, que esta haciendo aquí? (se encontraba en la plaza sentada a las 8 de la noche)
- C no estoy aquí nomás, tengo miedo de ir, por hay pueden reñirse de eso estoy esperando.
- O Pero de que te van a reñir, o tu esposo no ha ido, por que, que te pueden decir
- C No de la alcaldía están hablando, hay los hombres nomás tal ves dice, tengo miedo,
- O No pero voz siempre vienes a las reuniones no, ya eres campo no ve, además alcalde también eres, que te van a decir vamos nomás hay deben estar todos.
- C no por hay me dicen algo, los hombres nomás saben estar hay, del alcalde es (reuniones de la alcaldía), de eso no quiero, pero haber igual no.(se anima a ir).

La ausencia femenina de las autoridades del Cabildo, a las reuniones que se desarrollan en la alcaldía, es un hecho que se produce frecuentemente, esta situación se debe a diversos factores. Por ejemplo, el que la ***asistencia de hombres a estos espacios se haya venido dando como costumbre. Esta situación lleva a internalizar y considerar el desarrollo de estas reuniones como el espacio al que deben asistir sólo hombres***, desarrollándose un temor y miedo, por parte de las mujeres a ingresar en estos espacios, esto se corrobora por la afirmación de doña Crescencia.

C no estoy aquí nomás, tengo miedo de ir, por hay pueden reñirse de eso estoy esperando. Está es una clara expresión, del temor que sienten las mujeres a ser criticadas por incursionar en estos espacios, espacios que se han venido considerando masculinos. Pues al estar sólo una mujer en este recinto, puede ser criticada por la comunidad, y ser considerada una mujer que transgrede las normas o lo establecido por la costumbre. La exclusión de las mujeres de estas reuniones, viene apoyada en la lectura de lo que sucede cotidianamente, pues las condicionantes socioculturales llevaron a una diferenciación de clase y género, posibilitando la socialización de los hombres en la actividad sindical.

Los esquemas de socialización internalizados, hacen posible el ingreso o ***exclusión de ciertos sujetos/as en determinados ámbitos o espacios. Esta manera diferenciada de entender el acceso y participación de hombres y la consiguiente exclusión de mujeres de actividades municipales y sindicales, se da en función de datos objetivos (históricos). Los hombres son los que han estado más vinculados a las actividades sindicales, sobre todo desde la implementación de los sindicatos en las comunidades.*** Durante los últimos 50 años, los hombres fueron los que mayoritariamente participaron en la actividad política y sindical. Bajo la búsqueda de una igualdad ciudadana, el sindicato fue una institución apreciada y valorada en las comunidades como una forma de lograr ascenso social, ya que se consideraba a esta organización, como el mecanismo central para vincularse a la actividad política del Estado.

Efrain No aquí las mujeres no vienen los hombres nomás siempre, desde antes las mujeres no pueden entrar en los sindicatos, porque no sabe haber siempre.

La exclusión de las mujeres de las reuniones municipales, no se realiza de manera directa y explícita, sino, las diferencias de género se afincan en hechos prácticos, así como en lo que se dice y en lo que no se dice, aunque no exista una norma que prohíba a las mujeres participar en estas actividades, el hecho de que tampoco exista una norma antisexista que regule la participación de las mujeres en estas reuniones, hace que los hechos (práctica cotidiana) legitimen la participación de los hombres en estas reuniones, por consiguiente se entiende como normal la exclusión de las mujeres.

La política colonial y de Estado ha realizado una exclusión sistemática de las mujeres de los cargos políticos, “Durante el periodo incaico las mujeres ocuparon ocasionalmente el cargo de curaca o jefe local, pero los titulares fueron por lo general varones. Después de la conquista las mujeres se vieron impedidas por completo de ostentar cargos públicos, sin embargo, los estudios históricos sobre la política andina indican claramente que la falta de acceso a los puestos políticos no implica ausencia paralela de actividad política por parte de las mujeres” (Harvey 1987:5)

La ausencia física de las mujeres de reuniones sindicales y municipales, viene apoyada por una larga tradición de la práctica política, pues los modelos de política colonial, estatal y sindical promovieron la incursión de los hombres en la actividad política, dejando al margen a las mujeres, las que se dedicaban a tareas domésticas, pastoreo, trabajo agrícola y comercial.

En cierto modo los varones han logrado transgredir la exclusión étnica, al incursionar en la actividad sindical han obtenido un mejor manejo de los códigos occidentales de la

práctica política, así también, se ha instituido una forma de hacer política desde la **representación política formal y procedimental**, donde las mujeres han sido devaluadas por el sistema político.

Cuando las reuniones se llevan a cabo en la alcaldía, la presencia de mujeres es nula, mientras que por el contrario, se da una mayor asistencia femenina a reuniones comunitarias desarrolladas en la casa del mallku. La variación en el número de mujeres que asisten a las reuniones, no sólo se da en función del espacio (alcaldía, casa del mallku) en el que se desarrolla la reunión, sino también, de acuerdo a los temas a tratar, por ejemplo, las reuniones en las que se tratan asuntos relacionados con el gobierno municipal, sobre obras, vacunación de animales, evaluación de la gestión del alcalde, o discusión del Plan Operativo Anual etc. si la reunión se desarrolla en la casa de gobierno municipal la ausencia de mujeres en total, mientras que en las reuniones que se desarrollan en la casa del Mallku existe una reducida presencia femenina, por lo menos de las autoridades femeninas del Cabildo.

Sin embargo, es sintomático que en estas reuniones donde pese a existir ya mayor cantidad de mujeres, ellas no intervienen ni participan de las discusiones, en su generalidad los hombres son quienes toman la palabra.

La manera de intervenir también muestra sus diferencias respecto al género, los hombres adoptan una postura formal, se ponen de pie y se sacan el sombrero, elevan la voz para lograr que se les escuche, el saludo es por jerarquías de cargo. Cuando un varón toma la palabra y se dirige con voz débil a los concurrentes este es molestado con gritos, “*que hable como hombre, acaso no ha ido al cuartel*” se considera que los hombres son las personas más capacitadas para intervenir en las reuniones, apreciación que deriva de la mayor socialización de los hombres en espacios educativos y militares.

En su generalidad los hombres han tenido mayores oportunidades de estudio con relación a las mujeres, han estado más expuestos a los procesos de castellанизación tanto en la escuela y el cuartel, estos espacios de socialización influyen en el manejo verbal y los códigos de racionalidad reconocidos por la actividad política occidental.

Harvey, (1987: 20) realiza una comparación sobre las posibilidades de influencia y decisión en las reuniones a partir de la apropiación de los códigos de racionalidad “las mujeres, los borrachos y los que hablan poco castellano pueden contribuir de manera extraoficial e informal a decisiones comunales, pero al no utilizar el discurso oficial, pierden la posibilidad de tener la última palabra. Ellos sólo pueden actuar como grupos de presión no como los que toman las decisiones”.

Las bromas que se lanzan a los hombres cuando estos hablan suavemente, corresponden a una práctica institucionalizada, acorde al modelo de formación militar, Los hombres al estar vinculados al cuartel no sólo reciben formación militar, sino también, llegan a apprehender modelos de género correspondientes a un sexismo institucionalizado, reconociendo y valorando una manera de intervenir en las reuniones, forma de intervenir considerada correcta.

Los hombres al ingresar al cuartel modifican sus representaciones e ideología de género, es así, que aprenden y reproducen actitudes sexistas al regresar a sus comunidades, por tanto el ingreso al servicio militar⁸ se convierte en un importante conducto que lleva a las comunidades rurales pautas de comportamiento de influencia urbana. Situación que hace que se devalúen y menosprecien las formas de participación y representación femenina por no estar acordes a los modelos occidentales.

8 En estos últimos años están surgiendo críticas y resistencia por parte de las organizaciones indígenas a que el cumplimiento del servicio militar tenga carácter obligatorio como hasta ahora, entre las reformas que se sugieren, se indica que este debe tener un carácter voluntario, ya que al ser obligatorio se convierte en una norma que vulnera los derechos de los pueblos indígenas. Esta reforma está siendo presentada por la Defensoría del Pueblo.

La presencia de las mujeres en reuniones que tratan asuntos municipales, se debe más que a un interés por participar y conocer los asuntos que se trataran, a posibilitar el ahorro de dinero en la unidad doméstica, su presencia busca ahorrar dinero no siendo objeto de multas y sanciones que se cobran a las familias que no tienen representantes que asistan a dichas reuniones. Las mujeres participan en estas reuniones cuando los hombres se hallan ausentes, por motivo de viaje a la ciudad. Más que intervenir y participar las mujeres realizan un acto de presencia, concentrándose y ocupando un sector del patio, donde se ponen a conversar entre mujeres, algunas se ponen a tejer o hilar, así también cuidando a sus hijos y en ocasiones se ponen a pelar papas y así cooperar con la anfitriona.

En muchas comunidades del altiplano se considera a los hombres como cabeza de familia y representantes formales de la unidad familiar, esto lleva a la deslegitimación y devaluación de la autoridad femenina para la intervención en las reuniones, (Harvey 1989, Adsvolson 1997, Izko 1989), en las comunidades andinas así como en Calamarca, los representantes de derecho de las unidades familiares son los hombres, se entiende y considera la unidad domestica sujeta a la toma decisiones de la pareja, pero se indica que los varones tienen la última palabra. Considerar a los hombres como los representantes de la unidad familiar corresponde a una interpretación del lo normado, establecido por las representación del deber ser, valoración que en muchas situaciones no tiene relación con lo que sucede cotidianamente en las familias de Calamarca, pues las mujeres asumen y toman las decisiones en el hogar esto debido a la ausencia de los hombres. Existen periodos largos en los que la única representante de la unidad familiar es la mujer, tomando decisión en los asuntos comunitarios, agrícolas y el cuidado de los hijos. En estos periodos las mujeres asumen la autoridad de hecho y no de derecho. Sin embargo, el discurso como estructura de significados asigna capacidades e inhabilita a los/as sujetos/as para participar en ciertos espacios o ámbitos como se refleja en el siguiente comentario.

M B: las señoras también ya reclaman diciendo queremos venir, si el hombre no esta las mujeres pueden venir, porque sino multas también tienen que pagar, de eso ya vienen que podemos hacer también no podemos obligar a que, aunque los hombres siempre saben

La asistencia de un número elevado de mujeres a las reuniones, se debe principalmente a que en su generalidad las mujeres son las jefas de hogar de facto, ante la ausencia de hombres, ellas son las que toman las decisiones en la unidad familiar. Los hombres por las condiciones de pobreza salen a las ciudades en busca de trabajo. Por lo tanto las mujeres son las que permanecen por más tiempo al mando de la unidad familiar, siendo las jefas de familia, responsabilidad que implica la representación de la unidad familiar ante la comunidad.

En ausencia de los hombres, las mujeres como jefes de hogar se quedan al cuidado de los hijos, las tareas agrícolas quedan a su cargo, dentro de sus actividades también están las reuniones con la comunidad. Las mujeres asumen los cargos de jefes de familia con todas las obligaciones y responsabilidades, sin embargo, las autoridades y la comunidad no les reconocen como sujetas con capacidad de intervenir en las reuniones vinculadas al municipio y sindicatos, reuniones que se consideran de actividad masculina.

En los llamados y convocatorias que se realizan para las reuniones, las autoridades pasan por cada una de las casas, dando a conocer a las familias la celebración de la reunión, la consideración de los hombres como los representantes más llamados a participar en estas reuniones se hace de manera explícita como lo refleja la siguiente conversación:

A "...tu esposo?

S "no esta a salido"

- A *"Le venido a buscar para la reunión le vas a decir que tiene que venir a la reunión".*
- S *"no va a llegar a (la ciudad a) salido"*
- A *"yo no se tiene que venir a la reunión de la comunidad, urgente es la reunión le vas a decir que he venido a avisarle, tiene que venir"*
- S *"para que es la reunión"*
- A *"para el censo y impuestos de la casa, para vacunar más, tiene que venir él"*

Esta conversación, refleja de manera clara las construcciones sobre la representación familiar, para la toma de decisiones en asuntos vinculados con lo municipal, donde las autoridades manifiestan que los hombres deben asistir, esfera de la cual las mujeres son excluidas y discriminadas.

La explicación que dan las autoridades, corresponde a que avisar a estas mujeres es perder el tiempo, es algo insulso pues *no vienen y a qué van a venir*, aduciendo que no tienen motivos para asistir a las reuniones, sin embargo; habría que preguntarse como van a asistir si no se las convoca a participar?. La explicación de que estas reuniones corresponden a asuntos de hombres, viene a ser una excusa sin fundamento, ya que los puntos a tratar en esta reunión se referían a la vacunación de animales y el pago de impuestos.

La participación masculina en las reuniones se interpreta y entiende como normal, perpetuada por la costumbre, lo que lleva a jerarquizar la autoridad masculina es estas reuniones, instituyendo como legítima la presencia e intervención de los hombres en estas reuniones, lo que por consiguiente lleva instituir la exclusión implícita de las mujeres.

Una explicación que podría realizarse sobre la exclusión de las mujeres de estos espacios (municipal y sindical) corresponde a la existencia de dos esferas para hombres y mujeres, hipótesis basada en la teoría de la complementariedad igualitaria, esta explicación no es del todo convincente, pues no toma en cuenta la representación y el valor simbólico asignado a la intervención de hombres y mujeres en este espacio.

Si ponemos a consideración las diferencias que se asignan en cuanto al valor simbólico y prestigio social que se asignan a las prácticas femeninas y masculinas en la comunidad de Calamarca, esto lejos de corresponder a una complementariedad igualitaria evidencia la existencia de una dualidad jerarquizada. Que para este contexto valora y reconoce las prácticas y formas de hacer política vinculadas a lo estatal/masculino las que reciben un mayor reconocimiento simbólico.

El valor y reconocimiento asignado a los roles que cumplen hombres y mujeres no recibe un reconocimiento igualitario, sucede lo que Stronquist⁹ llama la generización de las prácticas sociales, esto se refiere, a que en la organización de las tareas institucionales se produce una división sexual del trabajo, donde se asigna a las mujeres aquellas tareas que llevan menor prestigio y reconocimiento, mientras que las actividades más valoradas y que tienen mayor prestigio son reservadas para los hombres. Esta valoración diferenciada se torna en desigualdad y por consiguiente en una exclusión de las mujeres de estas reuniones.

La consideración de estas reuniones como espacios de actividad política vinculadas con lo masculino, deriva de una larga tradición de relacionamiento y ocupación de los hombres en estas carteras de representación. Los cargos de Mallku, Jacha tata, Sullka mallku, siempre han sido ocupados por hombres, no existiendo antecedentes de que una mujer haya ocupado estos cargos, esto hace que la marginación y exclusión de las mujeres de estos cargos se entienda como normal y una costumbre.

9 En "Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos" Aurolinx Luykx 1997, MÁS ALLÁ DEL SILENCIO.

La exclusión de las mujeres de espacios del que hacer municipal y estatal se debe a que “Para el espacio comunitario indígena existiría también una disyunción, provocada por el hecho colonial, entre las dimensiones sagrada y profana del poder. Es como si el mundo se hubiera dividido en dos ámbitos yuxtapuestos: el poder diurno, *masculino*, secular criollo/colonial- al que pertenecían la el estado y la política-, y el poder nocturno (ch’amaka y todo lo asociado con la chámakpacha), sagrado, *Femenino*¹⁰, indígena que es el espacio donde la colectividad moral mantiene su vigencia moldeadora del comportamiento del individuo. En este sentido, la idea de “poder” tendría, desde el punto de vista indígena, también una articulación colonial, puesto que en los hechos, el poder diurno profano amoral (o inmoral) se coloca estructuralmente por encima del poder nocturno sagrado y moral. Razón adicional que explica el porque de la ambigüedad y disociación de las prácticas populares en torno a la esfera política” (Rivera 1993:102)

La disyunción y yuxtaposición de las prácticas políticas masculinas a las femeninas, es el reflejo de la estructura colonial, factor que muestra como se ha ido internalizando y aprendiendo a jerarquizar las tareas por género. Derivando en la devaluación de las mujeres, como sujetas que no tienen competencia para el espacio municipal. Esta situación se ha venido dando desde hace muchos años atrás, siendo el sustento objetivo sobre el se realiza una representación imaginaria que es el sustento simbólico, construcción que hace que los hombres y las mismas mujeres se excluyan de estos espacios. En este sentido se mantiene la exclusión de las mujeres de estos espacios, de una exclusión física se pasa a una exclusión simbólica.

En ausencia de los hombres, son las mujeres quienes asisten a estas reuniones, en muchos casos su presencia es superior en número a la de los hombres. En estas reuniones pese a darse una gran presencia femenina su participación e intervención es reducida más aún si los temas en discusión están dirigidos a las actividades municipales o sindicales. Las mujeres no toman la palabra, los discursos e intervenciones son hegemonizados por los hombres, es en este espacio en el que los hombres gozan de un reconocimiento desde su condición de hombres, como los más llamados para poder participar y ocupar estos cargos. El siguiente discurso expresa esta separación de espacios por género.

P.A “Las mujeres habla como nosotros, que podemos hacer de las costumbres, de eso también hablan, pero no los hombres nomás piden trabajo en la alcaldía, las mujeres casi no va, nosotros nomás andamos”.

La actividad política hacia la alcaldía requiere un cierto formalismo-procedimientos, envío de cartas, viajes, trámites para la solicitud de obras al municipio, estas tareas son desarrolladas por hombres. La representación política ante el municipio, exige el manejo y acceso a formas y maneras de hacer política institucionalizadas por el Estado y el municipio. Son los hombres, los que en el desarrollo histórico que aconteció tuvieron una mayor vinculación con los códigos occidentales institucionalizados para una forma de hacer política en el espacio estatal. La escuela, el cuartel y las relaciones de trabajo, son los mecanismos que facilitaron y prepararon a los comunarios para su incursión en espacios políticos del mundo mestizo. Mientras las mujeres siempre sufrieron una discriminación y exclusión de espacios educativos lo que hace más difícil el manejo de prácticas políticas institucionalizadas por el Estado y el municipio.

La intervención de las mujeres en estas reuniones no goza de un reconocimiento igualitario, hecho manifestado en los discursos de hombres y mujeres, por lo general cuando una mujer toma la palabra y se expresa ante la comunidad surgen bromas o exigencias a su

10 La asimilación de esta disyunción del poder en dos esferas, la estatal y la indígena adquiere relevancia al extrapolar esta disyunción del poder vinculadas a prácticas y esferas de poder diferencias de género.

participación. Situación que en muchos casos hace que las mujeres se sientan avergonzadas y prefieren no tomar la palabra.

Los reclamos y críticas que generaron las mujeres a las autoridades del Cabildo muestran sus frutos en una presencia femenina, sin embargo, pese a existir presencia femenina, las estructuras de sentido internalizadas por autoridades municipales invisibilizan a las mujeres, de una marginación física se pasa se pasa a una forma de exclusión simbólica. La invisibilización de las mujeres cuando ingresan a estas reuniones, pudo observarse claramente en el suceso que aconteció.

En una reunión convocada por funcionarios de la alcaldía, donde se pretendía desarrollar un curso de capacitación sobre la implementación de la Ley de Participación Popular, (dicha reunión estaba programada para las 7 de la noche, el espacio en el que se iba a desarrollar era la casa del mallku), a las 8 de la noche en ella se encontraban el sullka mallku y el jacha tata sólo dos hombres de la comunidad, por el contrario existía una mayor presencia femenina, pues asistieron todas las autoridades femeninas del Cabildo las que alcanzaban a un número de 9 y también cinco comunarias. Aquí, acontecimiento algo paradójico, al ver a sólo cuatro varones, los coordinadores del curso quedaron en suspender la reunión, pues indicaron que no había gente para empezar la reunión. Esta situación corresponde a una invisibilización de las mujeres. Hablamos de invisibilización, pues todo nos lleva a suponer que no había pretexto para suspender la reunión ya que está no estaba dirigida a la comunidad en su conjunto sino a las autoridades integrantes del Cabildo hombres y mujeres y aunque había presencia numerosa de mujeres éstas no fueron valoradas como personas con las que se podía empezar el curso.

Lo paradójico es ver, como personas que se supone están capacitadas en promover políticas de equidad de género e incentivar la participación de las mujeres en espacios de poder local, no tomaron en cuenta la presencia femenina y decidieron suspender la reunión, bajo el argumento de que no había gente. Sin embargo, la realización del seminario en la siguiente fecha lastimosamente no contó con un mayor número de personas, sino que la asistencia fue más reducida 5 hombres y 4 mujeres, entonces la cantidad de personas no fue en realidad el argumento válido para suspender la reunión, sino esta decisión se tomó en relación con el reconocimiento y valor asignado a las personas de acuerdo a su género.

Esta decisión se da en torno a la cualificación de la presencia de los/as sujetos/as, esta se debe a una generización de las prácticas, habilitando e inhabilitando a ciertos sujetos y sujetas a legitimar sus intervenciones en ciertos espacios.

Esto encuentra correspondencia con el reconocimiento y valor simbólico asignado a las actividades desarrolladas por hombres y mujeres, dualidad que reconoce y asigna mayor prestigio a los hombres para participar en esta reunión. La creencia de que los hombres son los más aptos para intervenir en estas reuniones (capacitados para la actividad política), representación que reconoce ciertas habilidades y roles para cada género, por lo tanto, a pesar de una presencia cuantitativamente inferior se legitima la realización de la reunión por una representación simbólica de que existen personas que pueden participar en ella.

“A NOSOTRAS NO HACEN VALER, NO ESCUCHA” Voces femeninas voces no escuchadas.

La presencia de las mujeres en las reuniones sindicales o comunitarias en las que se tocan temas referidos al trabajo municipal, desarrollo del Plan Operativo Anual y otros, en estas reuniones las mujeres participan como espectadoras pasivas no interviniendo en las discusiones. Si en alguna ocasión las mujeres intervienen lo hacen siguiente forma, no esperan que se les de la palabra, se quedan sentadas en el sitio donde se ubican las muje-

res, este sitio generalmente es el sector oeste y los hombres en el sector este del patio o Cabildo. Sus intervenciones se realizan en aymará y o un castellano mezclado con aymará, hablan de manera rápida casi sin hacer pausa en las palabras, Las palabras son apoyadas con ademanes, moviendo las manos como queriendo apoyar lo que dicen con el lenguaje corporal, y se las nota un poco nerviosas, en su generalidad hablan un corto tiempo no más de 2 minutos.

“Que hable como hombre, que se pare” son las frases que causan risas e interrumpen a las mujeres cuando toman la palabra en estas reuniones, estas bromas son las que ponen nerviosas a las mujeres cuando expresan sus opiniones, esta corresponde a una exigencia a manera de broma, siendo una construcción o representación de lo que se aprendido en el cuartel como la manera de hablar correctamente, aunque esto nada tenga que ver con lo que se dice, sino más bien con lo que se considera una postura correcta de hablar para un espacio institucionalizado como el militar.

Que se pongan de pie las mujeres para hablar es un de las exigencias que se presenta a manera de broma, ellas al no obedecer a estas exigencias son objeto de burla, en muchos casos pasan una situación bochornosa aquellas que participan por primera vez, esto es manifestado por algunas mujeres como un cierto *“tengo miedo de hablar, se ríen también”* las bromas, e interrupciones son una evidencia de que la atención en las reuniones no es igual a cuando hablan los hombres. A la existencia de bromas se suma una sordera desarrollada por los hombres en el Cabildo, aunque exista la intervención de las mujeres en estas reuniones las conversaciones continúan entre los hombres, no prestando atención a lo que dicen las mujeres.

No hacen valer lo (que digo), a los hombres nomás escuchan para que preguntan

Este es un claro testimonio que lo que siente una comunaria cuando toman la palabra refiriéndose a temas municipales o políticos, si bien ellas gracias reclamos y protestas llegan a intervenir y participar en las reuniones, se puede observar que su voz no es reconocida como legítima para este espacio. Ellas pueden hablar y realizar sus reclamos, pero no son oídas, el valor simbólico asignado a las mujeres puede equiparse a la de un borracho, se les permite hablar pero de ninguna manera su voz es escuchada, y más aún ellas no pueden influir en la toma de decisiones, ellas sienten que no son escuchadas, actitud ante la que prefieren quedarse calladas.

Los hombres al ingresar al colegio y cuarteles están expuestos a formas de expresión cultural occidentalizadas que se expresan en la cultura mestiza y chola, en la que los valores y prácticas culturales tratan de integrarlo a una cultura nacional. “A su vez el aparato militar estatal es un conducto importante para llevar hacia las comunidades indígenas las influencias culturales urbanas, el lenguaje y las actitudes sexistas que corresponden a estas”¹¹.

En actividades del Cabildo relacionadas con lo municipal las mujeres quedan excluidas y marginadas. Bajo la apariencia de una equidad en la participación que toma como referente lo físico, se pasa a una exclusión simbólica. Pues las comunarias no son reconocidas como sujetas plenas para poder participar en la toma de decisiones. La presencia de las autoridades del Cabildo hombres y mujeres en pareja se realiza en actividades festivas para la población así también en los desfiles cívicos y la entrega de obras, en estos eventos la presencia de las mujeres se limita a una presencia formal, mientras los hombres tienen una actividad protagonista, ellos son los que realizan los discursos de agradecimiento y reconocimiento en nombre de la comunidad a las autoridades municipales y ministros que asisten a la población.

La actividad política también corresponde a una construcción diferenciada, para cada género, la vinculación de sujetos y sujetas con ciertos espacios podría plantear su corres-

11 Lo cantan antes de ingresar a las aulas. Luiky, 1997:193.

pondencia y reconocimiento legítimo en torno a cierto espacio, nos referimos a lo socialmente acordado o representación dominante de lo que constituye la práctica política. En este sentido se instituye como legítimo aquella participación correspondiente a la forma y práctica del imaginario masculino de hacer política, se constituye e instituye la jerarquía masculina en este espacio, lo que nos muestra, como los hombres en su actuación optan por realizar una carrera política en sentido de vinculación permanente o mostrarse conocedores del manejo del capital político.

Los hombres intervienen con una postura más formal, tratan de mostrar el manejo y conocimiento de los códigos de la política estatal, esto se hace visible en la forma de hablar, se ponen de pie, en postura de firme, en sus discursos por lo general usan el castellano, y al ser reconocidos como sujetos cuya competencia corresponde a esta forma de hacer política, ellos se esfuerzan por desarrollar la capacidad oratoria y el dominio del lenguaje, haciendo en lo posible que sus intervenciones sean más largas como muestra de prestigio, y sea reconocido por el dominio de los códigos de racionalidad del que hacer político en este espacio.

El uso del lenguaje y el manejo verbal en las reuniones muestran diferencias que según Astvalson 1997, corresponden a los imaginarios de género tanto para hombres y para mujeres, se atribuye que el poder de la palabra es una capacidad asignada a los hombres, capacidad derivada de las deidades masculinas a los que se consideran sus antepasados.

El poder de la palabra deriva de una relación de parentesco simbólico con las achachilas o dioses masculinos, el desarrollo del poder de la palabra como capacidad masculina, implica un proceso de compromiso asignado, es por eso, que los hombres se esfuerzan por desarrollar las capacidades oratorias. Esta disyunción de la práctica política expresada en las formas y maneras de participar en las reuniones, lleva a reconocer la persistencia y la existencia de esferas de actividad política, donde la esfera femenina es devaluada y depreciada por la cultura dominante, la cual considera legítima para este espacio la práctica política masculina, impulsada por los modelos sindical y estatal.

En estas reuniones y/o acontecimientos, la presencia de las autoridades femeninas del Cabildo se manifiesta desde la *colaboración*: “*nosotros ayudamos*”. Ellas participan de tareas de preparación de arcos, merienda y alimentos para que puedan compartir con las autoridades, asimismo participan en el recibimiento a las autoridades. Sin embargo, estas tareas desarrolladas por ellas, gozan de menor prestigio con relación a las actividades asignadas a los hombres.

Fiestas y rituales: esfera de participación política femenina, práctica política de contenido e intersubjetivo

“las relaciones sociales entre hombres y mujeres y la representación de estas relaciones, sea como complementarias o jerárquicas, se refieren esencialmente a nociones locales de poder y autoridad” (Harvey 1987:11). Por esto, una aproximación que recupere las percepciones de las mujeres en cuanto a su participación en el Cabildo, lleva a considerar sus roles y actividades al interior de esta institución. En el transcurso del trabajo de campo, donde se asistió a las reuniones y otras actividades desarrolladas en el Cabildo, se identificó la participación de las mujeres en un espacio (contempla varias actividades) distinto al de los hombres. En la esfera interna COMUNITARIA (la fiesta) las mujeres realizan una actividad distinta a la de los hombres, es donde la participación de las mujeres es protagónica y considerada importante, las comunarias adquieren el prestigio correspondiente por sus roles y funciones asignadas de acuerdo a su identidad de género.

Comunarios/as de Calamarca consideran el desarrollo de las fiestas como un elemento importante en la legitimación del poder y la autoridad al interior de la comunidad. Así la fiesta en la comunidad es el espacio público.

¿Cómo se identifico este espacio de acción femenina?

En las reuniones que se desarrollan en el Cabildo, existe una gran diferencia en cuanto a la participación de hombres y mujeres, las actividades desarrolladas por las autoridades del Cabildo expresan una representación dual de las actividades políticas. En esta aproximación se identifican dos formas de interacción política y actividad política. La primera en relación con el mundo q'ara mestizo cara externa, caracterizada por las relaciones de la comunidad con instituciones como la alcaldía, la prefectura, los sindicatos y los partidos políticos. La segunda establece la acción y participación política para y en la comunidad, espacio interno de acción política comunitaria, (Rituales, festividades, ayunos y relaciones de reciprocidad, articuladas como mecanismos de control comunitario y social).

Lucila Criales menciona un desdoblamiento del espacio público y privado en dos esferas una interna y la otra externa, desdoblamiento que se produce en un centro de residentes, "cabe pues, en este caso, hablar de una cara externa y otra cara interna en este centro provinciano aymara, dadas las relaciones hostiles en que se desarrollaban las relaciones entre criollos urbanos y migrantes aymaras acentuadas más en el caso de las mujeres.... Encontramos entonces un desdoblamiento de la división público/privado en las que se cruzan jerarquías étnicas con las de género. La cara externa, pública del centro donde las residentes se cuidan de mostrar a sus mujeres se desarrolla en el ámbito de la ciudad. Allí ellas están doblemente relegadas: por mujeres y por cholas...pero en el pueblo de origen esta relación se invierte; es en la fiesta actividad pública por excelencia donde las mujeres asumen papel protagónico y reafirman las identidades de las que se sienten avergonzadas en la ciudad" (Criales 1994:45).

Situación parecida puede apreciarse en la actividad política del Cabildo, la división en dos esferas una interna y otra externa, espacios en los que la actividad pública corresponde a dos concepciones distintas. Así también las funciones que se desarrollan tienen otro sentido y función.

La división que se realiza de dos espacios de acción y participación política en el Cabildo, esta en función de un análisis sobre la participación y reconocimiento social que adquieren hombres y mujeres en contextos particulares, espacios donde se ponen en práctica una serie de valores concepciones e ideologías, por tanto aquí conviene proponer la actividad política como aquello que corresponde a la "lucha por enunciación legítima del mundo" y "toma de decisiones dirigidas a lograr el bienestar común" (Bourdieu).

La existencia diferenciada de roles y funciones por género, tiene relevancia en el sentido de que cada espacio de acción y participación política implica la intervención de actoras/es sociales particulares. Los hombres y mujeres al realizar estas funciones y roles son conscientes del prestigio y valor simbólico que otorga el grupo social, donde cada actividad es legitimada por los hombres/mujeres tomando en cuenta las diferencias de género.

Esta diferenciación de roles y funciones en las autoridades del Cabildo hace que no exista contradicción en la división de las actividades por género, evitando que se generen confrontaciones y conflictos en las actividades asignadas a hombres y mujeres, por ejemplo, el espacio de participación política reconocida por el estado, otorga mayor reconocimiento y prestigio a formas y prácticas de actividad política de occidente, práctica política que ha sido desarrollada por los hombres, y más aún por los grupos mestizos en su vinculación a la actividad sindical y de partidos políticos; por tanto ellos también tienen mayores posibilidades de ascenso en esta práctica política.

La Hegemonía y dominio masculino en este espacio externo (vinculación con el estado) se vive como universal, internalización lograda mediante una larga huella histórica de actividad política vinculada con la participación masculina; es en este contexto mestizo donde el hacer y quehacer político se considera como una actividad de hombres y para

hombres, las mujeres no se sienten competentes para intervenir en este espacio, lo que lleva a desarrollar una exclusión y discriminación de las mujeres no consciente, sino a partir de un habitus político, por consiguiente el imaginario o soporte simbólico lleva a entender como una actividad masculina; espacio en el que la participación de las mujeres es asignada a tareas que gozan un menor prestigio y reconocimiento social.

“La diferencia entre la participación masculina y femenina es algo similar a la descrita por Phillips (1972) halló que los alumnos indígenas elegían participar verbalmente sólo dentro de aquellas estructuras que cumplieran las condiciones sociales para la participación verbal dentro de su cultura moderna. Extrapolando los hallazgos podemos especular que quizás las alumnas aymaras estén menos dispuestas a participar verbalmente en situaciones de habla que no son estructuradas como aquellas en que participan las mujeres dentro de las comunidades aymaras. En una investigación anterior en una comunidad bilingüe aymara-castellano (Luyky 1989) encontré diferencias marcadas entre el habla femenina masculina, en áreas como la elección de códigos y la alteración entre los mismos, el uso de prestamos castellanos la norma de interacción y los estilos de discurso, especialmente en situaciones de discurso público, observé, que por el hecho de que *los aportes verbales de las mujeres no demostraban los parámetros discursivos más asociados con esta función generalmente no fueron reconocidos* (las cursivas son mías) como partes integrales de dicho discurso, consecuentemente las mujeres fueron percibidas como menos participativas y con una influencia mínima sobre las cuentas, aunque en realidad su participación muchas veces fue definitiva. En general parecería que los estilos lingüísticos más característicos de los hombres corresponderían con el habla más valorada en la comunidad” (Luyky, 1997:209).

Las concepciones y discursos por género llevan a reconocer en ellas y los mismos hombres una esfera distinta para ambos, haciendo que se legitime y se considere la cara externa, como el escenario abierto a la actividad política de hombres o espacio de negociación política para los hombres. Las condicionantes culturales hacen que las mismas mujeres se excluyan o deleguen funciones a los hombres, por considerar que no gozan de conocimiento y competencia para la participación en estos espacios. Esta esfera o espacio corresponde a una estructura política específica reconocida y contextualizada para la actividad masculina, en este espacio la participación de las mujeres no goza de legitimidad y prestigio ingresando en situación de desventaja.

Sólo ver y reconocer la actividad política desde lo legitimado por el estado o mundo occidental (representación política), omite la especificidad y diversidad de las mujeres como sujetos sociales. La actividad política identificada con el modelo de occidente, lleva a reconocer o simplemente centrarnos en prácticas políticas reconocidas desde lo masculino, actividades que imponen una relación con el Estado, desde este modelo la actividad política se identifica con lo masculino, reconociendo sólo a los hombres como sujetos de actividad política.

Esta es una mirada reduccionista que no permite vislumbrar formas y maneras de ejercicio político desde lo femenino y la diversidad cultural. La existencia de un modelo de desarrollo y ejercicio político desde occidente, como una búsqueda de equidad para hombres y para mujeres, puede llevar a omitir y encubrir formas de actividad política desarrollada por las mujeres, desconociendo la identidad femenina. Esto nos llevaría a mirar y entender la política como actividad masculina, situación que lleva a devaluar la participación femenina porque se la considera desde una mirada masculina. Hablar de equidad tratando de igualar la participación de las mujeres a hombres equivale a masculinizar la participación de las mujeres y omitir su especificidad de género, esta lectura tiene como efecto la exclusión de las mujeres del que hacer político a través de la omisión de su

identidad de género. Fijar la atención y buscar la participación política de las mujeres como una igualdad hacia los hombres es realizar una lectura machista del ejercicio político y de actividad política. (Arnold, 1997).

En las actividades que se desarrolla en el Cabildo las festividades y rituales son prácticas de gran importancia en el cumplimiento del cargo de autoridades, esto sobre todo considerando que las poblaciones andinas tienen una organización del poder y autoridad articulada en torno a representaciones simbólicas del paisaje animado, la pachamama, los poderes de los cerros (Harvey, 1987).

El asumir cargos en el Cabildo esta relacionado con una práctica política que busque el beneficio de la comunidad. Así las actividades agrícolas tienen mucha importancia para el sustento de la comunidad. Se cree que el rendimiento y la producción agrícola depende del pago y las ofrendas que hagan las autoridades a la pachamama, un buen año de producción es una de las responsabilidades del Cabildo, para esto la celebración de fiestas (challas, ayunos, misas) se deben realizar de una manera correcta, ya que esto beneficia a la comunidad.

S. "En el cargo la producción es lo que tiene que ser bien, sino nos critican, cuando hay producción es buen año, no dicen nada para eso hay que challar, de eso las mujer no puede faltar las fiestas, ellas saben hacer no puede faltar siempre sino nos va mal, de eso nos dicen" (S. R.).

La fiesta ocupa un lugar destacado en el ejercicio político de las autoridades del Cabildo y más en las mujeres, ya que ellas son las que organizan y consideran como una de sus tareas, las fiestas se equiparan a lo que serían las grandes obras en el ámbito masculino.

Las actividades políticas del Cabildo están dirigidas a buscar el mayor beneficio para la comunidad, tanto con lo externo, relación con el estado, como con lo interno las (la pachamama, las illas). En el ejercicio político de la cara interna, hacia la comunidad, las representaciones simbólicas, los rituales y las fiestas tienen gran importancia, actividades a las que las mujeres se dedican con mucho esmero.

El desarrollo de las actividades festivas son de gran importancia en la comunidad, las festividades celebradas en el Cabildo consolidan el ejercicio y la autoridad de hombres y mujeres hacia la comunidad.

O ¿que funciones cumplen las mujeres en el Cabildo?

P.A. "Habla como nosotros, que podemos hacer de las costumbres de eso también hablan, pero los hombres nomás piden trabajo en la alcaldía, las mujeres casi no va, nosotros nomás andamos" (15)

Este testimonio hace referencia de manera explícita la diferenciación de espacios, en lo que corresponde a lo masculino y lo femenino. La relación y diferenciación de espacios, esta en relación con las funciones y roles y diferenciados para cada género, en este sentido; La toma de decisiones en el espacio festivo corresponde a las mujeres, esta es una actividad política de gran importancia que corresponde al espacio público interno. Esta disyunción de la política, esta en directa relación con los significados y concepciones de lo que es el poder y la autoridad en la comunidad de Calamarca, pues en esta, como en varias comunidades de los Andes el ejercicio de la autoridad recae en la pareja y no sólo en los hombres, (Harvey, 1987; Harris, 1978 y Adsvolson, 1998).

"la falta de acceso a los puestos políticos (representación formal) no implica una ausencia paralela de actividad política por parte de las mujeres. Las más ricas controlaban grandes propiedades y redes políticas. Las más pobres coordinaban la resistencia comunal sacando ventaja de su invisibilidad a los ojos de la ley española para apoyar activamente creencias y prácticas que se encontraban en oposición a aquellas que los españoles trataban de imponer" (en Harvey, 1987: 6).

Esta dualidad en el ejercicio de autoridad, toma relevancia y practicidad en cuanto a espacios en los que se toman decisiones que corresponden a sujetos particulares. La planificación y organización de las fiestas son tareas que corresponden a la autoridad de las mujeres, en este ámbito las mujeres cobran protagonismo, pues se considera que una buena organización traerá el bienestar de la comunidad.

En la actualidad esta correspondencia y especialización de roles y funciones en dos esferas esta sufriendo un deterioro en cuanto a su desvalorización y reconocimiento social. Si bien son reconocidas las tareas y actividades festivas como espacios de decisión femeninas, estas son consideradas de menor importancia respecto a las tareas masculinas practicadas en la cara externa, sin embargo al interior de la comunidad tienen gran reconocimiento e importancia.

En las entrevistas que se realizaron sobre la participación de las mujeres en el Cabildo, se comentaba muy poco sobre las actividades vinculadas a la alcaldía, se indicaba, que las mujeres no sabían de esta actividad. Sin embargo, pudo apreciarse como ellas constantemente hacían referencia a las festividades, contexto en el que se desarrollan una serie de pautas y códigos culturales correspondientes con la reproducción de la comunidad. En las fiestas la participación femenina logra un reconocimiento y valoración social tanto de la comunidad como de ellas mismas.

E" si joven yo también ya e pasado todas las fiestas, todo siempre ya e cumplido, morenadas tarqueadas se hacer, a todos mis familiares me invito de eso mi fiesta grande y bien con harto bailarín e hecho, pasando plata e gastado, otros ni siquiera cumplen viejos y no pasan yo mas bien ey pasado, hay ratos tengo rabia porque tanta plata e gastado, porque no digan nomás también por eso se pasa, bailarines de aquí fletando traje achachis y morenos todo yo e fletado, para la banda también en dólares 250 se pagar, a la gente también hay que hacer comer, de lo que me vendo en La Paz cordero, con eso me gano, para platita es, de las ferias compro cordero y con mi esposo, a las 7 de la mañana ya estoy viniendo a venderme"(12').

La responsabilidad e importancia que tiene la fiesta en el ejercicio del cargo de autoridad, se manifiesta en como ellas se consideran personas responsables que ya cumplieron su servicio, es en esta actividad donde las mujeres pueden moverse y lograr la articulación de una serie de redes de reciprocidad, redes de parentesco y donde sacan a relucir el poder económico adquirido, lo que expresa el status y cierta capacidad de conocimiento y dominio del espacio mercantil u occidental. Así la fiesta es un ámbito de participación política contenido e ínter subjetiva, donde la ritualidad se realiza para lograr el bienestar común.

Es el espacio festivo en que las mujeres toman la decisión, respecto a las maneras y formas de organizar dichas actividades, la preparación y el interés que ellas ponen en la realización de la fiesta, se refleja en el tiempo y dinero invertido para el éxito de esta. El ahorro, así también, la planificación o solicitud de ayni es una tarea que se decide entre las mujeres, ellas determinan los arreglos y la forma de retribución que se otorgara cuando la otra persona asuma este cargo. La realización de una buena fiesta recibe el reconocimiento y prestigio otorgado a la mujer, reconocimiento que implica el prestigio de la familia, para el logro de esto se recurre a las relaciones de parentesco, los parientes, ayjados y compadres son los invitados a engrosar las filas de bailarines.

Para la organización de las fiestas las mujeres explotan el capital social acumulado (prestigio) articulan relaciones de reciprocidad entre parientes, compadres y amigos, las que se manifiestan en estrategias de cooperación como son el ayni.

La fiesta es una responsabilidad y tarea femenina, actividad que corresponde a las mujeres, actividad que logra reconocimiento y el prestigio que se hace extensivo a la pareja.

La participación de las mujeres en las fiestas es de gran importancia y adquiere un rol protagónico, en este espacio se desarrolla una gran inversión económica, decisión y administración manejada por las mujeres. La articulación de redes de solidaridad entre las mujeres expresa el surgimiento de estrategias de identidad género manifestados en forma de cooperación.

El espacio comunitario o el espacio interno del Cabildo para con la comunidad, donde existe actividades y roles en los que la participación de las mujeres es indispensable, por la importancia de las fiestas el papel de las mujeres adquiere gran valoración, su actuación es legítima, adquiriendo una posición elevada en la representación de las jerarquías de género,

La correspondencia que expresa este testimonio con lo que viene a llamarse el poder oculto o la esfera femenina¹², expresa como la construcción de sentido de los aymaras establece roles y espacios de responsabilidad definidos para cada género. La participación de las mujeres en espacios de la nueva cultura, vislumbra una exclusión de aspectos formales de la política, espacio en el que las mujeres no participan de manera protagónica.

En la fiesta las mujeres tienden a ser las que llevan el control discursivo y decisivo. Todas las mujeres participan de las conversaciones sugiriendo, cuando donde y como se deben realizar la fiesta, aquí las mujeres asumen un rol protagónico, mientras los hombres se quedan callados y no intervienen, en este contexto se invierten las relaciones de género, las mujeres asumen una jerarquía respecto a los hombres, los cuales participan desde la cooperación.

Las mujeres saben que su labor en lo que concierne a la preparación de la fiesta es indispensable para el cumplimiento del cargo, esta actitud hace que las mujeres refuercen sus roles y actividades. Desde la construcción de sentido que se tiene, respecto asumir un cargo las mujeres al igual que los hombres manifiestan haber *servido* a la comunidad, ellas indican "*yo soy dispensa*" esta frase es un claro reconocimiento y legitimación de la práctica política femenina, en la actividad festiva las mujeres asumen el control y la autoridad.

Por tanto a partir del hecho festivo las mujeres brindan el sustento subjetivo y simbólico, para la reproducción de las relaciones sociales y de reciprocidad al interior de la comunidad, activando la integración comunal y familiar, lo que se convierte en una práctica política diferente a la de occidente.

Conclusiones

La aproximación que realizamos respecto a la participación política de las mujeres en el Cabildo, vislumbra la existencia de dos esferas de participación política. Espacios en el que toman relevancia dos representaciones histórico sociales Comunitaria/Municipal, el desdoblamiento de lo público y lo privado en las dos caras del Cabildo, cara interna y cara externa, ámbitos en los que se exigen formas particulares de hacer política.

Espacios en los que mujeres y hombres son protagonistas, desde actividades singulares como la fiesta, las mujeres brindan el sustento subjetivo y simbólico para la reproducción de relaciones sociales y de reciprocidad, elementos que construyen el sentido de comunidad y la persistencia de una forma particular de hacer política, de carácter inter-subjetivo o de contenido material. Representación que está siendo devaluada respecto a la práctica política occidental masculina que se limita a lo procedimental y formal.

Circunstancias concretas de participación y estrategias de verbales de diferenciadas se instituyen y son instituidos para estos dos espacios reconociendo las diferencias de género. Concluimos que las relaciones de género en el Cabildo corresponden a una dualidad jerarquizada pero dinámica, espacios en los que mujeres y hombres asumen una jerarquía valorando sus roles, en la construcción del poder y la autoridad desde paradigmas distintos.

12 Ver Harvey(1987), Criales (1994), Rivera (1997).

Bibliografía

ALBO, Xavier y CARTER William. *La comunidad aymara. Un mini estado en conflicto* 451- 494 En: **Raíces de América** E. Alianza Madrid.

AZCONA, Jesús. **Para comprender la antropología** .Verbo Divino. España.

ASTVALDUR, Asvaldsson. *LAS CABEZAS QUE HABLAN: autoridad, género y parentesco en una comunidad andina*. En: Comp. **Gente de carne y hueso las tramas de parentesco en los Andes** Comp. Denise Arnold. ILCA _IACE. La Paz.

CRIALES, Lucia. **Mujer y conflictos socioculturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz**. Aruwiwiri, La Paz.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas**, México Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

HARVEY, Penelope. 1987. **Género autoridad y competencia lingüística**. Participación política de la mujer en los pueblos Andinos. Perú I:E:P.

IZKO, Xavier. **Condores y mastacus**, UNESCO, La Paz, Bolivia.

LUIKX, Aroulyn. *Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos*. En: **mas allá del silencio**, Comp. Denise Arnold, La Paz, CIASE/ILCA.

RIVERA, Silvia. *La raíz: colonizadores y colonizados*. En: **vilencias encubiertas en bolivia**, Cords. Xavier Albo- Raúl Barrios.

Utilización ambiental y regímenes comunales en el altiplano boliviano: Una aportación en torno a los sistemas de *aynuqa* y de cargos de *uraqita*.

Junko Seto¹

Resumen

Tomando en cuenta el debate en torno a “la tragedia de los comunales”, con el fin de ahondar en la eficacia de los regímenes comunales en el contexto del uso sostenible del medioambiente, este estudio revisa los sistemas comunales de los aymaras en el altiplano de Bolivia, a partir de mis investigaciones de campo: Por una parte, barbecho sectorial colectivo (sistema de *aynuqa*), como un control comunal, que se realiza mediante la alternancia de cultivo (*aynuqa*)-descanso (*puruma*) y la rotación de cultivos, realizado con miras al uso eficiente y sostenible de la tierra. Por otra parte, el sistema de cargos político-religiosos, como un procedimiento para legitimar el derecho a la tierra (cargos de *uraqita*), sirve para delimitar el acceso a las tierras por parte de los comuneros, excluyendo a los forasteros. De esta manera, ambos sistemas constituyen una parte de los regímenes comunales de tierras.

En este trabajo, se presentan los datos detallados de mi investigación en los pueblos aymaras, desde el año 1997.

El “Orientalism” criticado por Said, E. [1978]² supone un modo de racismo, sobre todo, en las representaciones y descripciones. Occidente asigna representaciones negativas a Oriente -no Occidente-: irracionalidad, atraso, estancamiento etc. En dicha crítica, “el Oriente” no es una entidad geográfica, sino una construcción cultural del “otro” para establecer la identidad y superioridad del propio Occidente y justificar la dominación colonial.

Este modo de pensar considera los regímenes étnicos como inferiores, sin valorarlos. Sin embargo, los datos etnográficos acumulados en el mundo han señalado la eficacia de los reglamentos locales, elaborados por los pueblos, ajustados a sus condiciones medioambientales. En este trabajo vamos a revisar los regímenes comunales de las comunidades aymaras, en torno a la utilización ambiental, especialmente de la tierra, examinando su sentido y eficacia.

¿Tragedia de los recursos comunales?

“La tragedia de los comunales (the tragedy of the commons)³”, argumentada por Hardin, G. [1968] fue refutada, con el papel de los regímenes locales que controlan los recursos comunales⁴. “La tragedia...” es la tesis de que el recurso comunal resulta ineludiblemente sobre explotado y degradado, debido a que cada uno persigue su máximo interés; con lo que Hardin advirtió que era necesario imponer el control gubernamental o la privatización. Esta tesis ha sido aprovechada para justificar los proyectos de desarrollo de la autoridad vertical que ignoran las instituciones locales [Berkes, F. et al. 1989: 92]. Sin embargo, los datos sobre las circunstancias de los recursos comunales, acumulados en el mundo durante

1 Universidad de Salamanca (Programa de doctorado Antropología de Iberoamérica), miembro de la JASCA (Japanese Society of Cultural Anthropology).

2 Se sabe que el “Orientalism” por Said, E. es uno de los motivos más importantes del giro postmoderno. Apoyándose en el concepto de discurso propuesto por Foucault, Said expuso la circunstancia política del desequilibrio del poder en la representación entre los que escriben y los que son objeto de lo escrito [vid. Ota 1993].

3 Una de las ediciones en castellano lo tradujo como “La tragedia de los espacios colectivos” (1989 México: Fondo de Cultura Económica). Sin embargo, la palabra *commons* entraña una connotación muy amplia, no solamente el espacio. Hardin también menciona el agua, aire, etc. Por lo tanto, adopto “comunales” como la traducción tradicional, según la recomendación del Dr. Eloy Gómez Pellón (Universidad de Cantabria). Asimismo, escribo “recursos comunales” como sinónimo de “comunales (commons)” en este trabajo.

4 vid. Berkes F. et al. [1989], Feeny, D. et al. [1990].

más de veinte años, no han verificado esta tesis. De esta manera, Berkes F. et al. [1989] concluyeron que el uso sostenible de los comunales era posible, a través de los regímenes comunales, que excluyen a los forasteros y limitan el uso interno.

En el presente trabajo, con el objeto de desentrañar los regímenes comunales de la tierra, a partir de mi trabajo de campo realizado desde el año 1997, vamos a revisar dos sistemas comunales en comunidades aymaras⁵, situadas en el altiplano de Bolivia: Sistema de *aynuqa* (barbecho sectorial colectivo) y Sistema de cargos político-religiosos de *uraqita* (cargos obligados por la tierra).

Antes de entrar en materia, vamos a ver brevemente el estudio de Murra J. sobre la utilización ambiental en Los Andes centrales, para tener un panorama en torno al tema de este trabajo.

Estudio de utilización ambiental en Los Andes centrales

No cabe duda que el concepto de control vertical propuesto por Murra, J. [1972] ha impulsado el desarrollo de estudios sobre utilización ambiental en Los Andes centrales. Esta región, ubicada a baja latitud, abarca diversos pisos ecológicos consecutivos dentro de una extensión limitada. Aprovechando esta característica, la población puede utilizar variados ecosistemas y microclimas. Murra descubrió esta manera de utilización ambiental, el control de “archipiélagos” verticales propio de los pueblos andinos, a través de los informes de las visitas a mediados del siglo XVI⁶.

Los trabajos de Murra han estimulado investigaciones sobre la utilización ambiental andina en diversos aspectos. Entre ellos, el sistema de barbecho sectorial concierne al control comunal de los recursos y tierras. Vamos a revisar el sistema en las comunidades aymaras a continuación.

Sistema de barbecho sectorial: Sistema de *aynuqa*

En cada comunidad aymara, los terrenos generalmente se dividen en tres áreas, de acuerdo con el uso fundamental [Carter & Albó 1988:465-8]: 1. los terrenos no cultivables de uso común, parte integrante de la comunidad⁷; 2. los terrenos más individualizados junto a cada vivienda principal, y 3. los terrenos de uso agrícola individual, pero bajo control comunal de rotación de cultivos y descanso-pastoreo. En los dos últimos, está establecido el derecho individual sobre el terreno. El área 2 es terreno de uso libre. Se puede cultivar o construir viviendas, dependiendo totalmente de la decisión particular.

El área 3 también es terreno de uso individual, pero toda la comunidad utiliza las tierras de forma sincronizada: rotación de cultivo-barbecho durante varios años y calendario agrario anual. En este sistema de barbecho sectorial, se cultivan papas (patatas) en el primer año de cultivo, sin excepción, después de varios años de barbecho. Desde el segundo año en adelante, se cultivan principalmente cereales hasta que empieza la etapa siguiente de barbecho. En el altiplano del departamento de La Paz, se denomina este terreno, en cultivo o cultivable: *aynuqa*⁸, y en barbecho (fase no cultivable): *puruma*. El *puruma* se utiliza como un pastizal común, para libre pastoreo de los integrantes de la comunidad.

5 El *aymara* es el tercer idioma originario más hablado en el continente de América del Sur. Se habla principalmente en Bolivia, Perú y Chile, con un total de dos millones largos de hablantes, la mayoría de los cuales reside en el occidente central de Bolivia (1.7 millones aproximadamente). [Albó 2002:108].

6 Por ejemplo, el gran reino Lupaca (100.000 a 150.000 habitantes), uno de los reinos aymaras de la ribera del lago Titicaca en el altiplano, mantenía su autonomía después de las conquistas tanto por los incas como por los españoles. Los núcleos del reino, más de 3800 metros de altura era la zona central de cultivo (principalmente tubérculos) y pastoreo de más de 80.000 camélidos (llamas y alpacas). También tenían oasis en la costa del Pacífico, cultivaban su algodón y maíz, recolectaban guano y productos marinos. A la vez, en la selva de la ladera oriental, también tenía “islas” para cultivar cacaos y explotaban bosques.

7 Áreas marginales, tierras rocosas incultivables, iglesia, colegio, etc.

8 En otras regiones, *manta*, *laymi*, *manda chacra*, etc.

Distribución y origen del sistema de aynua

En este texto, se denomina el mencionado sistema de barbecho sectorial colectivo “sistema de aynua”. Según han reseñado Orlove et.al [1996], los sistemas de aynua reportados se distribuyen desde el centro de Perú hasta el oeste de Bolivia, y a altitudes comprendidas entre los 2400 y 4200 m⁹ (más arriba se usa exclusivamente para pastoreo de ganado), la mitad por encima de los 3800m, donde se sobrepasa la altitud límite del cultivo de maíz [Orlove et. al. 1996:96-7].

El sistema se supone que se remonta a la época pre-colonial, dado que los textos de los cronistas y del visitador Garci Diez [1567]¹⁰ mencionan unas prácticas de cultivo que guardan parecido con el sistema de aynua. Sin embargo, no se observa prueba decisiva, ante todo, de la existencia del **sistema colectivo** en la época prehispánica. Además, en Europa también se hallaban modelos similares al sistema de aynua, como la rotación trienal de cultivos (Three Field System), desde la Edad Media y existían en España en la época de la Conquista¹¹. Por lo tanto, no tenemos una conclusión definitiva sobre el origen del sistema.

El sentido del sistema de aynua

La mayor parte del sistema de aynua se halla en el área en el cual se cultivan papas de secano; esta área en Los Andes centrales es conocida por su suelo infértil, poco productivo, debido a la baja temperatura, larga temporada de sequía, oscilación variada de temperatura diaria y pendiente del terreno que causa pérdida de la fertilidad del suelo. Por lo tanto, este sistema supone una adaptación a la dificultad del frágil ecosistema.

No obstante, la explicación corriente del sentido del barbecho, como “reconstrucción de la fertilidad del suelo” no es suficiente. Varias investigaciones del aynua no han verificado la eficacia del descanso del suelo en sí mismo, para reconstruir la fertilidad¹². Por ejemplo, los resultados de análisis de la fertilidad en el suelo sugieren que el descanso herbáceo no es suficiente para recuperar la fertilidad. Es imprescindible el abono, como la deyección de ganado, que se trae de los corrales donde se acumula el excremento. Con ello, se fertiliza la tierra al comienzo del primer año de aynua, para el cultivo de papas. Además, el cultivo de tubérculos agota la fertilidad, mientras que los cultivos consecutivos del grano no afectan tanto al suelo. Más bien, ciertas especies de leguminosas enriquecen el suelo aportando nitrógeno. De hecho, en el terreno de uso libre, he visto que no es excepcional sembrar sin descanso, alternando cultivos. Por otra parte, los nematodos¹³, los parásitos más dañinos en el cultivo de papas, disminuyen considerablemente por un intervalo suficiente entre dos cultivos de papas. Es decir, el descanso no es necesario para reducir estos parásitos. Más bien, el cultivo de quinua reduce la población de nematodos eficazmente [Orlove et.al. 1996:103-108]. Podemos añadir que, en los últimos años, he observado casos de daños en las papas, causados por el parásito, en cierta parte de la aynua, a pesar de que había mantenido de 6 a 7 años de descanso. Vemos que la fumigación ha ido formando una parte del proceso del cultivo de papas.

De todo ello, se sigue que el sistema de aynua no se organiza meramente para la reconstrucción de la fertilidad del suelo, ni la eliminación de parásitos. Según me explicaron

9 En regiones donde las precipitaciones van de 500 a más de 1100mm por año. Mediana de número de años de cultivo: 3 años (máximo: 4, mínimo: 1); la del barbecho: 5 años (máximo: 13, mínimo: 1). Mediana de número de sectores: 7 (máximo: 15, mínimo: 2) [Orlove et al. 1996:96-7].

10 Diez de San Miguel 1567 [1964:36] indica que en la ribera meridional del lago Titicaca, los indios “tienen muchas tierras para sembrar las comidas que en esta provincia se dan y para que descansen cuatro años porque esto tienen por orden”.

11 Fernández, J. (1981) The call to the commons: The evolution of the commons in Asturias (Spain) since the mid-eighteenth century, decline and recommitment. *The Social Science research Council conference on institutionalized forms of reciprocity and cooperation in rural Europe*, Oxford University, ms. [Fuentes: Orlove, B. et al. 1996[1992]].

12 vid. Orlove et al. 1996:103-111.

13 *Globodera rostochiensis* y *G.pallida*.

los campesinos, el objetivo principal del sistema de *aynuqa* es asegurar un pastizal extenso, en el cual puedan pastorear su ganado sin preocupación por entrar en tierra sembrada.

Ciertamente, salvo esta ventaja, no se observa gran diferencia entre el sistema colectivo de *aynuqa* y la simple rotación individual de cultivos. Por lo tanto, es indudable que **uno de los sentidos más sustanciales del sistema de *aynuqa* es, reunir tierras sembradas en un todo, con el fin de tener un pastizal común extenso, formando un régimen comunal.**

Esto manifiesta también, la interdependencia entre agricultura y ganadería. Desde la época prehispánica, la agricultura en Los Andes centrales ha sido inseparable de la ganadería de los camélidos (llamas y alpacas) [vid. Yamamoto 1985]. Hoy en día, en el altiplano, los camélidos, que requieren pastizales inmensos, han sido reemplazados en importancia por animales occidentales (ovinos, bovinos, etc.). Pese a ello, la interdependencia entre cultivos y ganado sigue siendo evidente. En primer lugar, mientras el excremento del ganado es imprescindible para el cultivo de tubérculos, el sistema de *aynuqa* asegura un gran pastizal para el ganado. Esta complementariedad ecológica implica la defensa del suelo de la erosión y permite su uso sostenible. Asimismo, desde el segundo año en adelante en la mayor parte del terreno de *aynuqa*, se cultiva cebada, principalmente para el ganado. Ante todo, es necesario dar cebada a los bovinos, como forraje, cuando los hacen formar la yunta para arar el campo.

Por todo lo mencionado, **el sistema de *aynuqa* es un régimen comunal que permite el uso eficiente y sostenible de la tierra.** Por otra parte, de acuerdo con lo que mis informantes me indicaron, el otro sentido sustancial del sistema de *aynuqa* es elevar la eficiencia de los rituales agrícolas. Es decir, gracias a que reúnen tierras sembradas en un todo, los rituales ofrecidos a las deidades locales, las que presiden los éxitos agrícolas, también se pueden realizar en conjunto.

Sistema de *aynuqa* en mi campo de investigación

En esta sección, vamos a presentar los casos concretos del sistema de *aynuqa* de dos comunidades aymaras. Detallaremos principalmente datos sobre los que se ha informado poco, o son desconocidos.

La Fig. 1 muestra el sistema de *aynuqa* en la Comunidad Chuquñuma¹⁴, de acuerdo con el uso y las divisiones: llano y ladera. La Fig. 2 indica el sistema de *aynuqa* en la comunidad Colquencha¹⁵, de acuerdo con el patrón del uso en 10 sectores (A a J) durante varios años, aplicable a llanos y laderas.

En ambas comunidades, el terreno para *aynuqa* se divide en dos zonas ecológicas: ladera (*parki*) y llano (*pampa*). En las laderas, se cultivan papas de la categoría de *qhini*, y en el llano, la de *luk'i*¹⁶. Cada categoría de papas abarca decenas de variedades. Según los cultivadores, las dos categorías se distinguen, en general, de acuerdo con las siguientes características (existen casos excepcionales de esta generalización): *Qhini*: papas harinosas y sabrosas, que tienen muchos “ojos”, se consumen sin deshidratación. *Luk'i*: papas aguanosas que tienen el sabor fuerte y menos “ojos”, para que se transformen en *ch'uñu* y *tunta*, a través del proceso de deshidratación, para conservar a largo plazo¹⁷.

14 Chuquñuma es una comunidad de la Provincia Ingavi, Departamento de La Paz. Población: 322 (129 hogares) [INE 2002], viven de manera dispersa.

15 Colquencha es el centro del *Ayllu* Colquencha (consta de tres pueblos) y, a la vez, la capital del Municipio Colquencha. Se sitúa en la Provincia Aroma, Departamento de La Paz. Población: 2791 (1017 hogares), población total del *ayllu*: 5950 [INE 2002]. El *ayllu* actual de Colquencha es una unidad regional que comparte una parte de terreno y rituales.

16 *Qhini* : *Solanum. Stenotomum* (2x), *S. Phureja* (2x), *S. Ajanhuiri* (2x), *S. Tuberosum* subsp. *Andigena* (4x), *S. Tuberosum*; *Luk'i* : *Solanum. Juzepczukii* (3x), *S. Curtilobum* (5x) [vid. Yamamoto 1987]. *Qhini* se describe como “papa dulce” y *Luk'i* como “papa amarga” con frecuencia.

17 Primero, se extienden papas recién cosechadas al campo, para que se congelen por la helada que cae por las noches en la época de cosecha (mayo-junio). Luego, se deshidratan, pisándolas y resecándolas (*ch'uñu*), o remojuándolas un tiempo y secándolas (*tunta*).

La categoría de *luk'i*, se cultiva en una zona muy limitada del centro y sur de Los Andes centrales, alrededor del Lago Titicaca. Aunque son tóxicas, conteniendo doble solanin (sustancia venenosa) que la categoría de *qhini*, tiene resistencia al frío y la helada y, a través de dicho proceso, se puede eliminar la toxicidad y conservar durante más de diez años [vid. Yamamoto 1987]. En el altiplano, la altura del llano (3800m) es más baja que la de la ladera (4000 a 4200), pese a ello, la temperatura del llano es más baja y se cultivan papas de *luk'i* en el llano, en ambas comunidades.

Los patrones del uso del terreno de *aynuqa*: alternancia de cultivo (*aynuqa*)-descanso (*puruma*) y rotación de cultivos, también son los mismos en ambas comunidades. En el primer año de *aynuqa*, se cultivan papas (u otras especies de tubérculos), que requieren más fertilidad y, a la vez, tienen la importancia de ser el alimento principal. Desde el segundo año hasta el tercero o cuarto, se cultivan cereales o tubérculos secundarios etc., y finalmente se dejan descansar de 6 a 7 años.

El procedimiento de siembra de los tubérculos se denomina “*sata*”: arar, sembrar los tubérculos y abonar. Sólo en el segundo año se puede repetir (*Kutirpu*). Aparte de la *sata*, otra manera de siembra se denomina *phawa*: sembrar cereales esparciendo, sin abono y, posteriormente, se remueve la tierra (acaballonar) por la yunta o el tractor en su caso, para cubrir los granos. Se cultivan de la manera *phawa*, los cereales occidentales como trigo, cebada, avena y los andinos como quinua, cañawa. Clasificación de las formas de labranza en estos dos procedimientos de siembra está difundida en el altiplano [vid. Berg 2005:24]. En Colquencha, se denomina las siembras del tercer y cuarto año de *aynuqa*, *tultu* y *achachi tultu*, respectivamente (ambas se realizan por el procedimiento *phawa*). También se me informó que el quinto año de *aynuqa* se denomina *sankalla*, como el caso de que siembran “los pobres” (los que no tienen suficiente terreno). Por otro lado, la tierra que no está sembrada, aunque es *aynuqa*, se denomina *tususki*.

El cambio del sistema de *aynuqa*

Se han reportado casos de reducción del número de años del sistema de *aynuqa*, desintegración o abandono del sistema, debido a la presión demográfica, cambio del sistema económico y otros. Como resultado de la caída del sistema, se reporta también, la reducción de la producción y el empeoramiento del suelo [Godoy 1984].

En efecto, existe cierta cantidad de comunidades que no tienen el sistema. No obstante, es difícil afirmar que todas ellas derivan hacia el desastre ecológico. Pese a ello, como hemos visto, este sistema colectivo, que supuestamente data de la época prehispánica supone que ha sido favorable para el uso sostenible de la tierra.

Pues bien, ¿cómo se coordina o administra el sistema de *aynuqa*? A través del sistema de Cargos.

Sistema de Cargos de Uraqita

En los pueblos aymaras, se denominan “cargos” a los puestos o funciones de las autoridades comunales. Los cargos se asignan al comunero de forma rotativa, por mandatos de un año y se mencionan “*uraqita*” (por la tierra o por el terreno)¹⁸. Es decir, los que poseen terrenos o tienen previsto heredarlos, deben cumplir los cargos, aunque residan fuera de la comunidad, en la ciudad u otros lugares alejados. En función de esta característica, vamos a revisar el sistema de cargos a continuación.

¹⁸ *Uraqi* significa suelo, tierra, terreno, territorio, etc. *ta* es, en este caso, el sufijo de Causal de objeto. Por lo tanto, *Uraqita* significa por el terreno [Layme 1993:257,279].

Los sistemas de cargos en Mesoamérica y la tesis de la economía de prestigio

El desarrollo del estudio del sistema de cargos político-religiosos se realizó durante el apogeo del funcionalismo, principalmente en los estudios mesoamericanos. En esta época se asentó la tesis de la llamada “economía de prestigio (prestige economy)”, que atribuye a la obtención de prestigio el motivo de desempeñar los cargo [e.g. Cancian 1965]. Los estudios funcionalistas, incluida esta tesis, han sido criticados posteriormente, desde diversos puntos de vista [e.g. Smith 1977, Chance & Taylor 1985].

En el fondo de la tesis de la economía de prestigio, se hallaba una “irracionalidad” en el cumplimiento de los cargos [Yoshida 1990] que acarrearán pérdidas excesivas de dinero y tiempo. Las tesis, no solamente del prestigio positivo, sino también de la sanción negativa, son exploradas como *rationalis*, con el fin de explicar la tal irracionalidad.

Los sistemas de cargos en Los Andes y utilización ambiental

Por el contrario, el cumplimiento de los cargos aymaras tiene un objetivo concreto y práctico: legitimar el derecho a la tierra, como vemos en el presente estudio. En este sentido, el sistema de cargos es racional. No obstante, también los estudios andinos sobre el sistema de cargos han sido propensos a la aplicación de la tesis de la economía de prestigio [e.g. Carter 1964:31-42]. De modo que la relación entre cargos y tenencia de tierras ha sido casi desatendida. En los últimos años, Hurtado [2005:265] propone que las formas principales de acceso a los cargos son: voluntarios por la devoción, turnos forzosos y presión social; y, siguiendo al funcionalismo, revisa los antecedentes de los estudios andinos del sistema de cargos, pero no se refiere a la relación con la tenencia de tierras.

Pese a ello, algunos estudios sobre utilización ambiental de la región andina han prestado atención a los cargos comunales. Mayer, estudiando los pueblos quechuas peruanos, interpreta el cumplimiento de cargos como un servicio recíproco que obliga a los comuneros, a cambio del cual “la comunidad garantiza al comunero posesión, usufructo y derecho de herencia de tierras” y “acceso libre a recursos” (pastos, leña, minerales, agua, etc.) [Mayer 1974:55-61].

Por otro lado, en Bolivia, no pocos autores se han referido a que los cargos son obligatorios para los que poseen tierras, en los pueblos aymaras y quechuas¹⁹. Vamos a revisar los cargos en las comunidades aymaras, en relación con este punto: los cargos se obligan por la tenencia de tierras individuales, con su usufructo exclusivo.

Sistema de tierras de comunidades aymaras, en términos generales

La comunidad indígena y sus tierras comunes han sido cuestión de discusión desde el siglo XVI²⁰. A partir de la independencia (1825), se ha tratado de introducir el sistema moderno de tierras. Primero, Simón Bolívar promulgó el decreto de desvinculación de 8 de abril (1824), no obstante, se vio obligado a suspenderlo. Las políticas posteriores sobre tierras han seguido los mismos pasos, basculando entre el reconocimiento y la negación de la comunidad indígena y su tierra común. No se ha realizado el ideal del liberalismo: el fomento del agricultor propietario a través de la privatización de tierras comunales, creando un libre mercado de tierras. Más bien, la abolición de la comunidad originaria causó la expansión y proliferación de las haciendas y la transformación de los comuneros en colonos. Superar esta situación fue la meta de la Reforma Agraria (1953), que reconoció la combinación de posesión individual y propiedad colectiva, de acuerdo con la tradición comunitaria [Hernáiz & Pacheco 2000: 194].

Habiendo sufrido el cambio vertiginoso de la política de tierras, en Bolivia, las comunidades originarias han sobrevivido hasta hoy, incluso ex-haciendas volvieron a conformar

19 Buechler 1980:47-223, Rasnake 1988:81, Spedding & Llanos 1999:52-3, 103, Fernández 2000: 85, 130, Ticona & Albó 1997:71.

20 Sobre la historia en torno a la tierra común, véase Hernáiz & Pacheco 2000.

comunidades, incluidos los cargos [Carter & Albó 1988:455-486]. Aunque la situación actual del registro de tierras no es homogénea entre las comunidades, tengan o no tengan el título de propiedad, los comuneros poseen sus terrenos con el derecho del usufructo exclusivo.

Sin embargo, los conceptos del derecho local no son los mismos que los del derecho de propiedad de tierras del sistema moderno occidental. Es decir, aunque se tenga el título, no se puede ceder y vender el terreno a un extraño, sin el consenso de la comunidad. En el terreno para *aynuqa*, el uso también está bajo control comunal, como hemos visto. Además, si se cometen infracciones graves, o se dejan de cumplir las normas de la comunidad, “pueden ser expulsados, perdiendo todo derecho al pedazo de tierra del que el título individual de reforma agraria parecía reconocerles plenos propietarios” [Carter & Albó 1988: 465]. Así las tierras en este régimen comunal conllevan dos caracteres: común e individual, simultáneamente. A continuación, vamos a revisar la relación entre los sistemas de tierras y cargos, en mi campo de investigación.

Los cargos en términos generales

Chuquiñuma

El terreno de la Comunidad Chuquiñuma se midió tras la Reforma Agraria, pues, se puede registrar inclusive el terreno para *aynuqa*. Sin embargo, en el momento de disposición, requiere el reconocimiento comunal y en principio, no se puede vender a los forasteros. Asimismo, aunque se adopta, en parte, el sistema moderno de tierras, los comuneros reclaman su derecho de tierras, basándose en el sistema de cargos, como derecho consuetudinario, salvo raras excepciones. Según un lugareño, Sr. D. L., si algún comunero ignora la norma de cargos comunales, aun cultivando sólo en su propio terreno, seguramente le exigen que desempeñe cargos, aún más, no le permiten utilizar el pastizal común, puesto que aunque quiera pastorear su ganado sólo en su propiedad, es difícil acceder sin pisar terrenos ajenos, pues es imposible lograrlo.

La Fig.3 indica el sistema de cargos de esta comunidad. En general, los comuneros empiezan el proceso de cargos al casarse, y lo cumplen en pareja. La Fig.4 indica el proceso general de cargos que un matrimonio desempeña en su vida. En esta comunidad, las tierras se transfieren incluso a las hijas, por lo tanto, no es raro que el novio forastero vaya a vivir en la comunidad. Más aún, existe un caso en que el forastero se integró comprando terrenos. En cualquier caso, los que tienen terrenos deben cumplir cargos comunales.

Colquencha

El terreno del *Ayllu* Colquencha es “proindiviso”, categoría que se remonta a la época colonial. Ciertamente, los terrenos individuales no han sido medidos ni siquiera tras la Reforma Agraria. Pese a ello, el derecho individual de tierras está establecido y por lo general, se transfieren de forma patrilineal. El territorio de esta comunidad contiene tres zonas ecológicas: además de ladera y llano, donde se ejecuta el sistema de *aynuqa*, hay una zona más alta (4200-4500m). Sólo los que poseen grandes extensiones de terreno en esta zona tienen llamas, además de rebaños de ovejas y otros animales occidentales.

En el caso de Colquencha, no existen cédulas de los terrenos individuales. Pese a ello, se transmite una lista de los clanes que constituyen el *Ayllu* Colquencha. En esta lista se incluyen los nombres de comuneros pertenecientes a los clanes citados, divididos en dos categorías: originarios y agregados²¹. Hoy en día se explica que las dos categorías difieren

21 Son categorías que se observan en catastros y padrones desde la época colonial. El importe de tributo de originarios eran casi dos veces más que el de agregados. Según Albó [1997: 76], “Los originarios son aquellos que se suponen descendientes directos de las antiguas familias fundadoras del ayllu” y “mantienen acceso a una mayor superficie de tierra”, y los agregados son “los que llegaron después tal vez, por migración o matrimonio”.

sólo en el tamaño de terreno que los componentes poseen: los del originario tienen terreno grande, y los del agregado tienen terreno de menos tamaño. Asimismo, se observa cierta diferencia en el proceso de cargos entre dos categorías. No obstante, las dos categorías no son estratos sociales. Las mujeres se integran en el clan del esposo, y es común que se produzcan matrimonios entre miembros de las dos categorías.

Como se ha mencionado arriba, el derecho de terrenos individuales está establecido, incluido los del *aynuqa* y de la zona alta para pastoreo. Aunque no hay plano, los comuneros conocen los terrenos respectivos: saben quién es el dueño del terreno y hasta dónde le pertenece. Los componentes de la comunidad deben ser sólo los que pertenecen a los clanes registrados en la lista citada arriba, y pueden gozar del derecho de posesión y herencia de tierras. No se permite añadir nuevos clanes en la lista. Además el caso de integración de esposos forasteros en esta comunidad es muy excepcional porque, en general, se transmite el terreno de forma patrilineal.

En este pueblo también el derecho de tierras se reconoce a través del cumplimiento de cargos, siendo el único respaldo consuetudinario. La Fig.5 indica el sistema de cargos de Colquencha. La Fig.6 indica el proceso de cargos desempeñados por el Sr. E. Y., que concluyó los cargos requeridos en esta comunidad.

Según los ancianos originarios, el sistema de transferencia de tierras en Colquencha es como sigue: Los terrenos del *ayllu* se transfieren de forma patrilineal. A los que heredan terreno se les reconoce su derecho a través del cumplimiento de cargos. Las mujeres, sin hacer distinción del origen, se integran en el clan de su esposo, de acuerdo con las categorías de originario/agregado. La esposa debe desempeñar los cargos con su marido, para heredar el terreno de él. Los esposos forasteros no pueden integrarse en el pueblo, porque no tienen terreno.

Aunque esta explicación tenga coherencia, se supone que pueden tener lugar varias situaciones excepcionales, como en los casos de hijo natural o si nacen solo hijas, etc. En efecto, la transferencia de tierras se practica con flexibilidad. Sirva como ejemplo lo que me explicó una mujer, proveniente del clan originario del pueblo contiguo en el mismo *ayllu*, casada con un comunero (agregado) de Colquencha. Según ella, el terreno de su esposo es pequeño, de modo que están cultivando tierras de la madre de ella, heredándolo (sus padres son del mismo pueblo). Ella y su esposo están cumpliendo cargos tanto de Colquencha como del pueblo contiguo, simultáneamente.

El sistema comunal de tierras no está codificado y hay contradicciones entre las explicaciones de los comuneros. Pese a ello, **coinciden unánimemente en que es imprescindible cumplir cargos para que se reconozca el derecho de tenencia y uso de tierras. Es decir, el cumplimiento de cargos es un procedimiento para legitimar el derecho de tierras.**

La clasificación y el rol y de los cargos comunales

La organización de los cargos no es homogénea entre las comunidades, reflejando tradiciones y/o circunstancias anteriores de la Reforma Agraria (ex-hacienda o comunidad indígena). Sin embargo, ex-haciendas también han reconstituido la comunidad y la organización comunal de cargos de forma rotativa [Carter & Albó 1988: 486]. La organización desempeña simultáneamente la función del sindicato campesino (Sindicato Agrario) que se estableció en el momento de la Reforma Agraria, para concertar las negociaciones exteriores.

El mandato de los puestos de cargos es de un año. Se desempeñan los cargos sin remuneración, más bien, requieren cierto gasto, para invitar a los comuneros a comer. Por lo general los matrimonios jóvenes, que al casarse adquieren la posesión de un terreno, empiezan por los cargos menores y pasan gradualmente a los cargos de mayor responsabilidad.

En los dos pueblos de mi investigación, se observan los puestos obligatorios que todas las familias deben pasar y los no obligatorios. En este trabajo, designo “cargos obligatorios” a los primeros (• de Fig. 3 y Fig. 5), y a los segundos, “cargos opcionales”. Cada matrimonio pasa todos los cargos obligatorios y algunos opcionales, para cumplir el proceso de cargos.

En Colquencha, dos puestos, *Preste* y *Pasante* están fuera de los deberes de cargos (no son cargos en sentido estricto), pero pueden sustituir a los cargos no obligatorios. Los designo “cargos sustitutivos”. La clasificación de obligatorio, opcional y sustitutivo es sólo por conveniencia, y puede ser discutible. Por ejemplo, no siempre coinciden todos los comuneros en cuáles son los cargos obligatorios. Por lo tanto, considero como cargos obligatorios, a los que requieren alguna sustitución, en el caso de que no los cumplan. Por ejemplo, en Colquencha, los que no practican el cargo de *coronel*, pueden sustituirlo por animales de sacrificio de algún ritual comunal.

En Chuquínuma, algunos que viven en la ciudad y tienen dificultad para practicar cargos, piden a otros comuneros sustitutos remunerados. Asimismo, en ambos pueblos, ha habido casos de reemplazo de cargos por una construcción pública (puente, casa de profesores...) y también hay casos frecuentes de reemplazo familiar, como los padres que sustituyen cargos de sus hijos que viven lejos, y viceversa.

Los roles de los cargos pueden ser de dos tipos: roles administrativos (coordinación de asuntos comunales y negociaciones exteriores), y roles rituales, cuya mayor parte es religiosa. En cuanto a los roles rituales, las autoridades comunales como cargos deben asistir y desempeñar un papel importante, que incluye la danza, en los rituales o fiestas, ofreciendo licores a las deidades locales).

Entre los cargos, es el *kamana* el que está especializado en vigilar el *aynuqa*, para la protección de productos agrícolas, desde la siembra hasta la cosecha. Una de sus misiones más importantes es, mediante los rituales tradicionales, proteger los productos contra el granizo que arrasa las cosechas, aparte de vigilar la invasión de animales. En Colquencha, tienen como tabú afeitarse los *kamanas* hasta que termine su misión (2 de mayo), representando un ejemplo de la magia imitativa de Sir Frazer, J.G..

Cargo de uraqita

Hemos revisado los cargos de *uraqita*, el procedimiento para legitimar el derecho de tierras. Podemos añadir que, según los comuneros, la responsabilidad de los cargos se debe corresponder con el tamaño de los terrenos. En Colquencha, sólo los originarios, que tienen más terreno, toman el cargo del líder de la comunidad (*Jach'a Mallku*)²². En Chuquínuma, se da el caso de que la posesión de un gran terreno origina la duplicación del proceso de cargos.

Los cargos guardan proporción con la superficie del terreno poseído y se parecen al impuesto de tierras. A diferencia del impuesto monetario, los cargos requieren participación intensa en la comunidad; en la cual deben residir y practicar las costumbres tradicionales, al menos cuando ocupan puestos de cargos. En consecuencia, **el sistema de cargos por sí mismo sirve para delimitar el acceso a las tierras de la comunidad por parte de los comuneros, excluyendo a los forasteros.**

Hay otra diferencia con el impuesto monetario, que los cargos conciernen a las tierras en sí mismas: Por ejemplo, las autoridades supervisan el sistema de *aynuqa*. En la tierra de *aynuqa*, realizan varios rituales (rezos, sacrificios, etc.). En especial, los *kamanas* son encargados de las tierras sembradas, para asegurar buena cosecha. Si bien existen comunidades que no tienen *aynuqa*, sus autoridades realizan similares rituales agrícolas. Por ejemplo, el

22 Se reporta que hay pueblos aymaras en que sólo los originarios pasan todo el proceso de cargos hasta los más onerosos y prestigiosos, mientras que los agregados sólo alcanzan el nivel medio del proceso de cargos [Ticona & Albó 1997: 76].

pueblo contiguo de Chuquiñuma, Hilata Arriba no tiene el sistema de *aynuqa*. Pese a ello, los cargos realizan *ayuno* (rezos por el ayuno) varias veces anualmente, para asegurar la fertilidad de las tierras en la comunidad. Estos datos sugieren que los cargos son responsables de las tierras y sus productos de la comunidad, con lo que se obligan los cargos como *uraqita* (por la tierra)²³.

Conclusión

Los sistemas de *aynuqa* y cargos de *uraqita*: Regímenes comunales de la tierra

Como hemos visto, el sistema de *aynuqa* supone el control comunal que permite uso sostenible y eficiente de las tierras, y difiere de la simple rotación o barbecho individual. Por otra parte, el sistema de cargos de *uraqita* legitima el acceso a las tierras de los comuneros, y a la vez, excluye a los forasteros. De esta manera, ambos sistemas constituyen una parte de los regímenes comunales de tierras.

Ciertamente, no podemos saber si tendrá lugar un desastre ecológico en el caso de que se pierdan estos sistemas. Pese a ello, tampoco es fácil negar los efectos positivos de estos sistemas en favor de la utilización sostenible de la tierra.

En este trabajo he presentado los datos etnográficos de los sistemas locales de la tierra. Tener conocimiento de ellos supone un paso sustancial para examinar la eficacia de los regímenes locales, transmitidos a lo largo del tiempo en el mundo de la vida comunal, arraigados en la sociedad local, que merece la pena revalorizar.

Fig.1 Uso de tierra para *aynuqa* en Chuquiñuma: En un sector de llano y ladera respectivamente (Se basa en las informaciones principalmente del Sr. L. D.)

divisiones año	llano (<i>pampa</i>)	ladera (<i>parki</i>)
1 <i>aynuqa</i>	papa(<i>luk'i</i>)*	papa(<i>qhini</i>)**
2 <i>aynuqa</i>	cereales andinos(quinua, cañawa), cereales occidentales (avena, cebada etc.) papa consecutiva (<i>kutirpu</i>)	haba, trigo, tubérculos secundarios (oca, isaña, ulluku) papa consecutiva (<i>kutirpu</i>) (quinua, cebada: inadecuadas)
3 <i>aynuqa</i>	cebada	trigo(cebada: inadecuada)
4 <i>aynuqa</i>	cebada	barbecho (pastizal colectivo)
5-10 puruma	barbecho (pastizal colectivo)	

Luk'i* : 2n=36 or 60, *Qhini* : 2n=24 or 48

Quinoa: *Chenopodium quinoa* cañawa: *Chenopodium pallidicaule* Aellen

Oca: *Oxalis tuberosa* Molina isaña: *Tropaeolum tuberosus*

Ulluku: *Ullucus tuberosus* Loz. [vid. Ochoa 2001(1990)]

23 Según me explicó una amiga de *Ayllu* Colquenchá, sobre la base de cargos de *uraqita*, "Porque tierra nos da de comer. Cargos son para cuidar terreno, no cuidamos, no comemos, por ello, obligatoriamente tenemos que pasar cargos de la tierra (por Domitila Huanca, 13 de marzo de 2003 en Machacamarcá)".

Agradecimiento: Este trabajo se basa en las investigaciones realizadas en los pueblos aymaras, desde mayo de 1997 hasta diciembre de 2007. Se debe al apoyo de numerosas personas: En Bolivia, lo he recibido tanto en los pueblos como en las ciudades, incluidas algunas que ya han fallecido. En Japón, la Fundación para Artes y Arqueología Takanashi (Tokio) y la Sociedad Japonesa de Ciencia (Sasakawa Scientific research Grant) me han brindado su valioso apoyo financiero, aparte de ayudas particulares por los profesores y amigos. En España también, he disfrutado de preciosos apoyos amistosos, sobre todo, mi tutor Dr. Eloy Gómez Pellón (Universidad de Cantabria) me ha animado a abordar este texto. Sinceramente expreso mi mayor agradecimiento a todos ellos y a los lectores.

Fig. 2 Uso de tierra para *aynuqa* en Colquencha (llano y ladera)
(Se basa en las informaciones principalmente del Sr. Y. E.)

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
2001	sata	-	-	-	-	-	-	(-)	tultu	phawa
2002	phawa	sata	-	-	-	-	-	-	(-)	tultu
2003	tultu	phawa	sata	-	-	-	-	-	-	(-)
2004	(-)	tultu	phawa	sata	-	-	-	-	-	-
2005	-	(-)	tultu	phawa	sata	-	-	-	-	-
2006	-	-	(-)	tultu	phawa	sata	-	-	-	-
2007	-	-	-	(-)	tultu	phawa	sata	-	-	-
2008	-	-	-	-	(-)	tultu	phawa	sata	-	-
2009	-	-	-	-	-	(-)	tultu	phawa	sata	-
2010	-	-	-	-	-	-	(-)	tultu	phawa	sata
2011	sata	-	-	-	-	-	-	(-)	tultu	phawa
2012	phawa	sata	-	-	-	-	-	-	(-)	tultu

*sata** (papa=patata): Primer año de *aynuqa*...tubérculos (papa, oca, isaña, ulluku)
Se cultiva principalmente en Llano: *luk'i*, (*pucuturu mama*), en ladera: *qhini* (*dulce mama*).

Los tubérculos secundarios (oca, isaña y ulluku) se cultivan sólo en ladera.

*phawa*** (esparcir): Segundo año de *aynuqa*...cereal (cebada, avena, trigo), quinua,
papa consecutiva(=*kutirpu****: si hay necesidad)

tultu: Tercer año de *aynuqa*...sólo cebada

(-): Cuarto año de *aynuqa* (*Achachi tultu*)...sólo cebada (si hay necesidad) o primer año de barbecho.

- : barbecho (*puruma*); Aunque el informante llama al primer año de *puruma* "pasto" porque abunda de pasto, en la tabla aparece reflejado como *puruma* para no complicar la interpretación de los datos.

**Sata* es un procedimiento de siembra arando el barbecho y luego, sembrar tubérculos abonando.

Phawa es otro procedimiento de siembra esparciendo granos sin abono en el campo, en el que ya han arado hasta el año anterior, y luego acaballanando por una yunta o tractor, para cubrir los granos con tierra.

**Se cultiva cebada, por lo general, en el Segundo año de *aynuqa* (*phawa*): siembra precoz para recoger granos, Tercer año de *aynuqa* (*tultu*): Siembra tardía, cosechar antes de que crezcan los granos, para forraje.

****kutirpu*: cultivo continuo de tubérculos (con arar y abonar).

Fig.3 Cargos de Chuquiñuma
A) Organización de Autoridades*
(Cargos Obligatorios)

Mallkus Originarios**	Sindicato Agrario
<i>Mallku</i>	General =Secretario General
<i>Sullka Mallku</i>	Secretario de Relación
<i>Sullka Mallku</i>	Secretario de Acta
<i>Jalja Mallku</i>	Justicia (Juez)
□ <i>Yati Kamani</i>	Alcalde Escolar (3 parejas)
	(Encargados Escolares)
Agricultor	Agricultor

Kamana (2 parejas) : Guardianes del campo de *aynuqa*.

Mayordomo (secretario de Iglesia) :

Encargados de la Iglesia Convirtió en cargo el año 2003.

B) Cargos de las Fiestas

Preste (2 parejas): Representantes de la Fiesta de Santa Cruz (3 de mayo).

Amijo Cabecilla (2 parejas): organizan las danzas con flautas de pan de la Fiesta de Santa Cruz.

Organizador: organizan la Fiesta de la Patria (2 parejas).

* Eligen los cargos autoridades por votación alrededor del 21 de junio (el llamado año nuevo *aymara*) y toman posesión en enero. El mandato es de un año. Por lo general, los hombres usan poncho rojo en público.

** A mediados de los años 1990, se dirigió, a aymarización de las designaciones de cargos autoridades (columna izquierda). Pese a ello, siguen vigentes las designaciones anteriores del Sindicato Agrario.

Fig.4 Proceso de cargos en Chuquínuma

1. *kamana*
2. Organizador de la Fiesta de la Patria
3. Preste
4. *Amijo* Cabecilla
5. Alcalde Escolar
6. Secretario de Acta (*Sullka Mallku*)
7. Secretario de Relación (*Sullka Mallku*)
8. Justicia o General

Cumplido de cargos: reconocido como *Pasado* o *Puchucado*, cualificado para ser *acompañante* (Instructor de Preste) y *Aqarapi* (líder de danzas con flauta de pan: sólo hombres)

Este esquema es del Proceso medio de cargos, de acuerdo con la información del Sr. L.,D.
No incluye el cargo de mayordomo, que recientemente convirtió en el cargo obligatorio.

Fig.5 Cargos de Colquench: (Cargos Obligatorios)
A) *K'uk'u*: Organización de Autoridades Originarias
(): denominación de mujer (esposa) []: nombre apelativo

Puestos	función	roles, características	día de relevo
Jach'a Mallku (T'alla Mama) Sullka Mallku (Sullka T'alla) Jach'a Parruku	Líder sublíder suplente de líderes	Líder: representante del <i>Ayllu</i> Colquench (el líder tiene que ser originario). En general, los hombres usan poncho negro.	24 de junio
Secretario de Justicia Jach'a Tata (Jach'a Mama) Sullka Justicia Jisk'a Justicia [Jisk'a Parruku]	Justicia vicejusticia interno de justicia	Solucionan problemas en <i>aynuqa</i> , juzgan delincuentes de robo, adulterio, etc.	1 de enero
Mayordomo (Santísimo) Obra	Secretario de Iglesia encargado de Iglesia (ujier)	Encargados de la Iglesia que se sitúa en la plaza principal del pueblo. Se encargan de acontecimientos en la Iglesia de manera práctica.	24 de junio
Coronel (Coronel Mama) Jach'a Coronel: 1 pareja Taypi coronel 1 pareja Coronel 2 parejas	Consta de 4 parejas	Los maestros que dirigen las danzas y los rituales propios transmitidos en el <i>ayllu</i> , de 6 diferentes clases, tocando 6 propios aerófonos respectivos.	Ascensión (a finales de mayo)
Kamana [Justicia de Campo] Cuando los llama, "Justicia (Justicia mama)"	Encargado de <i>aynuqa</i> (unos 11 parejas)	Guardianes de los productos agrícolas en el campo de <i>aynuqa</i> ., desde la siembra hasta la cosecha.	
Alcalde Escolar	Encargados Escolares	Custodia de escuelas. Invitan a los profesores, y organizan la Fiesta de la Patria	1 de enero (entrega de llaves)

Cargos encargados de la Iglesia de la colina (*Pata Iglesia, Gloria Pata*)

Jach'a Mallku Sullka Mallku Santísimo	líder Sublíder Encargado	Representantes de la Iglesia de la Colina. Secretario de la Iglesia de la Colina	Fiesta de la Exaltación
Postellón Posta [Jach'a Tata] Taypi Walija Chana Walija	Consta de 3 parejas también solteros	Suben a la colina para practicar el rezo de ayuno (para pedir la bendición y fertilidad del campo), cada jueves, por turnos. A cada pareja le toca una vez cada tres semanas.	14 de septiembre

B) Cargos de las Fiestas

- Mallku Mayor (cabeza de condor) organizan las danzas con flautas de pan (3 parejas para 3 fiestas de patrones/as respectivas)
- Mayora (cabeza femenina) organizan rituales y danzas en las 4 fiestas de patrones/as respectivas. Generalmente se toman a las mujeres solteras de edad madura o viudas.

C) Cargos Sustitutivos

puede sustituir los cargos (no obligatorios) si se desea, por estos:

- Preste Representante de las fiestas patrones/as (encargado de procesión etc.). 5 parejas para las 5 fiestas respectivas.
- Pasante Organizador de las danzas modernas acompañadas por bandas, para la Fiesta de la Asunción (Santa patrona mayor del pueblo)

Fig.6 El proceso de cargos del Sr. E.Y. (Colquencha)

- por 18 años .. Mallku Mayor
- por 19 años.. Alcalde Escolar
- por 20 años .. Sullka Mallku
- Para sustituir el cargo de coronel, construyó una casa para ofrecer vivienda a profesores.
- 64 años .. Jach'a Mallku (2000-2001)
- Ha hecho el cargo de kamana, varias veces*.

*En Colquencha, más de 10 kamanas existen anualmente, por lo que no pocos comuneros practican este cargo varias veces en su vida

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier. 2002. *Pueblos indios en la política. Cuadernos de Investigación* No. 55, La Paz: CIPCA.
- BERG, Hans van den. 2005. *La tierra no da así no más* (tercera edición), La Paz: Universidad de Católica Boliviana "San Pablo" (Número monográfico de Ciencia y Cultura N° 15-16)
- BERKES, F., Feeny, D., McCay, B.J. & Acheson, J.M. 1989. *The benefits of the commons*. *Nature* 340: 91-93.
- BUECHLER, Hans C. 1980. *The Masked Media : Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands.*, Mouton Publishers.
- CANCIAN, Frank. 1965. *Economics and prestige in a Maya community: The religious cargo system of Zinacantan*. Stanford University Press.
- CARTER, William E. 1964. *Aymara Communities and Bolivian Agrarian Reform*. University of Florida Press, University of Florida Monographs (Social Sciences No.24).
- CARTER, W. & ALBÓ, X. 1988. *La Comunidad Aymara: Un mini-estado en conflicto*. In *Raíces de America: El Mundo Aymara*. Albó, X.(ed.) pp.451-492, UNESCO.
- CHANCE, J. & TAYLOR, W. B. 1985. *Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil Religious Hierarchy*, *American Ethnologist* 12(1) :1-26.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci. 1964[1567]. *Visita hecha a la provincia de Chucuito en 1567*, Lima: Casa de la Cultura.
- FEENY, D., BERKES, F., MCCAY, B.J. & ACHESON, J.M. 1990. *The tragedy of the commons: twenty-two years later*. *Human Ecology* 18(1): 1-19.

- FERNÁNDEZ, O. Marcelo. 2000. **La Ley del Ayllu: Práctica de Jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras**. La Paz: PIEB.
- GODOY, Ricardo A. 1984. *Ecological degradation and agricultural intensification in the andean highlands*. **Human Ecology** 12: 359-383.
- GÓMEZ P., Eloy. *La lucha campesina como exponente del conflicto en las sociedades rurales de Latinoamérica, análisis de regularidades*. In **Conflicto y Cooperación**. Espina, B. (ed.) pp.63-82, Salamanca: Diputación de Salamanca.
- HARDIN, Garrett. 1968 *The tragedy of the commons*. **Science** 162:1243-1248.
- HERNÁIZ, I. & PACHECO, D. **La Ley INRA en el espejo de la historia: Dos siglos de Reformas Agrarias en Bolivia**. La Paz: Fundación TIERRA.
- HURTADO, Alejandro Diez. 2005. *Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones* In **Religiones Andinas**, Marzal M. M. (ed.), pp.253-286, Madrid: Editorial Trotta.
- INE. 2002. **Bases de Datos Censo Nacional de Población y Vivienda 2001**. La Paz.
- LAYME, Félix Pairumani. 1993. **Diccionario Castellano-Aimara**. La Paz: PRESENCIA.
- MAYER, Enrique. 1974. *Las reglas del juego en la reciprocidad andina*. In **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**. Albert & Mayer (eds.), pp.37-65, Perú Problema 12, IEP.
- MURRA, John V. 1975[1972]. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**, Lima: IEP.
- OCHOA, Carlos M. 2001[1990]. **Las Papas de Sudamérica: Bolivia**. La Paz: Plural Editores.
- ORLOVE, B., Godoy, R. & Morlon, P. 1996[1992]. *Sistemas de barbecho sectorial*. In **Comprender la agricultura campesina en Los Andes Centrales**. Morlon, P. (ed.) pp. 86-117, IFEA-CBC.
- OTA, Yoshinobu. 1993. *Anthropology and Postcolonial Criticism* in **Bulletin of the National Museum of Ethnology** 18(3).
- RASNAKE, Roger. 1988. **Domination and cultural resistance: authority and power among an Andean people**. Duke University Press.
- SAID, Edward. 1978. **Orientalism**. New York: Pantheon.
- SMITH, Waldemar R. 1977. **The fiesta system and economic change**, Columbia University Press.
- SPEDDING, A. & Llanos, D. 1999. **No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani**, La Paz. PIEB.
- TICONA, E. & ALBÓ, X. 1997. *La Lucha Por el Poder Comunal*. **Cuadernos de Investigación** No. 47, CIPCA.
- YAMAMOTO, Norio. 1985. *The ecological complementarity of agro-pastoralism: some comments* In Masuda, S. et al (eds.) **Andean Ecology and Civilization**, university of Tokyo Press: 85-99.
- _____. 1987. *Potato Processing: Learning from a Traditional Andean System*. In **The Social Science at CIP**, pp.160-172, Lima: International Potato Center.
- YOSHIDA, Shigeto. 1990 *Circulation and Stagnation of Cargo: A Perspective from non-Hierarchy in cargo systems*. **The Japanese Journal of Ethnology** 55 (2):172-192.

Memoria e identidad cultural: expresión y construcción de la ciudadanía intercultural en los pueblos misak, nasa e inga

Julián Cárdenas Árias¹

“La enseñanza de los abuelos es... pensar que tenemos que seguir siendo indígenas”

Víctor Jacanamijoy (líder y médico tradicional INGA)

Resumen

El proceso de reconstruir la identidad cultural, parte de evidenciar la memoria como el elemento dinamizador del reconocimiento personal, colectivo y cultural. En este sentido, el documento se basa en el reconocimiento cultural de los pueblos indígenas Misak, Nasa e Inga, a partir del análisis y reflexión de sus prácticas culturales fundamentadas en la memoria colectiva, pretendiendo evidenciar ésta como mecanismo de preservación dentro y fuera de los territorios ancestrales a los que pertenecen. Es así, como la identidad cultural sustentada en la memoria colectiva se constituye como referente político de las comunidades, es decir, los indígenas politizan la identidad cultural con la finalidad de preservar, mantener y ubicar su cultura en una sociedad mayoritaria y homogénea, lo que se denominaría “ciudadanía intercultural”.

La ponencia busca analizar los anteriores elementos, y a su vez, establecer como históricamente las políticas públicas emanadas por el gobierno han asumido al indígena en Colombia, a partir de las distintas posiciones de la memoria colectiva, de la identidad cultural y de la ciudadanía nacional por medio de la narración de tres líderes indígenas para así, depositar en las dinámicas sociales colombianas una herramienta en la vindicación de los pueblos indígenas colombianos.

Palabras claves

Memoria colectiva, identidad cultural, ciudadanía intercultural.

Las comunidades y su ubicación geográfica

La identidad cultural acoge un sentido de pertenencia a un pueblo o comunidad que se distingue por tener los mismos rasgos culturales, como valores, creencias y costumbres, aclarando que este concepto y que estos rasgos están condicionados por influencias exteriores, lo que determina que la identidad cultural no es un concepto estático, por el contrario, se recrea continuamente individual y colectivamente de acuerdo al momento histórico en que está inmerso el grupo social. En este sentido la identidad cultural no puede existir sin “la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro” determinando la pertenencia a una colectividad particular. Al referirse a una comunidad étnica, por lo general se vincula a un territorio, como es el caso de las tres comunidades indígenas analizadas: la Nam Misak o pueblo guambiano, la Nasa Kuv o pueblos paéz y el pueblo Inga

La primera está ubicada en la ladera occidental de la cordillera central sobre la subcuenca del río Piendamó, al oriente del departamento del Cauca, en el municipio de Silvia, con una extensión de 18.000 hectáreas, las cuales el 60% corresponden a sitios sagrados, constituida por los siguientes cabildos: Guambía, Kurachak, Bonanza, Piscitao, San Antonio, La María, Ovejas, Siberia, Munchique Tambo y Nuevo Amanecer. El resguardo analizado (Guambía)

¹ Bogotá, Colombia.

está ubicado al nororiente del municipio de Silvia en la vertiente occidental de la cordillera central; es una región lluviosa y fría con una altitud entre 2.500 y 3.500 sobre el nivel del mar, con una temperatura promedio de 12°C.

La segunda comunidad, los Nasa o paeces, ocuparon antiguamente el sur del Huila y la zona de Tierradentro (Cauca), su territorio tradicional; hoy se encuentran por todo el departamento del Cauca, sur del Tolima, Valle, Caquetá, Putumayo, Meta y Huila. Después de la avalancha de 1994, en Tierradentro, realizaron una diáspora masiva y disciplinada hacia nuevos hábitats.

La tercera comunidad, el pueblo Inga, ocupan el Alto Putumayo en poblaciones como Santiago, San Andrés, Colón, San Francisco, Sibundoy, no obstante esta comunidad ha sido víctima del desplazamiento, lo que los ha llevado a constituir cabildos en regiones como Mocoa, Caquetá, Amazonas, Bogotá, Arauca, Florencia y otros países como Venezuela, Panamá y Costa Rica.

Ubicada la posición geográfica de éstos pueblos, la identidad cultural y la memoria colectiva viene definida históricamente “a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como lengua, instrumento de comunicación, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, ésta es, los sistemas de valores y creencias (...) un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad” (Gonzalez Varas, 2000: 13).

Identidad cultural y memoria

La identidad cultural identificada en el cabildo indígena de Guambía, señala el deber y el derecho colectivo de fortalecer la autoridad ancestral Misak, por medio de mecanismos para que el pueblo “conozca, reconozca y practique” en la cotidianidad, el conocimiento ancestral del pueblo guambiano. Los mecanismos encargados de mantener la identidad cultural y la memoria Nam Misak se manifiesta en sus prácticas sociales, educativas, culturales, políticas y económicas de la siguiente manera:

- A través de la reconstrucción del plan de permanencia cultural Vida Misak, se busca por medio de las instituciones como los cabildos, la escuela y la familia, perpetuar “la historia del pueblo con las concepciones de vida, idioma, tradiciones orales, sistemas de escritura, mitos, leyendas y filosofías”².
- El ejercicio de autonomía y la autodeterminación se evidencia en la jurisdicción propia y especial, materializada en los cabildos y los resguardos, en donde la autoridad es representada por los Tatas, Taitas, Mamas y jóvenes escogidos por elección democrática. Las elecciones se desarrollan en asambleas, donde postulan las personas más representativas de la comunidad a los cargos de gobernador, vicegobernador, alcalde mayor y menor, alguaciles y secretarios; la mayor votación determina la nueva gobernación y a la plancha a la que está circunscrito en un periodo de un año, con el objetivo de trabajar por el bienestar del pueblo y de la cultura. Hombres y mujeres participan de las elecciones a partir de los 12 años en adelante, ya que le niño por su experiencia cultural, reconoce sus autoridades y participa activamente en la decisiones de su pueblo. Este ejercicio de “verdadera democracia” como lo establece Jesús María Aranda, educador perteneciente al cabildo de Guambía, se realiza en el mes de noviembre a la par de rituales como la visita a los muertos y la siembra de trigo³.
- La educación, que anteriormente se impartía únicamente en el hogar (alrededor del fogón) se traslada a la escuela, incorporando en los currículos y en las prácticas educativas la historia propia,

2 Plan de permanencia cultural o Vida Misak. Autorías ancestrales del pueblo Nam Misak, mandato de vida y permanencia Misak Misak. (Desde siempre y hasta siempre defenderemos lo que es nuestro, por que nos pertenece milenariamente); Piendamó, Cauca, Colombia, Territorio Guambiano; Septiembre 24 de 2005.

3 La visita a los muertos es una fiesta que conmemora el largo viaje de ellos. Es un festejo que tiene que ver con la vida, reencontrando por medio de la comida, las flautas, los tambores, la comunidad con sus difuntos.

el idioma misak como lengua materna⁴, el porte del vestido autóctono⁵ y las prácticas agrícolas tradicionales.

- Además, el fortalecimiento de la justicia guambiana; el restablecimiento de la economía agrícola, intensificando los cultivos de uyucu, habas, cebolla, oca, amagua, quinua, entre otros; a su vez, la construcción de estanques para la pesca y el procesamiento de la trucha; la capacitación sobre soberanía alimentaria y la propiedad intelectual sobre las plantas tradicionales⁶, son otros escenarios que constituyen elementos para mantener la identidad cultural.

Por su parte, la comunidad Nasa consolida sus procesos identitarios a partir de la construcción de un sistema educativo propio, confrontando el enfoque eurocentrista, en el sentido de no asumir el conocimiento de forma unívoca y disciplinarmente, sino por el contrario, desarrollar los procesos educativos que integren temáticas con enfoques autónomos orientados al horizonte indígena. De esta manera, el reto consiste en replantear las disciplinas a las exigencias de la comunidad, proponiendo cuatro ejes en los niveles básica y secundaria, como lo son: Territorio, naturaleza y comunidad; Organización social y política; Matemáticas y producción cotidiana; y Lenguaje y comunicación: potenciación de la lengua indígena. Ejemplo de lo anterior se evidencia en el horizonte pedagógico y político de la Escuela de Santa Cruz, ubicada en el resguardo del mismo nombre, donde a partir de un currículo abierto, se integran los principios de la interculturalidad, enfocados en el reconocimiento de:

- Territorio: que es lo que se tiene y que hay que defender.
- De la autonomía: la importancia de la familia, la escuela y la comunidad como medio para fortalecer los valores de la cultura indígena.
- Fortalecimiento político e ideológico: reconocer la memoria política del pueblo para posesionarla en las prácticas sociales e instaurar el conocimiento de los mecanismos legales y los del derecho propio para defender y perpetuar la cultura Nasa.

Al igual que la cultura Misak, los Nasa mantienen su identidad cultural y el ejercicio de la memoria de la siguiente manera:

“Como buenos agricultores, las relaciones con la tierra, las plantas y los animales ocupan un lugar central en su cultura y su cosmovisión. La costumbre de cultivar en distintos pisos térmicos se ha ampliado con la expansión del territorio: a los cultivos tradicionales del maíz, la papa y el frijol; ahora se añade el arroz y el café. En su mayoría están organizados como resguardos con sus cabildos –de la misma forma de la comunidad guambiana y la comunidad Inga–. Han sido líderes en la organización indígena de Colombia y participan en las estructuras municipales, departamentales e incluso nacionales, como el Congreso.

4 “Nam Misamerey Wan” (El idioma de los guambianos). Según las investigaciones, este idioma tiene su raíz en los chibchas. Cuentan con un alfabeto de 22 letras y seis vocales aproximadamente y su orden va relacionado con el proceso del origen del hombre

5 El vestuario es una parte fundamental de la identidad étnica. El hombre usa un reboso o “pall”, bufanda, ruana y un sombrero de fieltro. La mujer, usa el anaco o “lusik”, un reboso sobre la espalda a manera de capa y numerosas gargantillas en el cuello. Su vestido ha variado de acuerdo a su historia y evolución. El color negro de la ruana y el anaco representan la madre tierra. El azul del reboso representan el agua, donde conciben su origen. La elaboración del vestuario (ruanas, anacos, mochilas) es el principal oficio en la vida cotidiana de las mujeres guambianas. Ha sido un canal de reproducción de la propia cultura, pues en dicha actividad también participan las niñas, con el propósito de que desde pequeñas aprendan la fabricación de su propio anaco. Actualmente, se está trabajando en la elaboración y recuperación del sombrero pandereta. Los listados en colores de la ruana y el anaco representan la familia y la unidad; a bufanda de color rojo representa la sangre indígena; las gargantillas representan la familia y su cantidad es símbolo de la pureza de la cultura guambiana; el color del vestido para el matrimonio cambia, la mujeres usa el anaco blanco con listados de colores, reboso fucsia, además de utilizar el sombrero pandereta en forma de espiral que simboliza el pensamiento guambiano: el nacer, crecer y morir; el hombre usa la ruana blanca; el chumbe es una parte de su vestido utilizado para cargar a los niños, en el que se representan a los animales, plantas y figuras geométricas de la naturaleza. (Tomado de: Revista “Bienvenidos a Silvia, la Suiza de América”; La Colmena, [Silvia, Cauca]; 1999).

6 Las plantas ancestrales son manipuladas por el médico tradicional, que se convierte en el mediador entre el hombre guambiano y la naturaleza, “utiliza las plantas para curar enfermedades, aconsejando a la comunidad. También puede pronosticar al destino de las personas. Las plantas más utilizadas por los médicos tradicionales son: yacuma blanca y negra, Mislillo, Uribano, Alegría, Orejuela, Maíz capio, Caléndula, Yacuma de Castilla, Frailejón de páramo, Yerbabuena, Girasol de páramo, entre otras”. *Ibíd.*

La lucha por la tierra y su autonomía los ha caracterizado históricamente (La Gaitana, Juan Tama, Quintín Lame. . .). Su lengua, el NasaYuwe, es el idioma indígena con más hablantes en el país (más de 70.000). La cosmovisión y las creencias tradicionales están marcadas hoy por el Catolicismo popular o negadas de plano por el evangelismo. Los chamanes o médicos tradicionales (*thë'wala*) velan por la comunidad con el apoyo de los antiguos caciques, cuya fuerza habita las misteriosas lagunas del páramo⁷.

El pueblo Inga de su parte ha mantenido viva su identidad y ha conservado su memoria desde prácticas ancestrales como la toma de yagé, la danza, los tejidos como: el chumbe, el anaco, la baita y el llactu (vestido tradicional de la mujer Inga); el capisayo y la cusma (vestido tradicional del hombre Inga) posesión de la tierra y la relación del hombre indígena con ésta (tarpuy kausangapa), tal como lo señala Víctor Jacanamijoy "...todo se puede perder, pero la tierra es lo único que nadie se puede llevar, por eso hay que asegurar la tierra, incluso puede ser fuera del resguardo...". Para este líder indígena la memoria:

"...Es todo el conocimiento que ha portado nuestra gente, los ancianos, (...) Hay una cosa que yo aprendí en vida, en mi juventud, de 18 a 26 años mucho se hablo de ese tema, de recuperar y de valorar nuestras costumbres, nuestras tradiciones, pero eso se queda sólo en teoría en el discurso y corremos el riesgo de que se pierda, entonces una cosa bonita es que practiquemos, es la única forma de que la memoria de nuestros antepasados siga, por ejemplo cuando nuestros abuelos toman yagé, (...) cantan, es lo que llamamos takii, el canto como la música es una cosa importante para la salud, ayuda a distensionar el cuerpo, ayuda a armonizar nuestra mente, nuestro espíritu, (...) hay que coger el bombo, como la dulzaina, lo que para nuestros pueblos es la enseñanza de la memoria. (...) esto ha permitido que la música sea sinónimo de unidad".

La identidad cultural como elemento político de las comunidades indígenas, en la construcción de una ciudadanía intercultural

Al hacer referencia a la categoría señalada por Charles Hale, sobre la política de la identidad, ubica la identidad como recurso político en defensa de las particularidades de cualquier grupo étnico, y a partir de estas, la construcción de discursos, prácticas y acciones colectivas que proporcionan una ubicación especial dentro de una sociedad mayoritaria homogénea. El reconocimiento que hacen los pueblos indígenas sobre su identidad cultural y desde su memoria colectiva, están direccionadas a establecerlas como mecanismo político para preservar la cultura, dinamizar espacios y discursos que posibiliten la acción comunal, entre los cuales puede encontrarse la configuración de una "ciudadanía intercultural". Para indagar sobre esta noción en las comunidades Misak y Nasa, inicialmente se ubicará la concepción de ciudadanía nacional que asumen los líderes del cabildo de guambía y del CRIC.

La noción de ciudadanía nacional y su relación con el "ser indígena" en Colombia, específicamente con el "ser guambiano", Lorenzo Muelas, Gobernador del Cabildo de Guambía, parte de la premisa de la Ley 89 de 1890, la cual señala en su artículo 1: "La legislación general de la república no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de misiones. En consecuencia, el gobierno de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esos incipientes deben ser gobernados".

Esta apreciación ha perdurado por el hecho de que el pensamiento y la memoria colectiva indígena no corresponden a la lógica liberal, en el sentido de asumir lo colectivo por encima de lo individual, argumentando desde la postura liberal de comienzo del siglo XX que "el carácter colectivo niega la personalidad del indígena e impide su integración en igualdad de derechos y deberes a la sociedad nacional"⁸. Así, "hay en el indio un complejo, una sensación

7 Fundación de Música; "NASA KUIV" (Registro Sonoro); Bogotá; 1998.

8 CORTÉS, Pedro: Desarrollo de una organización indígena: el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC; Popayán; Banco de la República, Fundación para la promoción de la investigación y la tecnología; 1984; pp. 28.

de inferioridad, precisamente por que ve que en realidad no es dueño de nada; ve la tierra como un patrimonio de su raza, pero no de su familia, no del individuo”⁹.

Según lo anterior, se ubica la propiedad privada como fundamento de la individualidad, afirmando que cuando los indígenas sean los propietarios privados de sus tierras con la suficiente autonomía para “ejercer el derecho inalienable de hacer con su propiedad lo que le plazca”¹⁰ solo así, se integrarán a la sociedad como ciudadanos. Figuras centrales de las élites dirigentes del siglo XX, asociaron el carácter colectivo del indígena de la siguiente manera: “La otra raza salvaje (la primera es la negra), la raza indígena de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su vencimiento. En el rencor de la derrota, parece haberse refugiado en el disimulo taciturno y la cazarería intrínseca y maliciosa. Afecta una completa indiferencia por las palpitaciones de la vida nacional, parece resignada a la miseria y a la insignificancia. Esta narcotizada por la tristeza del desierto, embarga por la melancolía de sus paramos y sus bosques”¹¹ (discurso de Laureano Gómez en conferencias denominadas “Interrogantes sobre el progreso de Colombia”).

En este sentido, antes de la constitución de 1991, las poblaciones indígenas estaban sujetas a las determinaciones de la ley 80 de 1989 donde además de catalogarlos como “salvajes”, le concedía autonomía al interior de resguardos, pero este tipo de autonomía era basada en el aislamiento ciudadano, descansando en la “exclusión, invisibilidad, negación, marginamiento y tutelaje, las más de las veces bajo presiones aculturadoras y segregacionistas, que articuladoras. No eran las condiciones que prefigura una práctica autonómica sino las de apartheid en sus propios lugares de origen”. En esta perspectiva, la circulación hacia una ciudadanía nacional sólo era posible por medio de la negación de las raíces indígenas y la renuncia a toda existencia cultural.

De esta manera Muelas señala que la ciudadanía colombiana no ha tenido el suficiente alcance para reconocer las problemáticas indígenas y pese a la constitución de 1991, el propósito de incluir a la totalidad de la población en las dinámicas nacionales, no se ha llevado a cabo.

Por otra parte, Inocencio Ramos, coordinador de educación del CRIC, también toma como referente la Ley 89 de 1890 para dar cuenta de la relación del indígena con el Estado y la ciudadanía, argumentando que esta última puede convertirse en una trampa, como lo ha sido históricamente, si se siguen reproduciendo las mismas estructuras homogéneas que se han mantenido, por el contrario, si a la ciudadanía se le incorpora el concepto de pluralidad, diferenciando los pueblos indígenas como pueblos originarios con particularidades distintas a la sociedad en general “sólo así se apostará a un proyecto de ciudadanía Nacional”(Ramos).

Como se ha señalado anteriormente, el recurso político de las poblaciones indígenas, específicamente de las comunidades Guambiana y Paéz, (poco apreciado en la comunidad Inga ya que ésta no ha estado inmersa en problemáticas agudas con el Estado como las dos anteriores) radica en las particularidades que tienen como grupos étnicos. En esa perspectiva la construcción de ciudadanía indígena es un pugna por el reconocimiento de derechos específicos alrededor del Estado y “opera a través de la politización de las identidades, vale decir, de una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política, de negociación con el Estado y de visibilidad pública del actor indígena en la sociedad. Esta dinámica se conoce habitualmente como “Etnicidad”¹².

9 Ibidem; pp. 28.

10 Ibidem; pp. 16.

11 LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio; Tradiciones de cultura política en el siglo XX; En: CÁRDENAS, Miguel E.; Óp. Ct.; pp. 103.

12 BELLO, Álvaro; Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas; Artículo publicado en Web.

A pesar de no trabajar conjuntamente las tres comunidades indígenas por las diferencias entre el CRIC (a la que pertenece el pueblo Paéz), la ANCI (a la que pertenece el pueblo Guambiano) y el pueblo Inga (que no pertenece a una organización indígena definida) los grupos étnicos Misak, Nasa e Inga comparten el proyecto político de defender el territorio y la cultura ancestral de modelos económicos, sociales y culturales exógenos a sus comunidades.

Hay que partir del hecho que para defender el proyecto político de las comunidades indígenas, es decir, el fortalecimiento de la identidad cultural, las comunidades y la sociedad en general, deben reconocer el marco legal que acoge a los grupos indígenas como entidades autónomas y los derechos otorgados por la Constitución de 1991, específicamente en el artículo 7 donde señala que "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana".

Este tipo de reconocimiento genera un proyecto distinto de ciudadanía que parte de la premisa de pertenecer a una entidad territorial amplia, como Colombia, pero que a su vez, se diferencia de la mayoría de la población por tener particularidades de tipo étnico. En tal sentido, la ciudadanía intercultural sería entonces "una configuración local de la ciudadanía multicultural que refiere a la necesidad de adquirir competencias interculturales para ejercer plenamente los derechos que la constitución les otorga a los miembros de las minorías étnicas, como un mecanismo para insertarse adecuada y competentemente en la cultura dominante"¹³(...) así, "el proyecto de ciudadanía intercultural se puede resumir como el interés por hacerse competentes en el mundo o indígena sin renunciar a su herencia cultural tradicional e incluso, recuperándola para perfilar una forma alternativa de insertarse en la vida social y política del país"¹⁴.

Lo anterior se manifiesta en la importancia que depositan los grupos Nasa, Misak e Inga en el aprendizaje de las ciencias, la investigación y su relación con la cultura mayoritaria, como lo señala Muelas de la siguiente manera: "Nosotros pertenecemos a esta época. Sabemos que la ciencia desarrolla y adelanta, nos interesa. Trabajamos con un doble propósito: conocer la profundidad de la ciencia y conocer la inteligencia y la sabiduría indígena".

De la misma forma, el proyecto pedagógico del colegio perteneciente al resguardo de Santa Cruz de la comunidad Nasa sostiene que la investigación y el aprendizaje de las ciencias son enfocadas a las necesidades de la comunidad indígena, así como, el conocimiento de los mecanismos legales para defender el territorio y la cultura, constituyéndose como instancias necesarias para pertenecer a la sociedad mayoritaria, sin perder "la mentalidad Nasa a donde se vaya" (Ramos).

A manera de conclusión

La definición de ciudadanía intercultural y la manera de hacer ejercicio de la memoria entra en conflicto cuando se señala que ésta se constituye como un mecanismo para insertarse adecuada y competentemente a la cultura dominante, dado que la cultura dominante busca generarle exclusivamente espacios de reconocimiento jurídico pero sin un proyecto de inserción en la dinámicas de un modelo de nación. Es aquí donde surgen varias preguntas, ¿de qué forma insertarse adecuada y competentemente? ¿Dependiendo de su productividad? ¿A qué tipo de cultura dominante? ¿A una cultura en donde impera el modelo neoliberal? ¿Cómo hacer desde el ejercicio de la memoria colectiva indígena, un reconocimiento y una vindicación de las prácticas y las injusticias socio culturales presentes en el país?

Es claro que las comunidades parten de reconocer que existe un mundo de avances tecnológicos y de distintas formas de asumir el conocimiento y de organización social, las

13 DEL CAIRO, Carlos; Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas; Revista Universitas Humanística. Pág. 107-135.

14 Ibídem; pp. 110.

cuales no pueden desconocer y ser ajenos; en ese sentido, los grupos étnicos toman estos elementos para reafirmar su condición indígena, es decir, en los planes curriculares de la educación propia se incorpora la enseñanza de las ciencias occidentales, direccionadas a las necesidades de las comunidades, sin dejar de lado los conocimientos ancestrales, como la práctica de la lengua, del tejido, de la danza, de la música, etc, además el uso del Internet, de la telefonía celular, de medios de transporte diferentes, permite que las comunidades cada vez se unan más y entablen un diálogo permanente de las problemáticas en las que están inmersas. Este punto demuestra que la identidad cultural está influenciada por muchos factores, lo que demuestra que para hacer un análisis de las comunidades no se puede caer en esencialismos, o sea, asumir al indígena en su forma primigenia, dado que el momento histórico y las problemáticas que suscita éste, como la crisis política y económica del país y los cambios ambientales, modifican las relaciones con la naturaleza, con la cultura, erigiendo nuevos tipos de organización entre las mismas comunidades y su relación con otras, evidenciándose en la configuración de instituciones que son el punto de encuentro de varios grupos étnicos de carácter indígena, como el CRIC, ONIC, ANCI, CRIT, ASCAI, CRIDEC, entre otros, que lo que buscan es constituir un movimiento social, que mantenga el reconocimiento cultural y étnico, y a su vez, resistir a varias políticas estatales e internacionales que van en detrimento de las comunidades¹⁵.

Otro esencialismo es que estas organizaciones no están conformados exclusivamente por indígenas, lo que demuestra que parte de la ciudadanía no indígena apoya esta causa, se reconoce a través de esta y es parte activa del movimiento.

Este movimiento social se constituye a partir de las orientaciones históricas manifestadas en formas de lucha como la educación, la identidad cultural, las marchas, las movilizaciones a través de los medios masivos de comunicación, otorgándole un sentido a su existencia y a este tipo de prácticas, constituyendo nuevos espacios de socialización y procesos de incorporación política a la vida social de las comunidades basada en su identidad cultural, considerándose este movimiento como un factor esencial para dinamizar la democracia, no en su forma instrumental, sino por el contrario, sustancial al bienestar de los sujetos, y así, ejercer la ciudadanía de distintas formas.

Una forma de ejercer la ciudadanía es la construcción de una ciudadanía intercultural, la reconstrucción y la reproducción de la memoria colectiva que genere o implique identidad, la cual está mediatizada por factores de la sociedad mayoritaria, como la pertenencia a un estado, que para los líderes indígenas, esto no se convierte en limitante, sino que parten de este principio para solidificar, mantener y perpetuar su cultura, reconociéndose como colombianos, y sobre todo, como indígenas, lo que consolida una relación directa de la sociedad mayoritaria sin renunciar a su herencia cultural.

15 En este punto, actualmente el Estado colombiano desmonta los preceptos de la constitución de 1991 en el artículo 329, en el sentido de no aprobar la declaración universal de los derechos indígenas e imponer por medio del estatuto de desarrollo rural la prohibición de constituir o ampliar resguardos.

Bibliografía

ANONIMO. 1999. **Bienvenidos a Silvia, la Suiza de América**. La Colmena, [Silvia, Cauca].

BELLO, Álvaro; *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Artículo publicado en Web.

CORTÉS, Pedro. 1984. **Desarrollo de una organización indígena: el Consejo Regional Indígena del Cauca**, CRIC; Popayán; Banco de la República, Fundación para la promoción de la investigación y la tecnología;

DEL CAIRO, Carlos. 2006. *Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas*; En: **Revista Universitas Humanística**. Numero 61. Universidad Javeriana, Bogota.

FUNDACION DE MÚSICA. 1998. **NASA KUV** (Registro Sonoro); Bogotá.

LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio. *Tradiciones de cultura política en el siglo XX*. En: CÁRDENAS, Miguel E.; Óp. Ct.

PLAN DE PERMANENCIA CULTURAL OVIDA MISAK. AUTORIAS ANCESTRALES DEL PUEBLO NAM MISAK, MANDATO DEVIDAY PERMANENCIA MISAK MISAK. 2005. (Desde siempre y hasta siempre defenderemos lo que es nuestro, por que nos pertenece milenariamente); Piendamó, Cauca, Colombia, Territorio Guambiano; Septiembre 24.

Sobre la necesidad de fundamentar la antropología económica, y las falencias de la 'Economía de la Reciprocidad'

Alison Spedding Pallet

Resumen

Es innegable que las “necesidades” económicas son culturalmente definidas, pero es otra cuestión si la racionalidad que se aplica para satisfacerlas es universal o si varía según el contexto cultural. Cuando el colapso del “socialismo real” puso fin al sueño de que existiera una parte del mundo ajeno a la racionalidad “capitalista” del suministro y la demanda, los pueblos indígenas del Nuevo Mundo pasaron a ocupar el lugar de una sociedad imaginada como libre del egoísmo económico, pero las descripciones de los actos económicos que supuestamente representan una forma económica distinta carecen de fundamentos y se dejan llevar por diferencias superficiales, como por ejemplo la idea de que el trueque, simplemente por que no hace use del dinero, representa otro sistema económico. Publicaciones nacionales recientes que intentan demostrar que, en la feria del 16 de julio en El Alto o en comunidades del Altiplano, se expresa una cosmovisión o una economía de la reciprocidad basadas en principios totalmente ajenos a la economía capitalista, carecen de pruebas empíricas basadas en un trabajo de campo prolongado. Más bien responden a un ‘neoindigenismo’ ideologizado carente de fundamentos que, irónicamente, deja el campo de las políticas económicas a las posiciones etnocéntricas de entidades internacionales, y se niega a debatir las bases de sus argumentos denunciando cualquier cuestionamiento como procedente de la cultura occidental incapaz de comprender una cultura diferente, una postura que desemboca en un racismo extremo y que, además, arriesga dejar a las poblaciones rurales e indígenas reales tan excluidas como fueron bajo anteriores regímenes de política abiertamente colonial.

Introducción: economía, cultura e historia

Nadie niega que las “necesidades” sean culturalmente determinadas, incluso tratando de “necesidades” en el sentido de los economistas, para quienes una “necesidad” es un bien que se sigue adquiriendo, y en la misma cantidad, independientemente de las variaciones en el precio o en los ingresos. Un ejemplo típico del contexto urbano en Bolivia es el pan de batalla: se supone que cada día se va desayunar con un pan para cada miembro de la familia, no se contempla — en la ciudad — sustituirlo con pito o mote, ni reducir el consumo a un medio pan para cada uno; por tanto, siempre hay alboroto cuando se propone subir el precio de la unidad de pan, y también se queja de la reducción del tamaño de la unidad, porque esto representa una introducción subrepticia de un consumo que en realidad se asemeja al medio pan. Y a la vez, se observa la determinación cultural, porque en el campo el pan, aunque muy apreciado, no es una necesidad, se acepta un sustituto o pasarla sin pan durante varios días o semanas, mientras en las ciudades bolivianas el desayuno sin pan es inconcebible.

En el caso de otros consumos que se podría llamar más “exóticos”, la determinación cultural salta a la vista. Por ejemplo, en un momento del interminable debate nacional respecto a la erradicación de la coca, un entrevistado, preguntado sobre su opinión al respecto, respondió “¿Cómo se ha de perder la coca? ¡Si lo necesitas para casarte!” Desde fuera del contexto de las tradiciones altiplánicas, esta respuesta parece carecer de sentido, porque no se percibe ningún vínculo entre una hoja cuyas usos pueden ir desde una estimulación suave y una medicina casera hasta la producción masiva de estupefacientes, mientras dentro

de esta tradición es obvio que un hombre no puede casarse sin pedir la mano de su novia a sus futuros suegros, y uno de las prestaciones imprescindibles para pedir la mano es un amarro de hojas de coca. En este sentido, cada contexto cultural establece un conjunto de necesidades que, aunque finitas en su conjunto (al menos en un momento dado, claro que van apareciendo nuevas necesidades y desapareciendo las que antes eran indudables) y no necesariamente infinitas en su monto, como sugiere la vieja definición de la economía neoclásica como ‘la relación entre medios finitos y necesidades infinitos’, exigen un cálculo en términos de cómo satisfacerlos en base a los medios (humanos y materiales) disponibles. Pero esto no indica que la manera de calcular tendrá que ser la misma en todas las culturas.

En la década de los 1960 se hablaba de un debate en antropología económica entre ‘sustantivistas’ y ‘formalistas’. Los sustantivistas argumentaron que cada sistema económico venía ‘incrustada’ (*embedded*) dentro de una sociedad, y que las pautas de intercambio y los conceptos de valor, ganancia o excedente emergían de ese contexto social y histórico y no podían ser asumidos de antemano en base a un esquema supuestamente universal. Los formalistas argumentaron que, aunque los fines (lo que aquí he llamado “necesidades” en primer lugar) podrían ser muy diversos, en todos los casos había que distribuir medios limitados entre fines alternativos, que exigía decidir cuál fin era más importante que otro, es decir, establecer jerarquías de fines, dado que nunca sería posible satisfacer todos simultáneamente. Habrá que notar que Marx resulta ser tan formalista como los seguidores de la economía neoclásica, ya que la teoría del valor del trabajo propone que el trabajo socialmente necesario es una medida universal de valor, al igual que los que argumentan que el valor de intercambio es el resultado de la interacción del suministro y la demanda y no es inherente en los bienes intercambiados. De hecho, en economías con una compleja división de trabajo resulta casi imposible calcular el ‘trabajo socialmente necesario’ de manera empírica, y sus partidarios tuvieron que limitarse a aseverar que el trabajo invertido sólo servía realmente como medida de valor en economías mercantiles simples, donde domina el circuito $M - D - M'$.

Aún así, cuando Maurice Godelier (1980) intentó aplicar el cálculo del trabajo invertido a la producción de barras de sal y capas de corteza en Nueva Guinea para evaluar las tasas de intercambio para estos dos productos por parte de sus propios productores, resultó que las tasas no correspondían al trabajo invertido, sino a relaciones de suministro y demanda, combinado con consideraciones políticas (cierto grupo son fieles aliados, entonces vale ser generoso con ellos; otro grupo ofrece menos a cambio, pero puede ser que se les ha de necesitar si hay conflictos con los socios alternativos, entonces se acepta su tasa algo miserable). Un informante declaró “Cuando se regatea, se invoca en último lugar el trabajo. El trabajo es cosa pasada, algo que está casi olvidada. Uno se acuerda de él tan solo cuando el otro exagera” (1980: 28) — es decir, sólo cuando la oferta del socio resultaba demasiado reducida, o sino demandaba demasiado a cambio, con referencia a las tasas establecidas, en base a la ‘desigual importancia (de cada mercancía) en las escala de las necesidades sociales y las diversas situaciones de monopolio de los grupos que intercambian’ (1980: 35) — que es una forma pretenciosa de describir ‘el suministro y la demanda’.

Aunque ciertos elementos del marxismo persisten dentro de las ciencias sociales y son utilizados por estudiosos que no se consideran marxistas como tales, la ola de antropología marxista, cuyos máximos representantes eran el citado Godelier y Claude Meillassoux, declinó en el curso de los años 1980 y, en 1989, recibió un golpe casi mortal con la caída del Muro de Berlín y la incorporación de los países de la esfera soviética a los circuitos de la economía capitalista mundial. Lo mismo, aunque sin un momento constitutivo tan emblemático, ocurrió con la República Popular de China. El desplome del llamado ‘socialismo

real', sobre todo el en caso de la Unión Soviética y sus satélites, y su sustitución por una versión desalmada y mafiosa del capitalismo, dejó un vacío doloroso en el imaginario de la izquierda occidental. Aunque pocos mantuvieron el idealismo ingenuo (y manipulado por Stalin) de los intelectuales que visitaron el URSS antes de la Segunda Guerra Mundial y volvieron encantados, declarando "¡He visto el futuro y funciona!", el mundo 'socialista' aún representaba una posibilidad que socavaba la insistencia de los neoliberales y abandonados de la 'economía del mercado' de que "¡No hay alternativa!" (*there is no alternative*, lema de Margaret Thatcher que fue tan utilizado por su gobierno que llegó a ser reducido a sus iniciales, TINA). Esta creencia era más fácil de mantener en tanto que se sabía menos de la realidad de esas sociedades, debido a las restricciones en los viajes, la censura y la supresión de información.

La caída del Muro no sólo reveló el desencanto de la mayoría de las poblaciones que habían vivido bajo el 'socialismo real' y su apuro en lanzarse al libre mercado, sino abrió muchos archivos que ayudaron a develar las penalidades de la economía y la política bajo el sistema 'socialista'. Bolivia vivió su propia versión, en miniatura y algo adelantado, de este proceso, con el famoso Decreto 21060 de 1985. Hasta esa fecha, la izquierda boliviana era en su generalidad, obrerista hasta morir, y hasta momentos antes de la promulgación de ese decreto y la subsiguiente relocalización de los mineros y colapso del movimiento obrero, seguía creyendo que la revolución, con la toma de las fábricas por parte de los obreros y la toma del poder por parte de la COB (Central Obrera Boliviana), estaba a la vuelta de la esquina. Cuando el 21060 puso fin a la militancia COBista y los mineros se dejaron derrotar sin un dinamitazo en Calamarca en 1986, la izquierda se quedó sin norte, o mejor dicho, sin ideal ni vanguardia en qué fijarse.

A nivel mundial, la segunda mitad de los 1980 y la primera mitad de los 1990 representaba una década sin rumbo para la izquierda en general, que andaba buscando un ideal o un sueño alternativo al orden capitalista existente que podría sustituir a sus ídolos derribados. Una especie de mini-momento constitutivo que indicó por dónde encontrar un nuevo camino, fue el alboroto internacional alrededor de los 'Quinientos Años' del 'descubrimiento' de América en 1992. Muchos grupos norte- y suramericanos, en particular los que se consideraron indígenas o simpatizantes de movimientos indígenas, y también grupos populares de inclinación izquierdista y anti-imperialista (como todos los que tenían o tienen afiches de Che Guevara en sus cuartos), organizaron eventos para contestar al triunfalismo de sectores conservadores e insistir que la llegada de Colón, lejos de ser una gran hazaña y la apertura de un futuro glorioso, había sido el inicio de cinco siglos de opresión, explotación y hasta genocidio (Hale, 1994).

Estos eventos trajeron los movimientos indígenas de las Américas al conocimiento de un público mundial. Otro elemento que empujó a los movimientos indígenas hacia la luz era la expansión del movimiento ecologista. Ya que 'indígenas' son, por definición (es decir, según los estereotipos generalizados) habitantes de las selvas, las llanuras o los desiertos, o al menos agricultores campesinos nada tecnificados, se identifican de antemano con ambientes de 'naturaleza' opuestos a la 'cultura' simbolizada por la gran ciudad y la tecnología moderna, que a la vez es la que más amenaza representa para la ecología. Entonces, estas dos corrientes — el 'nuevo mundo' que fue suprimido por la Conquista, pero sigue vivo y 'resistiendo' no obstante, y la búsqueda de una vida en armonía con la naturaleza que lo cría y no lo destruya — han confluído para establecer un nuevo indigenismo donde el mundo indígena, con sus relaciones económicas ajenas al capitalismo, sustituye el socialismo real como la luz al fin del túnel de nuestra actual existencia.

Es enteramente comprensible que muchas personas sientan disgusto frente al materialismo y superficialidad de la sociedad de consumo, las prácticas deshonestas y codiciosas de

los gerentes de grandes empresas capitalistas como Enron, la contaminación despreocupada del medio ambiente, y los gobernantes que utilizan sus puestos para obtener beneficios personales exagerados sin preocuparse de los daños sociales y ambientales que resultan de sus políticas; pero cuando este disgusto conduce a la identificación fantasiosa de un “otro” libre de codicia y cálculo, en perfecta armonía tanto con los semejantes de su comunidad humana como con la naturaleza, un “otro” que se procede a describir como si fuera realidad, entonces no es fructífero. En particular, es contraproducente cuando da lugar a publicaciones supuestamente académicas y fundamentadas en la realidad que en los hechos, sólo exponen las ansias de otredad y liberación de sus autores, pero que luego son leídos y asumidos por otros como descripciones objetivas de ciertas poblaciones y lugares. Este ‘neoindigenismo’ representa una transformación¹ del ‘orientalismo’ denunciado por Edward Said. El Oriente, es decir la imagen del Oriente creada por intelectuales europeos, es otro exótico, totalmente distinto y opuesto en sus valores y conductas al Occidente, inmune a los cambios del tiempo y por tanto siempre lo mismo; así que no progresa, y por tanto es inferior y destinado a ser dominado por el Occidente. El mundo indígena del neoindigenismo también se mantiene siempre lo mismo no obstante el paso del tiempo, pero esta condición estática no se debe a inercia o atraso, sino a una fiera resistencia, es decir expresa una virtud y no un defecto. Lo indígena es eternamente Otro y, como el ‘misterioso Oriente’, hasta incomprensible en el fondo para el Occidente, pero este misterio más bien lo hace superior y lo destina a sobrellevar a su opuesto.

Con referencia a los habitantes del Nuevo Mundo, el neoindigenismo se basa en dos estereotipos opuestos de origen colonial. Podemos llamarlos ‘el Salvaje Noble’ y ‘el Bárbaro Bruto’. Durante bastante tiempo, ambos se concentraron en los habitantes de la selva, quienes eran vistos como viviendo desnudos e inocentes en unión con la naturaleza exuberante que les rodeaba, o sino, tan ignorantes que ni siquiera conocían ropa y eran caníbales y cazadores de cabezas, es decir, casi al nivel de fieras. Últimamente, con el surgimiento del ecologismo, los amazónicos son vistos cada vez más como los Salvajes Nobles y los únicos que sabrán como conservar ese ‘pulmón del mundo’ que es la selva, mientras el puesto de Bárbaro Bruto fue tomado, en los años 1990, por los Qaqachakas y Laymis que insistieron en perseguir una ‘guerra inmemorial’ aparentemente escrito en su sangre o al menos en sus tradiciones, incluyendo canibalismo. Actualmente, debido a que los mencionados, asistidos por sus trajes tradicionales vistosos, se han aunado al financiamiento generoso para ‘Ayllus en Paz’ y declarado su membresía en el movimiento indígena y la reconstitución de autoridades originarias, la palma de los Brutos ha pasado a los Ponchos Rojos de Achacachi, quienes colaboran más bien en fomentar esta imagen de amenaza degollando perros bautizados con nombres de políticos de oposición delante de las cámaras de televisión.

La matanza de perros provocó una marcha de protesta por parte de burgueses amantes de mascotas en la ciudad, y es cierto que los comentaristas racistas poco o nada disfrazados aún circulan dentro y fuera de los medios de comunicación. La idealización neoindigenista de la comunidad y la cultura indígena, en particular la andina en la actualidad, es en parte una reacción a prejuicios y discriminación. Es necesario darse cuenta que una buena parte de la literatura y discursos al respecto, reproducen el mismo racismo al que responden, con la única diferencia de invertir los valores atribuidos a los polos ‘indígena’ y ‘occidental’. Se vuelve habitual hablar de la ‘cosmovisión’ de los pueblos andinos, y de allí exponer cómo esta ‘cosmovisión’ ve todos los componentes del planeta como vivos, que habla y conversa con ellos, y en vez de imponerse a la naturaleza para trastornarla en beneficio propio, se la cría en beneficio mutuo. Yo me opongo al uso del término ‘cosmovisión’ porque con-

1 En el sentido de Levi-Strauss: la estructura se mantiene, pero los componentes que ocupan las posiciones estructurales y la valoración (positiva o negativa) que se otorga al ocupante de cada posición cambian.

sidero que es otra manera de relegar a los indígenas a la premodernidad, excluirles de la contemporaneidad (como dijo Johannes Fabian (1983)) y, en el fondo, es racista. Nunca se habla de la ‘cosmovisión’ de los alemanes de hoy, digamos, y menos de la ‘cosmovisión’ neoliberal o de los autonomistas de Santa Cruz; pero si fuera un concepto con validez general, se puede suponer que Rubén Costas también tiene una ‘cosmovisión’. Sin embargo, a personas como políticos nacionales se les puede atribuir una ‘ideología’, conforme con su rol moderno en la sociedad, pero jamás una ‘cosmovisión’, que remite a un mundo arcaico y personas desfasadas de la modernidad.

Esta identificación con el pasado será el razón del fondo para pregonar la ‘reconstitución ... del poder del ayllu’ (Mamani Ramírez, 2007), en base al mapa, ya canónico, de lo que Mamani llama las ‘Federaciones Aymaras’, publicado por primera vez por Bouysson-Cassagne en 1987. Este mapa es una reconstrucción en base a documentos coloniales, que intenta representar las unidades políticas aymaras vigentes alrededor de 1450, es decir antes de la conquista incaica del Altiplano. En diversas ocasiones he expresado que, aparte de lo cuestionable de esta versión de la reconstrucción, ya que hay otros datos (incluyendo arqueológicos) que darán pie a diferentes ubicaciones, límites y hasta nombres de los ‘señoríos’ o lo que fueran, me pregunto qué es el fundamento para proponer establecer unidades políticas modernas, hasta circunscripciones electorales, en base a la ‘reconstitución’ de unidades de 1400 o 1450. Hasta la fecha no he recibido respuesta alguna: debe de ser evidente sin más que lo realmente ‘indígena’ pertenece al pasado, y por tanto, una división político-administrativa realmente indígena no podía surgir de las realidades demográficas, comunicaciones y otras del siglo XX y menos el siglo XXI, sino necesariamente tiene que ir tan atrás en el tiempo como es posible — ya que, como se sabe, las tradiciones indígenas siempre datan de ‘tiempos inmemoriales’ y entonces las más válidas expresiones indígenas *tienen* que ubicarse en la última frontera de la memoria histórica. Y sin embargo, si tomamos por ejemplo el caso de la provincia Ingavi, que incluye Jesús de Machaca que es uno de los emblemas del ‘poder comunal’ (Ticona y Albó, 1997), resulta que mientras algunas de las ‘markas reconstituidas’, como Jesús o Guaquí, son indudablemente antiguas, otras, como Desaguadero, son de origen republicano; y la estructura general de FACOPI (Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi) se basa en la estructura antecedente de Subcentrales y Centrales del sindicalismo agrario (Rivera s.f. 41-2), aunque este sindicalismo suele ser vituperado en el discurso de los proponentes de la ‘reconstitución de los ayllus’. Se niega o encubre los orígenes históricos reales para establecer un origen fantasioso.

En la política, que es el campo donde se mueve dicho Movimiento de Reconstitución, el origen fantasioso puede servir para movilizar o reclutar militantes, aunque es lamentable que figure en trabajos supuestamente académicos antes que en manifiestos. Refiriendo a la economía, que es donde voy a enfocar el resto de mi argumento aquí, lo fantasioso es mucho más problemático porque priva el movimiento que intenta ser contestatario de pistas materiales, prácticas, para actuar en contra del sistema actual a que se opone. Lo fantasioso económico en los Andes se expresa no tanto en referencias a un pasado más o menos imaginario, sino en imaginar la existencia separada de dos economías, calcadas sobre dos sociedades (que en el fondo son poco más que la República de Españoles y la República de Indios): de un lado, hay la economía capitalista, de mercado, o ‘del intercambio’, y de otro lado, la economía étnica, comunitaria, o de ‘reciprocidad’. Se supone que cada uno tiene un concepto de valor, formas de cálculo y pautas de intercambio de bienes y mano de obra que son totalmente distintos y hasta incompatibles los unos con los otros; y que la economía capitalista, y los actores que se mueven según sus reglas, son por definición egoístas y maléficos, mientras la economía y actores que se mueven dentro de ‘la recipro-

ciudad', son automáticamente altruistas y benéficos, tanto para la sociedad (o al menos, la comunidad local) como para el medio ambiente.

Falencias de los enfoques dualistas

En una continuación de un discurso occidental que puede ser resumido en el refrán 'el dinero es la raíz de todos los males', se asume que el dinero, y toda relación social donde figura, cae dentro de la racionalidad capitalista mala. Por tanto, cuando aparece cualquier acto económico que prescinde del uso del dinero, estamos frente a relaciones o espacios sociales que corresponden a la economía de reciprocidad buena². Trataré estas percepciones con referencia a dos tipos de intercambio: primero, el trueque versus la compraventa con dinero; y segundo, el *ayni* (específicamente, el intercambio de jornadas de trabajo, ya que existen otros tipos de *ayni*) versus el trabajo pagado en dinero.

Empezando con el trueque: no sólo los neoindigenistas andinos caen en la tentación de ver, en mercados donde predomina el trueque, el surgimiento de otro tipo económico distinto al que predomina en los mercados monetarizados. Esto ocurrió en Argentina a partir de la crisis económica de 2001 cuando se dio el colapso de la tasa de cambio (artificialmente mantenido) de un peso argentino por un dólar estadounidense. La falta de circulante, debido en parte al 'corralito' que impidió que la gente retire su dinero de sus cuentas bancarias, y la inestabilidad de los precios debido a la súbita fluctuación en el valor de la moneda nacional, impulsó la organización de ferias en base al trueque donde individuos intercambiaban bienes y además servicios (por ejemplo, yo reparo tu automóvil y tú me haces un corte de pelo). Incluso empresas recurrían al intercambio directo de sus productos sin que mediara el dinero. Esto condujo a varios comentaristas a pregonar el surgimiento de una nueva 'economía solidaria', diferente a la capitalista Ricardo Abduca, comunicación personal). Ignoraron el hecho de que intercambios directos (sin la intervención del dinero) suelen surgir en contextos donde la moneda corriente se ha vuelto inestable,³ sin que esto necesariamente indique que la racionalidad de tales intercambios haya cambiado. Los intercambios directos entre empresas pueden ocurrir en contextos normales dentro de una economía capitalista, aunque en este caso el motivo es evitar que las transacciones figuren en los libros de cuenta de las empresas y por tanto, entren en el balance sobre el cual se calcula los impuestos a pagar.

El tema del trueque en la economía rural y campesina de los Andes ha sido investigado por varios autores, aunque es de notar que los estudios etnográficos mayormente datan de los años 1970 o anteriores (ver por ejemplo Mayer, 1972, varios capítulos en Alberti y Mayer, 1974). Olivia Harris (1982/1987, pero basándose en datos de campo de 1972-4; la misma autora comenta que no consideran los cambios posteriores) refiere al trueque entre los Laymi en el Norte de Potosí, enfatizando los intercambios en base a medidas de volumen, por ejemplo 'ollas de barro para la cantidad de grano o *ch'uñu* que puedan contener ... El hecho de que en los intercambios entre productores directos, se prefiera medidas de volumen, más que de peso, es en si mismo un indicio del grado en que se evita las equivalencias monetarias en los intercambios. De hecho, el único momento en que se

2 Marshall Sahlins, aunque considerado un abanderado de la escuela sustantivista que dio lugar a los 'culturalistas' más recientes (ver infra), no cayó en tanto simplismo. En su famosa exposición sobre los tipos de reciprocidad, clasificó tanto el trueque (intercambio directo de bienes o servicios) como la compraventa con dinero dentro de la 'reciprocidad negativa', intercambios simultáneos donde cada parte busca un beneficio.

3 Esto ocurrió en Bolivia durante la hiperinflación de 1984-5, aunque se carece de estudios al respecto. Durante esos años, parece que la situación era tan caótica que todo el mundo se dedica a sobrevivir el día a día y no a investigar, y después este periodo (sobre todo con referencia a las condiciones económicas de la vida cotidiana) se ha convertido en un curioso agujero negro en la literatura que examina la transición del sistema de 'capitalismo del Estado' establecido a partir de 1952, hacia el sistema 'neoliberal' pos-1985. Una de las razones porque los dictámenes del 21060 eran aceptados con tan poca resistencia por parte de los obreros y otros grupos supuestamente victimados por ellos, era porque pusieron fin al desorden económico de los años del gobierno de la UDP (1982-85). Es comprensible que autores de izquierda, que rehúsan admitir virtud alguna en el neoliberalismo, prefieren obviar este hecho, pero es de preguntar porqué autores a favor del neoliberalismo tampoco lo mencionan.

medir por peso es precisamente en el que el dinero entra en la economía étnica' (Harris, 1982/1987:18-19). Se apunta a sistemas de trueque basados en equivalentes tradicionales o consuetudinarios, aparentemente aislados (intencionalmente, según Harris) de los precios de mercado vigentes para los productos en cuestión. Un punto a destacar es que no necesariamente se limitan al intercambio de diferentes alimentos, sino pueden incluir tanto artesanías como animales vivos. Otro ejemplo sería el intercambio tradicional, en el sur de Oruro, de una llama por una flauta pinkillu de las más grandes (Denise Arnold, comunicación personal). Otro punto importante es que no incluyen bienes manufacturados ni tampoco alimentos industriales. Incluso durante el trabajo de campo de Harris, los Laymi necesitaban ciertos bienes de consumo como coca y alcohol que tenían que comprar con dinero y no entraban en el trueque, es decir, no podían ni intentaban 'evitar' totalmente el mercado monetario. Faltan estudios actualizados que constan hasta qué punto estos sistemas tradicionales de trueque siguen funcionando.

Hoy en día, se puede observar ferias en el Altiplano que tienen sectores y/o horarios (generalmente las primeras horas de la mañana) donde hay una práctica amplia del trueque. En la feria de Batallas, en el Altiplano paceño, esto se llama *alaqa* en aymara. Consiste en que una mujer ofrezca una pequeña cantidad (unos puñados, lo que cabe en un plato o en un sombrero) de un producto local como papa, a cambio de una pequeña cantidad de un alimento industrial como arroz o azúcar, ofrecido por una comerciante que tiene un puesto de abarrotes en la feria donde también vende los mismos productos por dinero. Aunque al parecer no hay un cálculo preciso, en base al peso, que ajusta las cantidades a los precios vigentes de esos productos en la feria (los intercambios se realizan 'a ojo de buen cubero'), este trueque es una forma de rescate que permite a la comerciante acumular, a través de muchos intercambios menores, una cantidad de papa (etc.) para ser revendido en la ciudad, donde vuelve a comprar un nuevo *stock* de arroz (etc.); así, se puede suponer que la cantidad de azúcar entregada es similar a lo que se daría, en el precio al por menor, para la cantidad de dinero que se recibiría al vender la papa al por mayor a un(a) rescatista de papa. En otros casos, la comerciante sólo realiza unos cuantos *alaqa* con fines de obtener el producto para su propio consumo doméstico, pero aún así tiene que reponer su mercancía pagando con dinero, así que no va a dar más azúcar que el que corresponde al monto que hubiera tenido que pagar en dinero para obtener ese producto para su uso familiar.

La motivación de este tipo de trueque tiene que ver con problemas de manejo de dinero más que un régimen de valor distinto al de la compraventa. La mujer campesina ofrece una pequeña cantidad de su producto a cambio de otros alimentos que cubrirán la necesidad de consumo de su familia en la próxima semana o quincena. Aunque obtenga la misma cantidad que hubiera recibido al vender la papa y luego comprar el azúcar en dinero, para eso sería necesario entregar una cantidad mayor de papa; las rescatistas compran de una arroba por arriba, no les interesa comprar una o dos libras. Además, tales compraventas requieren disponer de moneda fraccionada o 'cambio', que suele escasear en mercados rurales en Bolivia (e incluso en los urbanos). El mismo motivo (evitar gastar su reserva reducida de cambio) puede influir en la voluntad de la comerciante de abarrotes de hacer *alaqa* para una media libra o libra de arroz en vez de insistir en recibir dinero en todos los casos. Tratando de otros bienes industriales no alimenticios, pero cuando las unidades son de bajo precio monetario, por ejemplo un cuaderno escolar o una lápiz, también se puede realizar este tipo de trueque, pero es difícil que ocurra con bienes de mayor valor unitario, por ejemplo una prenda de vestir. En este caso, la campesina será obligada a vender una cantidad mayor de algún producto para dinero y luego comprar la ropa.

La estación del año influye en la disposición de las campesinas de hacer *alaqa*. Mientras los precios de alimentos industriales son relativamente estables a lo largo del año (dejando

al lado procesos inflacionarios que afectan la economía nacional de forma global, y por tanto, afectan a todos los productos de manera similar) los precios de productos agrícolas suelen fluctuar marcadamente. En la época después de la cosecha, cuando el producto es abundante y su precio bajo, las campesinas pueden preferir *alaqa* porque la cantidad de azúcar o arroz se mantiene en más o menos el mismo nivel. Meses después, cuando el producto escasea y su precio sube, las campesinas lo sacan para vender por dinero, porque la cantidad estándar de *alaqa* ya representaría una pérdida frente a lo obtenido por venta; o simplemente no lo sacan ni para trueque ni para venta, porque la reserva que tienen apenas cubrirá sus necesidades de consumo hasta la nueva cosecha (o ni eso), y en caso de deshacerse del producto tendrán que buscar la forma de comprarlo o de otra manera conseguirlo (suponiendo que se trata de un producto considerado una necesidad, que es el caso de la papa en los Andes bolivianos). Aquí interviene otro factor: si se trata de un producto que puede ser conservado para periodos muy largos (chuño, café) la productora tiene una gran libertad de decisión sobre sí o no sacarlo para vender o trocar, y por tanto puede esperar o buscar los precios o equivalentes más favorables; esta libertad es menos cuando al conservar el producto más allá que cierto tiempo, su calidad y por tanto su precio o valor, decrece (hoja de coca, en menor grado la papa ya que 'papa vieja' no es tan apreciada), mientras cuando el producto es altamente perecedero, se verá obligado a intercambiarlo lo más pronto posible, incluso cuando el precio o la cantidad de un bien ofrecido a cambio es desfavorable (pescado).

El pescado es precisamente el producto estudiado por Orlove (1986) con fines de analizar las opciones de venta versus trueque e evaluar la capacidad de diferentes enfoques teóricos de dar cuenta de las pautas de conducta observadas en la práctica de las vendedoras de pescado alrededor del Lago Titicaca. Encontró que había un grupo de vendedoras que casi siempre vendían por dinero, conocidas localmente como 'comerciantes', y otro grupo más reducido (22 versus 221) que casi siempre trocaban su pescado, conocidas como 'chalaqueras'. Las chalaqueras trocaban sobre todo carachis y nunca pejerrey ni trucha, especies con mayor valor en el mercado. Mayormente los trocaban por papa y chuño, luego por quinua y a veces por habas, nunca por otros productos (excepto en los casos excepcionales de Carabuco y Ancoraimes, donde la cercanía de los valles maiceros de Larecaja permitían llevar pescado a trocar por maíz; en otros sectores del lago las zonas productoras de maíz son demasiado lejos para que el pescado pudiera llegar allí en condiciones aceptables). Las comerciantes eran algo más ricas que las chalaqueras (tomando el índice de descalza o con abarcas, versus zapatos como señal de mejor posición económica: 7% de comerciantes usaban zapatos versus 4% de las chalaqueras) pero esta diferencia era insignificante comparado con la diferencia entre clientes de trueque y clientes de venta, donde los de trueque eran definitivamente más pobres que los de venta.

Sin embargo, esto no se debe a que los equivalentes (precios) en el trueque son mayores que en la venta (es decir, se obtiene más pescado en trueque con papa que lo que se hubiera obtenido con el dinero de la venta de esa papa) porque las cantidades equivalentes en trueque casi siempre igualaban a los precios de venta de los productos involucrados. La explicación es que los más pobres tienen, en general, un monto menor de producción en total, y por tanto, un excedente menor (por encima de sus necesidades de autoconsumo) que pueden ofrecer para la venta; entonces dinero en efectivo es un recurso muy escaso para ellos, y prefieren reservarlo para esos bienes que sólo pueden conseguir con dinero. Prefieren trocar con pescado porque pueden hacerlo con sus propios productos, y además sólo tienen que entregar una cantidad reducida de los mismos, porque nadie compra más que una pequeña cantidad de pescado a la vez, debido a su naturaleza perecedera. La razón porque trucha, en particular, no fue ofrecida por trueque, es que las redes y otros insumos

para pescar trucha son los más costosos, entonces pescadores de trucha necesitan vender por dinero para cubrir sus costos elevados. Carachi es la especie menos costosa en términos del equipo requerido y por tanto, es la más ofrecida por trueque. Hasta aquí, todos los datos apoyan la posición teórica que considera que se trata de alternativas dentro de un sistema económico global, y no de la interacción (o división) entre dos sistemas económicos con racionalidades distintas.

Los datos históricos disponibles sugieren que el trueque era más importante que la venta hasta la década de 1940, pero luego fue reemplazado por la compraventa, debido a la expansión de oportunidades de mercado y los bienes disponibles. Cifras para principios de los años 1970 indican que el trueque representaba apenas 5% del intercambio de productos locales en el departamento de Puno en total. Los datos de Orlove cubren 1979-81, donde encontró que el trueque correspondía a 19% de la totalidad de pescado intercambiado. Orlove atribuye este incremento en el uso del trueque, en contra de las tendencias que se espera como resultado de la modernización (expansión del transporte vehicular, diversificación de la producción y de la oferta, etc.), como resultado de la crisis económica que empezó en el Perú en 1975. La inflación impactó más en bienes industriales; a través de subsidios y controles de precio, el gobierno intentó reducir la inflación de los precios de alimentos urbanos como arroz y aceite, y en la sierra, los municipios impusieron precios aún más bajos que los de alimentos urbanos para productos locales como cebada y papa. Otro investigador que estudió los mercados de Puno en 1979 indicó que la práctica de *chala*, equivalente del *alaqa* (rescatar productos rurales a través de una serie de trueques con productos urbanos, comestibles y otros como fósforos o jabón) estaba al punto de desaparecer, porque los equivalentes ofrecidos eran demasiado desfavorables para los productores rurales. En cambio, sugiere Orlove, por los mismos años los campesinos agricultores y los pescadores preferían dedicar una parte de su producción al trueque entre ellos, porque sus productos se habían mantenido en niveles similares de precio.

El único aspecto que apoyaría lo que Orlove llama la posición 'culturalista' (versión modificada del sustantivismo), que asume que, 'el trueque es parte de un sistema económico de autoconsumo relativamente fijo' (Orlove, 1986:90), es el hecho de que el pescado es trocado exclusivamente por alimentos, y dentro de ellos exclusivamente alimentos localmente producidos. Esto recuerda la teoría de las 'esferas económicas' separadas, donde diferentes clases de bienes circulaban entre ellos de manera separada, y difícilmente podrían ser intercambiadas con una clase de bienes que pertenecía a otra esfera; una de estas esferas, se propone, consiste precisamente en los alimentos básicos, y el motivo para aislar esta esfera de otras es para asegurar el autoconsumo, ya que sólo se puede deshacer de un alimento a cambio de otro y por tanto, nunca se quedará sin comida (excepto cuando hay una hambruna generalizada, y entonces todo el mundo hambreará). Se contrasta esta situación con la de un mercado abierto o libre, donde todo se vende o se intercambia contra todo, y por tanto es posible para los más provistos de medios de intercambio, comprar todos o la mayor parte de los alimentos y privar a los demás de ellos, mientras los menos provistos de estos medios pueden verse obligados a vender los alimentos que tienen para cubrir otras necesidades o obligaciones, y quedar sin nada para comer. Sin embargo, hemos visto que otros sistemas tradicionales de trueque en los Andes no establecen una esfera exclusiva de intercambio de sólo alimentos, sino admiten trueques entre alimentos y otros bienes de diversa naturaleza (animales, ollas, tejidos, instrumentos musicales ...). Es cierto que, a diferencia de *chala/alaqa* de alimentos industriales por alimentos locales, nadie hacía trueque por pescado con fines de acumular cantidades de pescado para un mercado mayorista, pero esto se debe a que, en ausencia de un carro refrigerado, no es racional acumular una gran cantidad de pescado con fines de venderlo.

Otra predicción de la posición culturalista es que el trueque correspondería a relaciones personales, donde las partes se interesan por el bien del otro y no sólo buscan un intercambio momentáneo que les es provechoso, y por tanto habría socios más o menos duraderos en el trueque, como parte de una relación más amplia de colaboración. Esto iría junto con mayor 'generosidad' en los precios o tasas de intercambio. La venta por dinero, en contraste, representa la búsqueda impersonal de beneficios de momento, y por tanto no habrá vínculos duraderos donde la compradora siempre recurre a la misma vendedora, mientras los precios o tasas de intercambio se ajustarán en búsqueda de la mayor ganancia. Hemos visto que esta diferencia en precios o equivalentes no existe en la práctica; y resulta que tampoco se observó una diferencia en la permanencia de vínculos entre compradora y vendedora según el uso de trueque o de compraventa. Tanto chalaqueras como comerciantes podrían tener sus 'caseras' establecidas, de la manera familiar en los mercados bolivianos, pero no eran más entre las primeras que las segundas. De hecho, las relaciones más duraderas aparecían en el sector más capitalizado, entre los pescadores de trucha y comerciantes que les contrataban para proveerlas con las truchas más grandes.

Lo notable del estudio de Orlove, si lo comparamos con publicaciones recientes de la escuela boliviana de la 'economía de la reciprocidad', es que, en primer lugar, antes de asumir una posición a priori y luego buscar datos que lo demuestran (o, como vemos, hasta deformar los datos para ajustarlos a esa posición), recoge un conjunto de datos de forma abierta y les analiza desde diferentes enfoques teóricos para ver cuál, o cuáles, de ellos ofrecen predicciones que se conforman mejor con los resultados empíricos. En segundo lugar, hace un seguimiento detallado de la actividad económica en cuestión durante un periodo bastante prolongado, en términos del tiempo que se suele dedicar al trabajo de campo, e intenta contextualizarlo históricamente con datos de estudios anteriores. Estos son elementos que brillan por su ausencia en la mayoría de los textos de los neoindigenistas nacionales actuales. Raras veces detallan la duración y técnicas de su observación o trabajo de campo, y cuando dicen algo al respecto, resulta superficial y de poca consistencia.

Yampara, Mamani y Calancha (2007) estudian la inmensa feria del 16 de julio en El Alto, con fines de demostrar que esta feria expresa una 'cosmovisión y lógica' que no es el del capitalismo rampante. Citan Sandoval y Sostres (1989) que estiman que en esa feria 'existen cerca de 10.000 puestos de venta' (Yampara et al. 2007:25) y es de suponer que en los 19 años desde entonces este número probablemente haya crecido: un entrevistado (op.cit.:65) estima que 'debemos abarcar los 300.000 vendedores'. Sin embargo, en su anexo sobre 'fuentes y bibliografía' refieren sólo 8 entrevistas (op.cit.:119-120). Si bien dos de éstas son 'entrevistas comunitarias' (¿entrevistas en grupo?), una a una Asociación de vendedores (no se menciona cuáles ni cuántos miembros de esta Asociación participaron, dudo que fueron todos ellos) y otra a 'la familia Mamani Blanco' (tampoco se menciona cuántos miembros participaron ni cuáles eran), las demás son individuales y, no obstante la insistencia a lo largo del texto en la centralidad de 'la pareja' y la relación 'mujer-hombre' en la 'creación de la riqueza' y 'el crecimiento de la feria', todos los entrevistados nombrados son varones. Representan un total de 7 Asociaciones, ya que dos de ellos pertenecen a la misma asociación, la de Vulcanizadores y Cámaras. Si la feria agrupa hasta 300.000 comerciantes agrupados en más que 600 Asociaciones, parece una 'muestra' (así lo denominan en la p.42, sin explicar cómo se determinó dicha 'muestra') bastante limitada. 'Las muestras se recogieron de los rubros agropecuario y no agropecuario del *qhatu*/feria' (ibid.) pero las entrevistas cubren la Asociación de Auto Repuestos y Ramas Afines, la mencionada de Vulcanizadores y Cámaras, la de Artesanos (un sombrerero), un yatiri de la Asociación Qhantati y otro de la Asociación Ballivián, un miembro de la Asociación de Carniceros Mercado Santos Mamani, y una familia perteneciente a la Asociación de Comerciantes

Minoristas Alfonso Ugarte y Nery. Ya que no se menciona lo que venden estos últimos, es posible que representen el rubro agropecuario. No sabemos si el carnicero es también mañazo (que viaja a rescatar ganado en pie en ferias rurales), pero podría ser considerado un rubro 'agropecuario' en términos generales. Los demás, no obstante, venden bienes sumamente industriales y no agropecuarios, mientras los yatis, aunque sin duda presentes en la feria, de ninguna manera representan su dinámica comercial propia.

En este sentido, es acertado haber enfocado a los vendedores de auto repuestos, llantas y similares, ya que esto es uno de los sectores más típicos de esta feria, que atrae un gran número de compradores en búsqueda de partes para autos de todo modelo, incluso modelos tan viejos que ya no se encuentra sus repuestos en las tiendas sino en los puestos de 'la 16' que ofrecen los restos canibalizados de vehículos jubilados. Lo mismo ocurre con herramientas mecánicas, nuevas y usadas. Otros sectores concurridos de esta feria son los vastos corredores de puestos de ropa de todo tipo y estilo, tanto nuevo como usado, incluyendo gorros, zapatos, ropa de cama y cortinas; el sector de animales pequeños (gatos, perros, conejos, gallinas, etc.); y la de muebles. También hay una oferta amplia de radios, grabadoras, walkmans y similares, pero no de electrodomésticos mayores como refrigeradores o televisores, cuya oferta se concentra en la calle Eloy Salmón y alrededores en el Gran Poder. 'La 16' no es conocida como una feria de abarrotes ni de verduras y otros productos frescos del campo; los abarrotes están disponibles en la misma variedad y precio en todas las ferias menores de las ciudades de La Paz y El Alto, y lo mismo ocurre con las verduras (si hay una feria conocida por mayor surtido de verduras, es la del Mercado Rodríguez en la hoyada, sobre todo los días sábado). Es decir, es una feria que se concentra en 'el rubro no agropecuario', mayormente de bienes duraderos (no de comestibles) e industriales, algunos (la mayoría de los muebles, algo de ropa y calzado) de fabricación nacional pero una gran parte importada. Esto no se deduce de la lista de bienes ofrecidos en la p.73, que aparenta ser más bien la oferta de una feria rural (los comentarios entre paréntesis son míos):

1. Agua (pero, si dejamos al lado el agua mineral incluido en los puestos de refrescos que hay en todas partes ¿dónde se vende el agua en qué feria?)
2. Ropa (sin más, no refleja la gran variedad de oferta particular de esta feria)
3. Alimentos
4. Animales de carga (puede haber, es una feria muy variada, pero es difícil creer que alguien que busca comprar un burro o una mula iría a esta feria en pleno centro urbano para obtenerlo ¿cómo lo llevaría después al lugar rural donde se requiere tal animal, porque no lo buscaría en un lugar rural cercano?)⁴
5. Bicicletas (las hay, pero no es un sector sobresaliente)
6. Instrumentos de roturar (misma observación que al punto 4, al menos si pensamos en arados)
7. Semillas
8. Instrumentos de cosecha
9. Detergentes
10. Cuchara
11. Cuchillo

⁴ En la p.70 una cita expresa '*Faltaría* que nos traigan ganado en pie, *quizás habría*, no sé. Nos *faltaría* que nos traigan llama en pie, vicuña en pie ...' (cursivas mías). Las palabras en cursiva sugieren que de hecho NO hay ganado en pie, que hace pensar que tampoco haya animales de carga que necesariamente tendrían que llegar de pie.

12. Linterna (los ítems 9 a 12 existen en la feria junto con un sinnúmero de otros elementos de uso doméstico, no se entiende porqué se haya seleccionado estos cuatro en particular e omitido, por ejemplo, vajilla, ollas, bañadores ...)
13. Candelabro (muy raro: en el campo se utiliza mecheros, a kerosén, y 'candeleros', para una sola vela, pero yo entiendo 'candelabro' como uno con dos o más brazos para varias velas, no he visto utilizar)

Referente a las dinámicas concretas del intercambio, como los precios, los vínculos entre compradores y vendedores, las funciones prácticas de las asociaciones de comerciantes, la manera en que se estableció y se mantiene la distribución de rubros por calles y sectores, poco se dice, sino 'el origen y crecimiento de la feria' se reduce a 'un principio de tetralidad:

- 1° Agropecuario – *Yapu – aywa achunaka*.⁵
- 2° Alimentos – *Manqañanaka*
- 3° Ropa – *Isi*.
- 4° Utensilios. – *Taqi wakisirinaka*. (Op.cit.:94)

Ya que el nombre aymara de la cuarta categoría se traduce como 'todas las cosas que se suele necesitar', supongo que podría abarcar absolutamente todo lo demás que no es ni 'agropecuario', alimentos ni ropa, y por tanto si cubrirá la totalidad de la oferta restante, pero resulta una descripción muy esquemática de esta feria.

Con referencia al intercambio de mano de obra, las relaciones laborales y entre vendedores, un entrevistado asevera 'el *ayni* casi no lo practicamos ... (si hay)⁶ problema de salud, de un accidente o fallecimiento de uno de los afiliados ... entonces damos una cuota a voluntad, es una ayuda comunitaria' (op.cit.:65). Cuatro páginas después, esto se ha transformado en 'Lo importante es la evidencia de que el *ayni* existe en la feria. Una parte está transformada en fuerza espiritual que se traduce en a) la relación entre la asociación y las bases y b) entre éstas y el ser espiritual, el ser benefactor que da mediante la naturaleza y que recibe de los actores de origen rural y atávico (!)⁷ las cosas que ellos disponen en cambio' (op.cit.:69).

Similar forzamiento se expresa en otra cita del mismo entrevistado: 'Actualmente existe la forma del trueque, existe porque si los productores del campo llegan con sus productos ... venden al mismo tiempo (que) de aquí también se compran y se llevan, y es una forma de hacer trueque...' (op.cit.:67, repetido junto con la cita sobre ganado en pie en la p.70⁸). Aunque el entrevistado quizás piensa que vender su producto y comprar otro con el dinero así obtenido es 'una forma de hacer trueque', estrictamente hablando es compraventa y NO es trueque, y el investigador debe señalar esto; uno se pregunta si el entrevistado más bien respondía a la insistencia del entrevistador de que *tenía* que haber alguna forma de trueque en la feria. En la p.87, un pie de foto dice 'Al atardecer se observa el trueque o *yankiña* de productos que son perecederos (refrescos, comida, fruta) por otros que no se han vendido'. Es comprensible que así ocurra, pero la imagen muestra una sombrilla con un paisaje con palmeras, un puesto aparentemente de gafas de sol y otros menos identificables; no se puede identificar nada que parece ser una operación de trueque de comida o

5 Sospecho que *aywa* es un error para *uywa*, que refiere a animales domésticos mayores como bovinos, camélidos y ovinos.

6 Paréntesis de los autores.

7 Paréntesis míos.

8 No es la única cita repetida. Por ejemplo, la cita que empieza 'Que todos tienen su retama y su ruda ...' de la p.66 se repite en la p.89, 'Cuando los puestos de auto repuestos han empezado a funcionar' de p.66 se repite en la p.88, 'El *qhatu*/feria viene desde antes de la Colonia ...' de p.65 se repite también en la p.88, 'El machismo va desapareciendo ...' de la p.66 igualmente reaparece en la p.88. Cuando se encuentra este tipo de duplicación en borradores de tesis, se supone que es un intento de inflar artificialmente un trabajo de campo deficiente y conduce a la reprobación. En adición, cuando aparece en un texto publicado, sugiere que el control de edición también fue muy deficiente, o sino que supuso que los lectores no tienen memoria y no notarán la repetición.

fruta. En efecto, el libro se inicia con una toma de posición anti materialista: 'la vida está definida por la interacción complementaria y armoniosa de fenómenos visibles/materiales e invisibles/espirituales ... los *aymara-qhichwa*/*Qullana* conversan con la inteligencia de las deidades naturales ... y los *jaqi/runa* interaccionan y procesan ambas energías por medio del *ayni*-biótico de las ceremonias rituales, *ch'allan* y celebran para encontrar la armonía en la vida' (op.cit.:1). La supuesta investigación de la 16 de julio no es más que un pretexto para explayarse sobre esta interpretación mística de la realidad andina, para terminar con "Mercado regional" (4 ángulos de la tierra, *Tiwan*, 4 espacios del sol, *Tawan*)' (op.cit.:96). Se considera que el desarrollo del mercado interno, del cual el mercado regional formaría parte, es uno de los problemas centrales para lograr un desarrollo económico más equitativo y con mayor beneficio social en Bolivia; pero ¿acaso estas divagaciones fantasiosas nos ayuden a comprender el funcionamiento actual del mercado regional dentro del cual la 16 opera, mucho menos encontrar propuestas para mejorar distorsiones o desigualdades dentro de ello?⁹

Dominique Temple presenta una teoría dualista que opone 'el intercambio' a 'la reciprocidad'. El primero se entiende como sinónimo del 'mercado', un sistema basado en la versión más cruda del *homo economicus* neoclásico: totalmente individualizado, codicioso y buscando la mayor beneficio personal en cada acto económico. El segundo representa el ideal opuesto: 'En la reciprocidad, se da a quien lo necesita ... el más débil recibe en mayor cantidad que el más fuerte ... el hombre (sic) tiene que olvidarse a si mismo para tener interés en el otro' (Temple, 2003b:37,38,68). Considero que no es casual el eco de la famosa frase de Marx sobre el paraíso comunista a venir, donde cada uno contribuirá según su capacidad, y recibirá según su necesidad. Ahora que se sabe que ese paraíso no existe tras la Cortina de Hierro, se lo busca en las comunidades indígenas. Similar anhelo (con un trasfondo marxista más evidente) se expresa en la nueva Constitución Política del Estado propuesta por el MAS (Movimiento al Socialismo), donde se reconoce un sector de 'economía comunitaria' donde los actores económicos ni venden su fuerza de trabajo ni contratan la fuerza de trabajo de otros - ¡el fin del trabajo alienado! En adición, la propiedad de la tierra en estas comunidades es — o debe ser — siempre comunal o comunitaria. Si los participantes rurales en un seminario sobre la nueva CPE (Constitución Política del Estado) indican que, de hecho, sus tierras no son comunales sino tienen propiedades individual-familiares, los promotores de esta versión de una Bolivia refundada¹⁰ insisten que esta división debe ser el resultado de la incursión de las malvadas fuerzas occidental-capitalistas y piden que los y las comunarias traten de hurgar en su memoria larga colectiva hasta encontrar el tiempo en el pasado cuando sí tenían exclusivamente propiedad comunal. En este ensayo me limitaré a tratar la cuestión de los intercambios de mano de obra dentro de la comunidad campesina andina.

No me es muy claro exactamente cómo los redactores de la nueva CPE habrían concebido la contratación de mano de obra, aunque no me sorprendería que lo consideran

9 El PIEB, que financió esta investigación y publicó el libro resultante, suele ser una organización bastante seria que aplica evaluaciones rigurosas a las investigaciones en curso (al menos, así hicieron en las dos investigaciones que he dirigido bajo sus convocatorias). Quedé sorprendida que haya dado curso a un texto con el sentido que se hace pasar como 'metodología' en las pp. 29-51, sin mencionar la falta de orden alfabético en la bibliografía y muchos otros defectos de forma y de fondo. El director del PIEB me dijo que habían 'pensado mucho' antes de consentir en la publicación; la influencia determinante parece haber sido la de uno de sus dos evaluadores, Javier Medina, cuyos libros son ampliamente citados como base teórica del texto, y es uno de los voceros principales de la corriente mística-espiritual de la 'economía de la reciprocidad'. Fue el promotor de la publicación y autor del prefacio a los tres tomos de Temple (2003*), una Biblia de esta corriente. Es un ejemplo de las relaciones incestuosas dentro del mundo académico, referidos por Bourdieu, donde miembros del mismo círculo evalúan los proyectos y reseñan los libros de uno y otro y así promueven mutuamente sus carreras y elevan sus ideas en 'escuela'. Más allá del grupo minúsculo dentro de la Carrera de Antropología de la UMSA, representado por ejemplo por Michaux, Gonzáles y Blanco (2003), las ideas de Temple y Medina no tienen mucho impacto dentro de la academia boliviana (ni siquiera han llegado a la Carrera de Sociología de la misma universidad), pero parecen tener bastante público en círculos extra-académicos y hasta entre activistas políticos de tinte indigenista. Considero que es lamentable que el PIEB haya prestado su nombre y con ello, un sello de validez académico, a una publicación con este contenido; era de buscar evaluadores que no tenían un interés personal en promover la posición expresada en el texto.

10 Por ejemplo, la ex constituyente Angélica Siles en un seminario en Qaqachaka en 2008.

sinónimo del pago en dinero ('jornal') y no incluyen en ello el pago en productos, sobre todo cuando este pago consiste en una cantidad (lo que llena un saco de cierto tamaño, por ejemplo) establecida por tradición. El término aymara y quechua *mink'a*, castellanizado como 'minga', se aplica a ambas formas de remuneración. Se diferencia del *ayni*, donde hay que devolver una jornada de un trabajo considerado equivalente para cada jornada recibida. A veces se devuelve en trabajo del mismo tipo, otras veces puede ser un trabajo diferente, por ejemplo el hombre soltero que araba el terreno de una viuda para que ella, en cambio, sembrara el terreno de él después (Harris, 1982/1987:35), siempre que los actores consideran que cuentan como equivalentes. El *ayni* puede servir para suplir la falta de cierta clase de mano de obra – como en el caso citado, cada uno de los actores carece de mano de obra del género opuesto para cubrir las tareas que le corresponden en la división del trabajo por género – o para resolver problemas de coordinación en el tiempo, cuando conviene reunir un grupo de trabajo numeroso para cumplir con la tarea dentro del plazo apropiado, y no hay suficientes trabajadores dentro del grupo doméstico para hacerlo simultáneamente; entonces se recurre a otros más en *ayni*, y se devuelve este mismo trabajo unos días o semanas más tarde en los predios de esas personas.

Lo que el *ayni* no puede suplir, en ningún caso, es la carencia absoluta de mano de obra. El intercambio entre el soltero y la viuda depende de un contexto donde hay números más o menos iguales de hombres y mujeres disponibles para trabajar. Si se diera el caso que, por algún motivo, casi todas las mujeres mayores han muerto o se han ido, o lo que es más probable, la mayoría de los jóvenes solteros han migrado en búsqueda de trabajo (pagado en dinero, por supuesto), ninguno de los dos encontraría aceptación de su oferta de trabajo. El joven, en ausencia de mujeres, podría romper con la costumbre, inducir otro joven a poner la semilla y hasta devolver el *ayni* en esta misma tarea, pero es más difícil que la viuda agarre el arado en persona. Para inducir a uno de los pocos hombres que se han quedado a asumir esta tarea para ella, tendrá que pagarle (ya que dado el exceso de mujeres, a él no le faltará una sembradora) – quizás con productos, si ella dispone de una cantidad y un tipo de producto que a él le hace falta, pero es más probable que tendrá que hacerlo con dinero.

Cuando la carencia es de cantidad de mano de obra – el grupo doméstico simplemente no puede realizar todo el trabajo necesario, porque son muy pocos, o porque varios miembros son demasiado viejos o jóvenes para cumplir adecuadamente – tiene que recurrir a la *mink'a*. Esta condición de incapacidad laboral afecta en particular a los ancianos: no pueden trabajar suficientemente como para que otras hagan *ayni* con ellos, necesariamente tienen que contratar mingas. La minga también surge cuando la ventana de tiempo para cumplir con la tarea es muy corta y la mayor parte de la población está involucrada en esta actividad. Es lo que ocurre típicamente durante la cosecha, y explica porqué, en general, no se hace uso de *ayni* en las cosechas sino se utiliza *mink'a*, tradicionalmente con un pago en el mismo producto cosechado: si una persona va a cosechar en *ayni* para otra, tendrá que retrasar su propia cosecha hasta que la otra tiene tiempo para venir, es decir que haya terminada la suya, y mientras tanto es muy probable que su propia cosecha pase de madura y se arruina. Por tanto, es totalmente idealista sugerir que la 'economía comunitaria' podría existir sin la contratación de la mano de obra, y es irrelevante si el pago se realiza en una cantidad tradicional de productos, en dinero en efectivo, o en una cantidad de productos rurales o urbanos (como por ejemplo ropa) que tienen el mismo precio de mercado que el jornal en dinero.

Otro factor básico para la práctica del *ayni* es la existencia de un conjunto de productores que participan en el mismo rubro, o varios rubros lo bastante parecido entre ellos como para intercambiar trabajos en diferentes cultivos. 'El *ayni* no puede corresponder

a productores solitarios o muy dispersos en el espacio, por mucho que quisieran ahorrar dinero y/o expresar sus deseos de “ayudar” a los demás’ (Spedding 2005:345). Esto explica porqué, en el Chapare (en los tiempos antes de la erradicación forzosa), el *ayni* era extendido entre los cocaleros pero no fue practicado entre productores de palmito. Casi todos los comunarios tenían cicales y conocían el manejo de todas las etapas de producción, entonces era fácil intercambiar trabajo. Además, eran impulsado a hacerlo por la necesidad elevada de mano de obra (se calcula unos 336 días por año en cada hectárea de coca) que tenía que ser coordinada en el tiempo, a la vez que, dado que la coca da cosechas todo el año redondo¹¹, era fácil intercalar las etapas de trabajo en diferentes cicales. Los palmiteros suelen ser pocos, esparcidos en uno y otro lugar, y además las etapas de cultivo donde se necesita mano de obra (se necesita muy poco en general, por ejemplo se aplica herbicidas en vez del desyerbe manual o ‘carpir’ utilizado con la coca, en total se calcula unos 28 días por año por hectárea) como el corte, requieren conocimiento especializado, pocas personas pueden hacerlo correctamente. Entonces el dueño hacía casi todo el trabajo y sólo contrató unos jornaleros para cortar los tallos (ver Spedding, 2005:270).

Todo esto indica que el *ayni* no es algo que se hace por amor al otro o el deseo de ayudarle a cubrir sus necesidades, sino es la expresión de un cálculo basado en las necesidades propias. Es de notar que el *ayni* laboral no es algo que se ofrece (por ejemplo, porque yo te he visto tratando solo de desyerbar tu chacra de papas y noto que necesitas ayuda) sino se acostumbra ‘rogar *ayni*’, es decir, ir a solicitar con mucha cortesía a potenciales participantes. Si ellos aceptan en venir, es porque tienen necesidades similares y ofrecen su trabajo en *ayni* con vistas a satisfacerlas en un futuro próximo. Si consideran que el solicitante no las va a satisfacer (porque saben que la calidad de su trabajo es inferior, o en anteriores ocasiones no vino a devolver el *ayni* a tiempo) no se aceptará su pedido, por lo necesitado que sea. El mismo cálculo se aplica al *ayni* festivo (típicamente, la entrega de cajas de cerveza y/o dinero en efectivo a la persona o personas festejadas).

Michaux, Gonzáles y Blanco (2003) hacen gala de este tipo de *ayni*, con el ejemplo de los cuantiosos ‘regalos’ entregados en *ayni* a la autoridad saliente en una comunidad. No constan la duración de su trabajo de campo en el lugar, pero se sospecha que se limitó a presenciar la fiesta y no se extendió a un seguimiento de las acciones de las personas en cuestión en otras ocasiones festivas, y mucho menos un registro prolongado de los intercambios de *ayni* laboral. Cuando se observa alguien recibiendo una cantidad impresionante de ‘regalos’ en *ayni*, no es la expresión jubilosa del reconocimiento colectivo de sus méritos (en este caso, su buena gestión como autoridad). Más bien es la culminación de años de esfuerzo intencionado, yendo a ‘hacer *ayni*’ en cada oportunidad festiva que se presenta, y luego asegurándose de informar a todos los recipientes de esos *aynis* que uno mismo va tener una ocasión festiva para que ellos vengan a devolver lo que deben. Por supuesto, una parte de los que se presentan van a ser ‘*aynis* nuevos’ que el festejado tendrá que devolver después, pero igualmente vienen con sus ojos puestos en sus planes personales para el futuro.

Sin embargo, aunque el *ayni* no es desinteresado, es una relación mucho más social y, en cierto sentido, comunitaria que la que obtiene entre, digamos, el dueño de una casa y el albañil que contrata en la ciudad. En primer lugar, depende de una relación duradera (aunque sea sólo la de proximidad residencial y una actividad productiva común) entre las partes, que funciona como garantía que la persona que ha recibido el *ayni* estará disponible para devolverlo en su momento. Es importante que las partes tengan muchos conocidos

11 Esto explica porqué la coca es una excepción a la regla general en los Andes que, en la cosecha, *minik’a* predomina a la exclusión del *ayni*. Otros productos suelen madurar en una sola época corta del año, entonces todos tienen que cosechar a la misma vez. La coca puede madurar en cualquier mes del año, así que se puede intercalar las cosechas. Por tanto, la etapa del cultivo de la coca donde más se ocupa *ayni* (aunque combinado con *minik’a*, según la disponibilidad de mano de obra de la unidad doméstica productora) es la cosecha. Ver Spedding 2005, en particular pp.136-146, para más información al respecto.

en común, para establecer una comunidad del chisme que opera para fomentar el cumplimiento. Si alguien no devuelve un *ayni*, la única opción directa para la persona perjudicada es dejar de hacer *ayni* con esa persona en el futuro, pero si se relaciona constantemente con muchas otras que participan en redes de *ayni* con el incumplido, puede ir socavando sus posibilidades de seguir haciéndolo *ayni* con ellos al comentar cómo le ha fallado. Y cuando las redes de *ayni* funcionan, actúan para socializar los recursos económicos y laborales: el *ayni* permite que cada participante puede patrocinar una fiesta mucho más generosa que lo que hubiera podido pagar con los recursos que tiene en mano en ese mismo momento, y permite una agrupación de pequeños productores hacer uso en conjunto de su mano de obra, circulándola entre los diferentes predios individuales, como si conformarían una unidad productiva mucho más grande. También tiene ciertos aspectos del trabajo no alienado: dado que una persona que viene en *ayni* sabe que la otra persona (o un miembro de su unidad doméstica) va venir a trabajar luego para ella, se supone que intentará realizar la tarea con el mismo esmero que aplicaría para consigo mismo, en la esperanza que la otra, cuando devuelve, va trabajar con la misma entrega y calidad.

A la vez, la relación entre contratante y minga o jornalero (por dinero) en el campo tampoco es impersonal. Dado que casi no existen personas completamente sin tierras en el campo andino, los que se ofrecen para jornalear suelen ser los cuyas tierras son insuficientes para ocuparles todo el tiempo. No dependen enteramente de sus jornales, y pueden escoger cuáles solicitudes aceptar, en base a las relaciones sociales que tienen con el solicitante fuera del contexto del trabajo asalariado. Carmen Diana Deere (1990/1992) indica que, en Cajamarca a fines de los años 1970, el pago tradicional en productos en la cosecha estaba desapareciendo porque el valor monetario de la cantidad acostumbrada era más que el jornal en dinero vigente en la región: por tanto, los contratantes optaron para cancelar en dinero en vez de productos, que era desventajoso en particular para las campesinas pobres que se ofrecían como mano de obra en la cosecha. Podemos interpretar esto como otro ejemplo de ‘ausencia de dinero – reciprocidad – generosidad’ versus ‘uso del dinero – individualismo – explotación’, pero también refleja un contexto donde había más personas buscando trabajo como mingas que trabajo disponible para ellas: entonces los contratantes estaban en una posición de imponer la forma y monto de remuneración más beneficiosa para ellos.

En la actualidad, con los precios elevados de los alimentos que también ha elevado los precios de la papa, el pago tradicional en especie es aún menos beneficioso para el dueño de la chacra de papas a ser cosechada. No obstante, en Tirco, cantón Araca, provincia Loayza, una región del departamento de La Paz conocido por su producción de papas, las mujeres que vienen a participar en la cosecha insisten en recibir el pago en especie en el monto acostumbrado, y los dueños tienen que consentir en esto aunque preferirían cancelar en dinero (Victor Hugo Perales, comunicación personal). Esto ocurre porque en Tirco la mano de obra local apenas cubre los requerimientos y si los dueños quieren recoger su cosecha a tiempo, tienen que pagar lo que las mujeres piden. También tiene que ver con que, a diferencia de Cajamarca donde mucha gente había quedado con parcelas muy reducidas e insuficientes para vivir sólo de ellas, en Tirco muy pocas personas se encuentran en esa posición. Son expresiones de diferentes procesos históricos y las trayectorias muy diferentes de las reformas agrarias en Bolivia y en el Perú, aunque en ambos casos se trata de regiones que eran dominadas por las haciendas. A la vez, Cajamarca tiene una población bastante ‘mestiza’, blancón y castellanohablante, mientras los habitantes de Tirco y sus alrededores son más ‘indígenas’ y aymarahablantes. Pero sería una exageración y, en el fondo, racista, extender estas calificaciones hasta aseverar que Cajamarca expresa la cultura occidental, egoísta y explotadora, frente al ‘sistema comunal’ de reciprocidad andina en Tirco.

Conclusiones y recomendaciones

Canessa (2006:187-194), después de comentar las versiones de la cultura indígena promulgadas por Felipe Quispe, Evo Morales y otros líderes que se identifican como indígenas, los compara con las ideas sobre el ayni, la Pachamama, la Conquista y otros elementos claves de estos discursos políticos entre los habitantes de la comunidad de Wilakjarka en Larecaja. Concluye que 'el sentido de los wilakjarkeños de quienes son profundamente distinto a las ideas expresadas por los líderes indígenas más conocidos. Si ... se sigue ganando capital político con los discursos de la indigeneidad ... Los wilakjarkeños pueden encontrar que son inconvenientemente "inauténticos" en comparación con el indio hiperreal ... una de las paradojas del éxito de la política indígena en Bolivia pueda ser la marginación continuada de los pueblos indígenas' (op.cit.:193-4).

Los elementos más criticados de la actual política indígena, o mejor dicho neoindigenista, en Bolivia han enfocado las identidades étnicas, la promoción de '36 naciones indígenas', visto como dividiendo el país en vez de fomentar una identidad nacional compartida entre todos, y la aparente privación de toda identidad a los que optaron para no declararse 'indígenas' en el Censo de 2001, dado que la pregunta de marras no ofreció otra opción más que decir que uno no era indígena. Son parte de una tendencia general que incluye a las ciencias sociales, que enfoca temas políticos, étnicos y culturales y tiende a dejar a un lado temas económicos. Hasta la salud y la educación son tratados sobre todo en el marco de la 'interculturalidad'. Cuando se toca algo relacionado con la economía, suele ser en términos de los actores sociales o redes sociales involucradas, muchas veces enfatizando aspectos étnicos, y no cuestiones de valor, rentabilidad u organización productiva. Los estudios 'culturalistas' dentro de la 'economía de la reciprocidad' son un caso extremo de esta tendencia. Se destacan por la carencia de metodologías fundamentadas y adecuadas, y la ausencia de datos empíricos precisos (y sobre todo, cuantitativos) basado en un trabajo de campo prolongado (aunque respecto a este último son lejos de ser los únicos que demuestran tal carencia). Reemplazan estos requisitos por tomas de posición adoptados a priori y no emergentes del encuentro con la realidad que alegan describir, imbuidos de anhelos o misticismo, que puede ser atrayentes en un nivel emotivo pero no proporcionan una descripción válida de las dinámicas económicas de las comunidades rurales o las ferias populares urbanas. Dado que lo importante es divulgar su posición ideológica y no indagar con una mirada abierta lo que actualmente pasa, seleccionan o fuerzan esas referencias empíricas que presentan para ajustarlas a conclusiones predeterminadas.

Irónicamente, el resultado es que los estudios con datos concretos, que son utilizados como base para acciones y políticas, quedan en manos de economistas y otros que aplican criterios como los del Banco Mundial, 'líneas de pobreza' y 'necesidades básicas insatisfechas' que bien se puede argumentar son etnocéntricos y expresan un concepto enteramente occidental de desarrollo y bienestar económico. Pero la vaguedad e idealización (para no decir ideologización) de las obras neoindigenistas que intentan divulgar un concepto de *suma qamaña* o 'buen vivir' alternativo al bienestar occidental y capitalista, no permiten su aplicación efectiva en la formulación de estrategias políticas prácticas. En consecuencia, las prácticas reales del actual gobierno no se diferencian fundamentalmente de las líneas habituales de las gestiones anteriores, excepto para ciertos gestos más populistas que efectivos, como el Bono Juancito Pinto para los escolares del sistema educativo fiscal. El barniz retórico a favor de 'lo indígena' no da lugar a más que caras morenas en los puestos que permiten robar fondos de instancias gubernamentales o ONGs, o políticas como entregar las construcciones de un albergue de 'turismo comunitario' a las autoridades originarias del lugar, en la suposición de que ellos serán automáticamente capaces de manejarlo en beneficio de la comunidad, cuando es de suponer que en realidad no lo van a manejar (va

a estar cerrado la mayor parte del tiempo porque nadie quiere estar allí sin sueldo esperando los ocasionales turistas) o sino, lo van a aprovechar para ellos mismos (sino ellos, su yerno o su hijo va a ser el encargado y en el caso de que tenga clientes pagados, el dinero desaparecerá en sus bolsillos).

El mismo racismo invertido que coloca una cara con rasgos indígenas, independiente de sus méritos, donde antes se colocaba uno más pálido pero igualmente carentes de méritos (pero ambos son igualmente previstos de contactos o muñeca del momento¹²) contribuye a sofocar todo debate que pudiera establecer mejores fundamentos para las propuestas económicas alternativas, o al menos imponer un mínimo de argumento razonado al respecto. Si se atreve a cuestionar la validez de la reconstitución de los ayllus o el flujo de las energías visibles e invisibles en la feria (y muy pocos se atreven a cuestionarlos, el cordón de corrección política que les rodea es tan fuerte), la respuesta es descalificar la pregunta como procedente de 'la antropología colonial' o expresando una mentalidad occidental que no puede y jamás ha de poder comprender este otro mundo. Si uno no acepta las posturas neoindigenistas cien por ciento, es porque es culturalmente y hasta racialmente incapaz de entenderlos — una burda inversión de los más rancios prejuicios europeos frente a los 'nativos' de otros continentes. No se intenta razonar o justificar los fundamentos de estas posturas. Esta táctica no fue inventada por los neoindigenistas de hoy. Hace más de una década, presenté una ponencia en un congreso de literatos donde, entre otras cosas, dije que *Felipe Delgado*, de Jaime Saenz, es una mala novela. Varias personas se acercaron después para decir "Yo también pienso que es mala, pero jamás me atreví a decirlo" (una aura similar de intocable rodea ese icono de la literatura paceña). Pero una cantante paceña, actualmente parte de la política oficialista, me increpó diciendo "Yo he jugado en esos zaguanes, en esos calles (de la novela) en mi infancia ... vos no entiendes ¡ni nunca vas a poder entender!"

Se supone que para apreciar, por ejemplo, *Crimen y castigo* de Dostoyevsky no es necesario que hayas pasado tu infancia en San Petersburgo, ni siquiera pisado esa ciudad: el talento del novelista es tal que hace comprensible el contexto sin necesidad de compartir las mismas experiencias vitales. La premisa básica de la antropología es que es igualmente posible hacer comprensible las experiencias, valores y acciones de personas de otras culturas a través de la exposición razonada, sin la necesidad de haber nacido en el lugar y mucho menos, compartir la misma sangre. Más allá de señalar una incapacidad de defenderse en debate que empuja a recorrer a argumentos *ad hominem* (o *ad feminam*) las posturas que se basan en aseverar que la persona que no ha compartido el mismo nacimiento y curso de vida no podrá comprender el pensamiento de la otra, expresa un extraño eco del relativismo de la antropología posmoderna de los años 1990, llevado al extremo donde cada descripción de otra cultura resulta ser nada más que una proyección de las estructuras de pensamiento y las obsesiones y prejuicios de la cultura propia del autor; así, cada cultura resulta ser un universo encerrado en sí mismo, excluida para siempre de la posibilidad de comunicarse realmente a los habitantes de cualquier otro universo cultural. Si esto es realmente el caso, la convivencia entre personas de diferentes culturas es imposible, más aún si nadie puede adquirir una cultura si no participa de ella desde el día de su nacimiento (¿o quizás sólo cuando sus ancestros desde hace al menos quinientos años atrás también nacieron dentro de esa cultura, que además no ha cambiado desde esos tiempos inmemoriales?) y la única posibilidad que queda a los que, desafortunadamente, viven en una sociedad 'abigarrada' como la Boliviana (como si todas las sociedades no fueran 'abigarradas' hoy en día) sería

12 Es decir, hay una total continuidad entre los 'criollos' (o 'blancoides' si se prefiere) y los 'indígenas' con respecto de un aspecto estructural de la sociedad boliviana: el predominio del capital social (a quién conoces) por encima del capital social (qué es lo que sabes: ver Spedding, 1999:52-54). Sin embargo, el dualismo rampante en lo que actualmente pasa para 'ciencia social' en Bolivia, rechaza cualquier sugerencia que en realidad las 'dos repúblicas' coloniales hace tiempo se han fusionado en una social sociedad con mucho en común debajo de las 'identidades emblemáticas' que les distinguen superficialmente.

la limpieza étnica radical, donde la mayoría expulsa o mata a todos los demás que no son 'indígenas'. Las resonancias con el nacionalismo de 'sangre y suelo' de los nacionalsocialistas alemanes y sus imitadores en la exYugoslavia subyacen estas expresiones que aparentan ser a favor de la liberación de los oprimidos. Espero que los proponentes del neoindigenismo no busquen conscientemente tales objetivos, pero reclamo que tomen consciencia de las implicaciones fascistas que son el resultado lógico de ciertas posturas suyas, y aceptan que la invitación al debate y la fundamentación no es una simple expresión de discriminación ni de 'antropología colonial'.

Bibliografía

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER. 1974. (comps) **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CANESSA, Andrew. 2006. **Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja**. La Paz: Mama Huaco.

DEERE, Carmen Diana. 1990/1992. **Familia y relaciones de clase. El campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FABIAN, Johannes. 1983. **Time and the other. How anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press.

GODELIER, Maurice. 1980. **Sobre las monedas y sus fetiches. La moneda de sal y la circulación de mercancías en los Baruya de Nueva Guinea**. La Paz: Cuadernos de Historia.

HALE, Charles R. 1994. *Between Che Guevara and the Pachamama. Mestizos, Indians and identity politics in the quincentenary campaign*. **Critique of Anthropology** 14(1).

HARRIS, Olivia. 1982/1987. **Economía étnica**. La Paz: HISBOL.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo. 2007. *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu*. En Pelagio Pati, Pablo Mamani y Norah Quispe: **Sistematización de experiencias de movimientos indígenas en Bolivia**. La Paz: IDIS-UMSA/Fondo Indígena.¹³

MAYER, Enrique. 1972. *Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco*. **Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1970**, tomo 3.

MICHAUX, Jacqueline, Martha GONZÁLES y Edmundo BLANCO. 2003. *Territorios andinos de reciprocidad: la comunidad*. En **Temple** (comp).

ORLOVE, Benjamin S. 1986. *Barter and cash sale on Lake Titicaca: a test of competing approaches*. **Current Anthropology** 27(2).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. s.f. **Investigación participativa y pertenencia socio-cultural: la experiencia del Taller de Historia Oral Andina con el Movimiento de Reconstitución de los Ayllus en la zona andina boliviana**. Informe inédito.

SANDOVAL, A. Godofredo y M. Fernanda SOSTRES. 1989. **La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto**. La Paz: Sistema/ILDIS.

SPEDDING, Alison. 1999. *Introducción a la obra de Pierre Bourdieu*. La Paz: IDIS-UMSA. **Cuadernos de Investigación** 4.

_____. 2005. **Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare**. La Paz: PIEB. Segunda edición.

13 Este libro fue impreso pero retirado el día antes de su presentación al descubrir que el trabajo de Norah Quispe, sobre 'las Bartolinas', era en su mayor parte plagio directo de otros textos. Se planifica volver a publicar los trabajos de Pati y de Mamani de manera separada.

TEMPLE, Dominique. 2003^a. *Teoría de la reciprocidad*. **Tomo I: la reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos. Tomo II: el frente de la civilización. Tomo III: la economía de reciprocidad**. La Paz: PADEP.

_____. 2003b. (comp) **Las estructuras elementales de la reciprocidad**. La Paz: Carrera de Antropología y Arqueología UMSA/Plural/TARI.

TICONA ALEJO, Esteban y Xavier ALBÓ. 1997. *Jesús de Machaqa, la marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal*. La Paz: CEDOIN/CIPCA **Cuadernos de Investigación 47**.

YAMPARA, Simón; MAMANI, Saúl y CALANCHA, Norah. 2007. **La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de julio**. La Paz: PIEB.

Akhullt' asipxañani: Mito y Cosmovisión Indígena de la Coca

Felipe Santos Quispe¹

Resumen

Con el propósito de contribuir al debate sobre la cosmovisión aymara expresada en la coca, lanzamos el presente trabajo investigación, que se efectuó en primer lugar, sobre la base de la enseñanza de nuestros mayores y nuestra propias reflexiones como aymara. En este primer avance del presente trabajo, que es producto de una reflexión continua al interior de la Comunidad de pensadores del Taller de Historia Oral Andina (THOA). Abordaremos el significado de la coca expresada en el mito, y como en este contexto, simultáneamente, se fusionan con los principios y valores cotidianos. En este sentido, de una manera holística y traslapada, ambas percepciones: mito y realidad, se articularan en un movimiento dinámico, que permita analizar y explicar, de una manera sucinta los fundamentos de los principios que la sostienen y le dan el sitio que ocupa la coca en los diversos planos y dimensiones el que hacer del Ayllu.

De esta manera, reflexionaremos la temática en cuestión dentro el marco del pensamiento Qullana, y empezaremos analizando de forma inductiva a partir de la concepción del origen de la existencia del universo, para luego inducir a la comprensión de un orden cósmico. A su vez, articularemos el modo deductivo en sentido simultanea de relacionar con los hecho práctico cotidiano y el mito.

Introducción

Históricamente, la penalización de la coca no es nada nueva para los aymaras, desde la invasión y ocupación militar-religiosa de la colonia y la republica en nuestros Ayllus, hasta nuestros días, declararon un guerra sin cuartel de forma abierta y cínica contra la presencia de la hoja de coca, no sólo por sus propiedades naturales, sino por lo que expresa el espíritu (ajayu) de la civilización indígena. En este sentido, actualmente, la religión oficial y las congregaciones y sectas, imprimen un combate abierto y de baja intensidad, por la que han prohibido abiertamente su uso en los actos rituales y cotidianos. De la misma manera, algunas denominaciones religiosas orientales y las sociedades no indígenas en nuestro país tomaron acciones de penalización encubierta.

De esta manera se hace necesario, efectuar aportes al aspecto de la dimensión mítica, como punto de partida, para luego en un trabajo posterior abordar temas complementarios sobre la ritualidad, simbología y el aspecto sociopolítico. En esta ocasión, por las características, del texto, solamente abordaremos la parte mítica de la coca, que fue muy escasamente estudiado, por indígenas y no indígenas.

Con el propósito de contribuir al debate sobre la cosmovisión aymara expresada en la coca, lanzamos el presente trabajo investigación, que se efectuó en primer lugar, sobre la base de la enseñanza de nuestros mayores y nuestra propias reflexiones como aymara. En este primer avance del presente trabajo, que es producto de una reflexión continua al interior de la Comunidad de pensadores del Taller de Historia Oral Andina (THOA). Abordaremos el significado de la coca expresada en el mito, y como en este contexto, simultáneamente, se fusionan con los principios y valores cotidianos. En este sentido, de una manera holística y traslapada, ambas percepciones: mito y realidad, se articularan en un movimiento dinámico,

1 Miembro y Fundador de la 1era. Generación del THOA

que permita analizar y explicar, de una manera sucinta los fundamentos de los principios que la sostienen y le dan el sitio que ocupa la coca en los diversos planos y dimensiones el que hacer del Ayllu.

De esta manera, reflexionaremos la temática en cuestión dentro el marco del pensamiento Qullana, y empezaremos analizando de forma inductiva a partir de la concepción del origen de la existencia del universo, para luego inducir a la comprensión de un orden cósmico. A su vez, articularemos el modo deductivo en sentido simultáneo de relacionar con los hechos prácticos cotidiano y el mito.

Mito y cosmovisión

Concepto

Para abordar la temática de la Kuka (coca) a partir del ámbito mítico, y explicar el uso en las distintas esferas del que hacer del ayllu, es necesario partir del pensamiento cosmogónico Qullana², pues sus principios y los valores se sustentan en el mito, que influyen en el pensamiento y esta en lujas (consejos), en códigos éticos que regulan el ayllu. En este sentido el mito en los relatos se mueve entre el pasado, presente y futuro, se expresa en un sentido de empalme entre un pasado remoto un plano presente.

Creo que el concepto clásico del mito como pensamientos irracional ya fue superado, puesto que a estas alturas los relatos mitológicos son considerados fuentes orales valiosísimas, puesto que expresan un nivel de abstracción de una sociedad determinada, que portan códigos, principios y valores.

Sin embargo, si bien ya no esta en duda la veracidad del testimonio, pero su continuidad y su funcionalidad de los mitos, para las posteriores generaciones esta en duda. “El cambio generacional implica un cambio en los temas de investigación: del pasado reciente de los supervivientes, llenos de experiencia, surge la historia pura, desprendida de la experiencia ... junto con el recuerdo, que muere, no sólo crece la distancia, sino que también varía su categoría. Pronto sólo nos hablarán registros de fotografías, películas y memorias”(Plato, von Alexander: 2005; 49) Precisamente, el punto de partida del análisis por los accidentales con respecto a la historia, analizan desde una dualidad del tiempo lineal, en la que la historia pasada esta anclada en un tiempo remoto que no queda registros en la memoria o en el mejor de los casos quedan en la escritura carentes de imágenes que generen impacto para las próximas generaciones. Pero se debe considerar, que el mito a partir de la memoria comunal trasciende el tiempo lineal, no sólo supera las generaciones próximas, sino que en el momento del relato del mito en el ámbito comunal, esta se soporta en principios y valores cotidianos, de esta forma trasciende las generaciones y asegura la continuidad del mito. Por otro lado, el mito trasciende el tiempo, puesto que regulada bajo el tiempo de la conceptualización cíclica, en la que empalma los tres tiempos a la vez. Es decir, el pasado remoto cobra vida en la realidad actual, debido a que explica la realidad actual, y esta proyecta a las generaciones venideras.

Pacha: paridad y dualidad

Antes de continuar con el presente trabajo, es necesario conceptualizar el término paridad, para luego comprender, como la kuka expresa una determinada cosmovisión. Sabemos que toda traducción implica una interpretación, por ende una forma del pensamiento, en este caso, consideramos que el término paridad se aproxima al concepto de pacha. **Panipuniw akapachamja** (siempre se vive en pareja en el universo), la creación de da en pareja. El término PA viene de PAYA= dos, y este a su vez viene de MAYA de

2 **Qullana.** Se refiere a una de las civilizaciones del Pusi Suyu, que se constituyó en el Tiwanacu.

unidad, entendida como totalidad: **mayakitanwa**, y no del concepto de individuo o de unidad uno. En este sentido, el concepto de paridad surge de par o pareja, que es conceptos mas aproximado, que nos permitirá analizar y explicar el presente trabajo. En términos conceptuales, paridad significa equidad proporcional, si bien la paridad surge del desglose de maya, estas tienen la misma composición en esencias, pero están ubicados en distintos ritmos y movimiento para crear la existencia en el universo. Esta aclaración es pertinente, frente a posturas teóricas europeas, que plantean el concepto de paridad como asimilación de igualdad entre el género masculino y femenino en un contexto de dualidad entre ambas, es decir igualdad de oportunidades en situaciones de polaridad extrema. Esto no deja de tener una base marxista de lucha de clases con matices de género. “La reivindicación de la paridad pide la completa igualdad – la misma representación numérica – de mujeres y hombre en los órganos de toma de decisiones, especialmente en las asambleas”. (Scott W. Joan: 1999. p. 13)

La kuka asociada al origen mítico de la existencia del universo

Los relatos míticos mencionan que la existencia de la kuka se remonta a la edad del Ch'amaxpacha, al origen de la existencia de todos los seres, incluyendo al Jaqi (hombre/mujer), su pertenencia data de la misma generación del Jaqi, es decir, desde la existencia material visible e invisible en los diversos planos y dimensiones, que ha generado el Pacha. Su presencia en la realidad multidimensional del Pacha es determinante, por ser considerado una expresión que encarna al Pacha, que a través de ella se organiza y conduce el Ayllu (comunidad), es el medio que permite articular la multidimensionalidad del Pacha y regular el que hacer del Ayllu. En este marco conceptual analizaremos la presencia y rol de la Kuka desde el ámbito del akapacha (realidad visible).

En el ámbito Qullna, no se ha generado un mito específico sobre el origen de la kuka, sino esta relacionada al mito del origen y existencias del universo. Una de las razones próximas a ser considerados, es lo que menciona el Tata Domingo Jiménez, ukhamaw, ukhamarakiw, kukax pachamaman nayrapaw (así es, y así será, la coca son los ojos de la pachamama) (Jiménez Domingo A. testimonio oral. marzo del 2006). El pensamiento que expresa el mito se da como un hecho establecido, incuestionable, debido al sitio que ocupa la kuka, como parte de la pachamama, por este mismo hecho, poco o nada encontramos mitos exclusivos sobre la coca en esta parte del Qullasuyu.

Otra de las razones a tomarse en cuenta, es el hecho de considerar a la kuka como la hija primogénita de la pachamama, por lo mismo adquiere un profundo respeto, y esta a su vez esta vinculado al origen del tiempo de existencia del Ch'amaxpacha (edad de la oscuridad). Al respecto, los Yatiris (sabios) expresan, categóricamente, como algo incuestionable, como sucede con los awichas o awichos, Illas y wuk'as (espíritus o energías), de las cuales no encontramos mitos referidos a ellas. Pensamos, que se debe a su carácter preponderante en la jerarquía de los espíritus (materia invisible).

La identidad del nombre en el mundo andino expresa las cualidades del ser, como su contexto. En el caso de los espíritus, estas tienen una doble identidad que le permiten moverse en dos planos y dimensiones de pacha. En este sentido la kuka, es el nombre que alude a su aspecto físico y de esta manera hace su presencia en el plano del Qhanapacha (edad de la claridad). En Inalmama, es su nombre ritual y mítico, con la cual hace su presencia en el ámbito del plano del Ch'amaxpacha. Esta doble dimensión que posee la kuka le hace merecedora de un profundo respeto: Inalmamax muñañaniw (engendra respeto). Por estas consideraciones, los mitos relacionados a los espíritus están conectados a los mitos del origen de la existencia del universo. Por estas consideraciones, en la esfera del Akapacha (realidad presente) la kuka (coca) merece un respeto único y profundo, que adquiere

en los usos, rituales, cotidianos; como alimento y medicina. De esta manera, la kuka esta relacionada con el mito del origen de la existencia de todos los seres del universo.

Lo que podemos mencionar, que de acuerdo a los relatos de nuestros abuel@s, el sentido mítico de la existencia de la kuka se remonta a tiempo, espacio, movimiento y energía inmemorial, denominado Ch'amaxpacha. Literalmente, el término se refiere a la primera edad del origen de toda la existencia. El relato mítico, hace referencia a un plano y dimensión sutil, donde la materia es dúctil y se transparenta la materia invisible. La traducción lingüística hace referencia a una edad oscura, pero conceptualmente, se tiene un connotación de una edad en penumbras, en la que hubo luz tenue, por lo mismo hubo vida humana, animal y vegetal. Es una edad donde la materia y sus diversos niveles de existencia se concibe por la complejidad dinámica del Pacha³.

Ukanpiniskw, mamitajax saskiriw, jaya maranakat juttan sasa, Chullpa Jaqinakat juttan sasa. Kunapachatex, achachilanakaxa sun jaqapjan, juyranax, alinakas, uywakaxparlitin sapxjarakisa. Ukhamat, lupiw mistun sasa, utakat punkunapakax inti jalsur ukas tuqiru lurapxjatayna, lupija maysa tuqit jalsuni sasas. Ukata maysa tuqit jalsutayna, ukata qal naqhantaytayna, mä juk'akiy qhispiyapachax, ukat jisaya justan. Ukata kukaxa uka pachanakat jutir sapjiwa... (Jiménez Domingo Aruquipa, testimonio oral. Febrero del 2004). (Así siempre fue, mi madre decía, que descendemos de los Chullpas. En esas épocas de la oscuridad, nuestros antepasados vivían muy bien, dicen que la naturaleza y los animales hablaban. Después dijeron que el sol saldría por el oeste, y todos construían sus casas con la puerta hacia el este, sin embargo, en los hechos el sol salió por el este y ellos fueron quemados. De los pocos sobrevivientes de ese tiempo, nosotros descendemos. Por eso, dicen los abuelos, que la coca viene de la misma generación de los awichos y awichas del Ch'amaxpacha)

La kuka como expresión de la Pachamama y esta, a su vez como la primera descendencia de la primera edad o paridad del Chamaxpacha, es aquí donde se circunscribe el origen de la kuka, es decir, generacionalmente es parte del origen del "Aymara" o propiamente dicho Jayamara (provenientes de tiempos lejanos). Por esta razón los abuel@s, consideran que la coca es tan antigua como el Jayamara⁴ por lo mismo, es considerado parte de la naturaleza del Ayllu, el cosmos y los espíritus.

Primeras edades y principio mayor del Pacha: Ch'amaxpacha

En el proceso de generación de vida del Pacha, esta en su primera instancia se expresa en una paridad mayor (Jach'a Pacha) en planos/dimensiones denominado por el mito: **Ch'amaxpacha** y el **Qhanapacha**. A su vez esta paridad funge como edades para explicar el origen de los primeros seres que poblaron el espacio andino. En este sentido, la primera edad esta relacionada con el Ch'amaxpacha (tiempo de la oscuridad), en la que surgió los primeros seres humanos denominados **Chullpa Jaqis**, estos a su vez dieron origen a los Jayamaras, que constituyeron Tiwanacu y posteriormente a los Qischwas, cuando se hizo realidad la edad del Qhanapacha (tiempo de la claridad).

Esta referencia de los principios y edades que se encuentra en el mito, también muestra un soporte objetivo, que los comunarios sustentan su mito, al relacionarlo con los Chullpares

3 Pacha. En la cosmovisión "aymara" se refiere a la paridad de la energía: Paya = dos elementos y Cha: fuerza. Conceptualmente, se refiere a dos energías en acción: taqikunas payapuniwa akapachanxa. Dos fuerzas que hacen a la energía creadora, que es el motor de la existencia del Maya (universo).

4 1. **Jayamara**. Término usado por Ludovico Bertonio por primera vez el año 1612, cuyo significado no concuerda con la fonética y significado y lógica Qullana, por tanto, considero que tuvo su variación fonética y significado producto de las condiciones de la colonia. Los más cercanos a su significado sería el término **Jayamara**: su traducción literaria sería, **jaya**: lejano y **mara**: años. de años lejanos. Conceptualmente, se refiere a una civilización proveniente desde el origen de la existencia. Y desde el significado del mito, el jayamara proviene de los **Chullpa Jaqis** y esta se remonta a la primera edad de la existencia: **Ch'amaxpacha** (tiempo de la oscuridad). 2. **Ch'amaxpacha** y **Qhanapacha**. Se refieren dentro el mito a dos edades y principios, para explicar el origen de la existencia del universo.

(viviendas antiguas hechas de tierras y paja brava) ubicados en bastos espacio del altiplano y los valles interandinos de las provincias de Aroma, Loayza, Pacajes y otras regiones. Esta especificación del mito, también diferencia las civilizaciones posteriores, como la Tiwanacu gestada por los Jayamara y Cuzco por los Qischwas. Sin embargo, el mito también tiene una connotación política, cuando se denomina Chullpares a todo los seres que vivieron antes de la colonia. Esta aseveración, lo encontramos cuando preguntamos, de quienes son lo tapados (tesoros antiguos ocultos bajo la tierra?) y responden categóricamente, awichonakankiya, chullpanakamkuiwa, inkanakamkiwa, (los tesoros son de los abuelos y los inkas. Es decir, las civilizaciones anteriores a la colonia están en la misma categoría de antepasados y esta relacionada con las dos edades iniciales anterior a colonia.

El mito hace referencia a la característica del Chamaxpacha como un ambiente en penumbra, es decir a media luz por la presencia de la P^{ra}axsimama (luna), que permitía vitalizar el cultivo de las primeras variedades de alimentos, incluido la kuka. Por esta razón, hoy los Qullanas, al referirse a los productos originales se las menciona que fueron alimentos y medicinas de las awichas y awichos (primeros habitantes de la oscuridad). Y otra de las características fundamentales, es que en este tiempo, tanto la naturaleza, los animales, minerales y el cosmos se manifestaba en sus dos dimensiones, tanto como Jachi (materia) y Ajayu (alma o materia invisible), por tanto, se manifestaban como seres completos con facultades humanas, donde se convivía plenamente y se expresaban con sabiduría. Aquí todo tenía su tiempo y su propósito, donde todo se fusionaba, naturaleza, jaqi, naturaleza, cosmos y ajayu, en un ambiente de ayllu (comunidad) de sapiencia y Taypi (equilibrio).

Segunda edad y principio de pacha: Qhanapacha

Dentro el proceso de cambio del **Pacha**, los relatos míticos mencionan que se preveía la venida de otro tiempo denominado el Qhanapacha, tiempo de la claridad, esto estaba revelado por la salida del **Lup'i** (Sol), significaba el cambio de estado de los primeros habitantes. Pero hubo, la posibilidad de sobrevivir ante dicho cambio, y la instrucción fue, que todos los Chullpa Jaqis hicieran sus habitaciones con la puerta hacia el este, pensando que el sol saldría por el oeste, sin embargo, salió por el este y fueron sorprendidos y murieron quemados. Literalmente esto se expreso en la muerte de sus habitantes (**lup'impx nakhantayasipxjatayna**). Conceptualmente, no se refiere a una eliminación total, como la desintegración total desde la visión no indígena, sino simplemente de trata de un cambio de estado, como sucede en el significado de la muerte en la vida cotidiana, **sarantaskiwa**, se refiere a un viaje con retorno, pero en a otro plano y dimensión. De la misma manera, la muerte mítica es un cambio de estado, en la que los Chullpas jaqis (abuelos o abuelas) han entrado a un estado diferente de invisibilidad, lo cual no quiere decir, que no se las sienta, sino que son reales dentro la cosmovisión indígena. Sólo de esta manera, se puede concebir, que los Chullpas vivan y se expresen físicamente en los awichos y awichas de los cerros, lagos y al interior de la tierra. De la misma manera cobran vida física en determinados momentos del tiempo de la intersección, de la entrada del sol y salida de la noche, a los que llaman **Ñanqas** (Achachilas o Chullpas), por su estado emocional de enojo. “También -según la versión de Pedro Yujra- el achachila del lago puede adoptar otra cara más temible y peligrosa, que se manifiesta sobre todo en ciertos momentos, en los días ñanqhas” (Nina Filomena: 1993; 27)

Pero, es preciso completar la paridad y la otra edad, para empezar a analizar el sentido mítico del concepto. En esa dirección, refiriéndonos al tiempo del Qhanapacha, el mito también induce a pensar que el tiempo de la claridad significa, el uso del pensamientos lup'ña, el uso de la astucia, la razón, el progreso, la tecnología el consumo el mercantilismo, la tendencia al engaño el odio y no de la sabiduría (amuyu). Es decir, es una edad

donde todo esta permitido, de esta manera la claridad esta relacionada con el color blanco, y el uso de la bandera blanca en las festividades, encuentros, conmemoraciones etc. esta relacionada con la energía (qamasa). Esta primera segunda edad, esta relacionada con el color claro de la hoja de coca, que expresa los acontecimientos venideros, predice las situaciones futuras, que por cierto no serán buenas, en la medida en que no se cumplirá con la relación de convivencias con las awichas y awichos. Pero, esto no es una predicción fatalista sin corrección, de hecho la hoja de kuka prevé los acontecimientos inmediatos a ser superados en función del cumplimiento de los principios de la convivencia.

Paridades mayores y el movimiento

El mito del Ch'amaxpacha y Qhanapacha o del origen de toda la existencia de los seres del universo, hace referencia a dos edades que responder al principios de paridad de cambio de estado en tiempo ciclico (muyu), en esta caso se trata de rotaciones completas en planos mayores, que los abuelos la llaman Muyu Muyu. Es decir, se trata de rotaciones continuas en un nivel macro y en ritmos distintos. Por otro lado, es preciso comprender que la rotación en la visión indígena se da en varios sentidos en función de donde se ubique el eje central (Taypi). Por ejemplo; en la comunidad de Jesús de machaca el año 1998, en la posesión de autoridades, el visitante giró de izquierda a derecha para engranar con el antifrón (Thoa, video: 1989). Pues se trata de dos giros antisimetricos y asimétricos a la vez, que son condiciones necesarias para articularse. De la misma manera, el Chamaxpacha y el Qhanapacha jiran en sentidos opuestos y a ritmos diferentes, que es la única forma de generar intersección (taypi). Estos giros, según el mito se dan en miles de años, es un ritmo continuo del cause natural de la rotación, a los que lo han denominado nuestros abuelos como el **Pachakuti**⁵¹ (rotación completa: muyu muyu). Este concepto no hace referencia al retorno inicial, sino a su cause natural en condiciones distintas, sobre la base de un mismo eje (taypi) y bajo el marco de los principios y valores indígenas. En este sentido, en el ámbito "espiritual", político y cotidiano, se maneje el tiempo simbólico de 5.515 años que corresponde a 2008 del calendario gregoriano, y en el hecho cotidiano, observamos que el conteo matemático más generalizado en los indígenas se la efectúa de cinco en cinco, como dando a entender que estamos en tiempos de cambios acelerados inmutables del **Pachakuti**.

La Jach'a paridad considerada como edad, se circunscribe en un tiempo remoto determinado por el mito ciclico. Es decir, el mito menciona otras dos características del origen de los primeros Jachis, se considera que estos primeros habitantes, eran Jach'as (grandes), altos de estatura y tenían mayor longevidad de vida debido a su dietas natural exento de sal y ají. Estas características sumadas a su ambiente natural, sus principios y la conducta ética que primo en dicha tiempo, hacen que especifique la edad determinada del inicio de una civilización muy avanzada. Esta primera paridad que es utilizada en el mito como edad, a su vez se convierte en un principio, es decir en una ley natural del origen de la existencia del universo. Esta primera paridad del plano mayor (Jach'a Pacha), que explica el origen y ordenamiento del universo, por su carácter multidimensional debido al Muyu, también se expresa en el hecho cotidiano del día y la noche. La noche, es considerado el mundo de los Chullpas, Achachillas o Awichas, y a partir de la seis de la noche estamos dedicados a convivir con los antepasados, por esta cosmovisión es preferible efectuar los ritos en este tiempo, puesto se considera que existe una directa relación con dicho mundo. Además, en este plano rigen una conducta ética apropiada, que merece ampliar en los próximos avances.

51 Pachakuti, Una de las aproximaciones conceptuales, que reflexiono en este trabajo, es a la que se refiere a dos fuerzas en proceso de rotación completa de ida y vuelta: muyu muyu. La rotación completa se efectúa de forma circular y continúa sobre un eje central: taypi.

Este nivel de abstracción del mito se expresa en distintos planos y se generan intersecciones en los mundos de materia invisible y visible. A partir de esta concepción se puede comprender, que la hoja de Kuka expresa dicha paridad en ambos lados de la hoja de kuka. Se considera que el lado más oscuro de la hoja de coca significa la buena suerte, producto del cumplimiento con los espíritus, de la buena relación con el mundo del Ch'amaxpacha. Y el lado claro, significa "la mala suerte", producto del alejamiento de los principios y de las Awichas o awichosa, de las actividades si reparos de la vida. Pero, este no es el destino fatal como el oráculo griego, sino se ajusta a la visión indígena del pensamiento preventivo del cambio de los hechos venideros. Es decir, en la hoja de coca se articulan las edades del origen de la existencia de todos los seres y de la misma manera empalma la primera paridad mayor, como principio de la visión indígena, que a partir de ellos organizara la lectura de la vida en la kuka en un sentido dinámico: **muyu**.

Connotación familiar y femenina

El plano y dimensión de la Pachamama se refiere al plano del akapacha (la realidad visible) que se expresa en la tierra, la naturaleza y el jaqi, esto es producto del desglose del Pacha. Es decir, es una expresión de la multidimensionalidad del Pacha. De la misma forma, hace referencia a dos energías, que provienen del Ch'ama, fuerza, energía y movimientos. Desde la visión de género indígena, el concepto expresa la paridad Chachawarmi (hombre/mujer). Sin embargo, la palabra Mama que complementa al Pacha hace referencia a lo femenino, lo cual da lugar a que tenga una connotación notoria de lo femenino, sin que no deje de establecer con claridad que provienen de ambas fuerzas: masculina y femenina. Para entender estas connotaciones, se debe comprender que el orden descendiente de los principios tiene una connotación familiar. De esta manera se establece que la Pachamama es la hija primogénita de la paridad mayor (jach'a pacha): Chamaxpacha/khanapacha.

Pero, aquí las feministas soslayan el carácter familiar de la cosmovisión Qullana e inmediatamente concluyen que se trata de una sociedad matriarcal y que posteriormente, fue sometida por una cultura machista. En el mismo sentido sucede, con el origen de la kuka, que tiene una connotación femenina, que la encontramos en su nombre ritual: Inalmama, como la hija primogénita de la Pachamama. En la concepción Qullana es deseable que la primera descendencia sea una mujer, pues significa prosperidad y estabilidad. Por esta razón, el desglose de la multidimensionalidad del Pacha tiene un carácter femenino, que no desvirtúa el concepto fundamental del principio de la paridad del Pacha o en este caso el principio de paridad del Chachawarmi.

Chachawarmi: visión de género

De hecho la paridad del Jaqi esta expresada en la hoja de kuka, sin embargo, para fines de la lectura de la kuka, en un plano horizontal del tari⁶³, la paridad chachawarmi se desglosa en dos hojas de kuka, que simbólicamente, la hoja más pequeña y con mayor dimensión horizontal representa a la mujer, y la hoja más grande, alta y con menos dimensión horizontal expresa al varón. Esta paridad metodológicamente permitirá diferenciar la paridad y a su vez, en función de la ubicación, posterior a la caída de la hoja de la mano del Yatiri (sabio), interpretara el sentido que expresa la coca y pronosticara los hechos sostenida en el pasado, para luego proyectarse al "futuro". El futuro por si misma no existe en la concepción jayamara, esta se construye a partir del pasado y el presente en el sentido del Muyu, de rotación cíclica continua, en que se manejan simultáneamente los tres tiempos,

6 **Tari** (tejido andino hecho de lana de llama, de forma cuadrada, que sirve exclusivamente para llevar la coca. Además, tiene un sentido ritual y mítico que la hace muy particular y que la hace parte del ritual).

de esta forma se completa el Muyu muyu (ciclo de rotación completa), que se expresa en la lectura de la kuka.

Cuando se refieren a la Pachamama, no tiene la misma connotación femenina exclusiva en los rituales ejecutados por los Yatiris. Sin embargo, en muchos textos sobre cosmovisión encontramos una forma de inducir a pensar que la Pachamama tendría un sentido femenino exclusivo y los cerros una insinuación masculina. Esta concepción esta forzada e induce a pensar, que hay una dualidad marcada de diferencia de género entre los espíritus, esto lleva a una búsqueda del desequilibrio en la cosmovisión indígena, e intentan asimilar el concepto de contradicción y sobre posición, que justifican las visiones feministas y machistas en el ámbito académico.

Refiriéndonos al concepto de Pachamama, menciona "... que la Pachamama es concebida como la madre que nutre, protege y sustenta a sus seres humanos los que son hijos". (Hans Van Den Berg y Schiffers. 1992; 195). Aquí cabe desmitificar el concepto meramente femenino de Pachamama, que en la mayoría de las investigaciones le dan una connotación exclusiva, esta conceptualización por si misma se contradice, por el simple hecho de que, en la cosmovisión andina, todo es relación familiar. La relación entre los espíritus ubicados en diversos planos y dimensiones, se efectúa sobre la base de la familia extendida y las jerarquías que ocupan se establecen por antigüedad o por ser antecesor. Por tanto, estas familias se reproducen como en el plano del Akapacha a la cual pertenece la Pachamama, si esta tendría un connotación solamente femenina no lograría expresarse en la kuka como su hija primogénita. En este sentido, merece reacomodar los conceptos en función de la cosmovisión Qullana. El punto de partida como elemento ordenador en el plano de la cosmovisión es el término **Pacha**, conceptualmente, se refiere a la fusión en movimiento de dos tipos de energía referida al chachawarmi (femenino/masculino). Posteriormente, a medida en que se desglosa el Pacha se van aglutinando conceptos que tienen una connotación femenina, como el caso de Pachamama, lo cual no significa que determine su origen de paridad inicial.

Es decir, se debe establecer que el **Muyu Aymara** de toda la existencia en el universo es una forma de relación o convivencia familiar, donde la raíz generacional es el Jaqi (pareja: chachawarmi) y a partir, de esta génesis descienden a los hijos o las otras Pachas. En este caso, el uso del concepto de **Pachamama** esta más generalizado, sin que por ello se deje de concebir el concepto de paridad, por el simple hecho, de que el ser **Chu'lla** (incompleto), no crea vida y en la vida práctica cotidiana esta reñida con los principios básicos de la convivencia comunal. En este sentido, la Pachamama desciende de la paridad mayor: Ch'amax y Qhanapacha, es la hija primogénita, como la kuka esta concebida por la paridad y también tiene una connotación femenina, esto aparentemente parece sólo un relación matriarcal, que sustenta teorías académicas no indígenas. Esta concepción de connotación femenina de la Pachamama y la **kuka** en la vida cotidiana, se hace casi evidente especial en el sectores urbanos y suburbanos, por la influencia de la religión judeocristiana. Sin embargo, en el plano ritual, sean estas ejercidas en los sectores urbanos, los **Yatiris** hacen referencia inevitablemente a la paridad del espíritu mujer y varón. En este caso mencionan a las **awichas** y **awichos o pachamama o pachatata**. Aquí se debe entender, que sí bien, en el mundo aymara la primera descendencia, preferiblemente se desea que sea mujer, no porque seamos feministas, sino por su sentido de paridad, que garantice la continuidad de la comunidad (ayllu) y del universo (**Jach'a Ayllu**). De aquí se desprende la idea de que la mujer en ciertos planos y dimensiones tenga mayor o menor connotación, sin que por ello, desequilibre el concepto de paridad.

Mitos qischwa

Mito y dioses

Los mitos Qichwas sobre la coca en la parte del Perú, considero que se acuñaron posterior a la colonia, pues el origen de la coca esta relacionada a visiones judeocristianas apocalípticas, relacionados a la muerte, el sexo y a la destrucción. Como el caso del mito de la mamacoca, que esta relacionado a dioses destructores de la naturaleza, como el dios Khuno, el todopoderoso que destruye todo, y por milagro o circunstancias no previstas se dan el fenómeno de la resurrección de la naturaleza expresada en la coca. “...los mitos describe la terrible tormenta que desató Khuno, el dios de la nieve y las tempestades. Cuando los indios del Altiplano cruzaron las montañas y se establecieron en los valles profundos, se vieron en la necesidad de prender fuego a ciertas partes de la jungla para hacer el lugar algo más apropiado para la vida humana. Aquella destrucción de la espesura enfureció a Khuno, ya que el humo manchaba los peñascos. Así que, como respuesta, envió a la Tierra una tormenta impresionante que lo arrasó todo; la gente corrió a salvar su vida de las riadas, pues los ríos se desbordaron. Cuando los granjeros regresaron de las cuevas en que se habían refugiado, se encontraron con la desolación más absoluta. Sin embargo, al salir a buscar comida hallaron un arbusto desconocido que tenía las hojas verdes y muy brillantes, y cosecharon sus hojas para alimentarse. Inmediatamente notaron una sensación abrumadora de bienestar. Gracias a aquella planta —la coca— pudieron sobrevivir, y transmitieron sus conocimientos al respecto a sus descendientes” (Manga. Quispe. Eusebio: Internet, 2007)

Muerte y vida existencial

Otro de los elementos que nos llama la atención en los mitos Quischwas es la connotación constante sobre el concepto de la muerte desde la visión cristiana, como una condicionante fundamental para la existencia en el akapacha. “Uno de los mitos incas más populares es el que narra la historia de una mujer a la que se mató a causa de su apetito sexual. Cortaron su cuerpo en pedazos, y de ellos brotó un arbusto llamado “mamacoca” (Idem). También, este relato tiene una connotación mística del concepto de la reencarnación para prolonga su vida en otro ser. En ambas visiones, la condición última es la muerte como un precio de retorno en esta vida. La diferencia, que en la visión cristiana es una condicionante para lograr una jerarquía en esta vida. En contraposición, para la visión mística la reencarnación en plantas o animales es una forma de involución que debe rotar por miles de años hasta lograr nuevamente un vida humana.

Por otro lado, la visión de ambos con respecto a la naturaleza no le dan la jerarquía necesaria que merezca para llegar a ocupar un sitio preponderante como la kuka en la visión Qullana.

Connotación sexual en el mito

El mito más generalizado sobre la coca en los Quischwas del Perú esta referida al placer del sexo. “Cuando emergió el imperio Inca, ya existían muchos mitos inventados por las culturas anteriores para explicar el origen de la planta, que los incas incorporaron y a los que añadieron más leyendas propias. Uno de los mitos incas más populares es el que narra la historia de una mujer a la que se mató a causa de su apetito sexual. Cortaron su cuerpo en pedazos, y de ellos brotó un arbusto llamado “mamacoca”. Entonces, los que la habían matado metieron ramitas de la planta en bolsas pequeñas que llevaban siempre encima y que sólo abrían cuando habían tenido relaciones sexuales con alguna mujer. Hoy aún se

dice que los hombres que cosechan el cultivo de coca salen en busca de sexo la víspera de la cosecha, en la creencia de que así se asegurarán un grano mejor.”(Idem.)

Una primera apreciación sobre la mujer, es que se trata de una mujer joven en edad de reproducirse, por lo tanto, esta desvirtuada por el placer al sexo y como condición de revertir su honor se autoelimina para redimirse en un ser con mayor prestigio. Esta apreciación sobre la mujer expresada en la coca, difiere de mayor grado con relación al como se concibe el aspecto femenino de la coca en esta parte del Qullasuyu. Tanto la expresión femenina de la Pachamama como de Inal mama (la coca), se tratan de mujeres adultas entrando a la tercera edad: *taykas* o *awichas*. La connotación de la mujer adultas, es sumamente importante en la cosmovisión Qullana, por eso de las dice *chuymanijiw* (que encarna la sabiduría), se ubica en un punto de equilibrio entre la antigua y la nueva generación, por lo mismo es ocupa un sitio en la que garantiza la continuidad de las generaciones venideras. En este sentido los relatos míticos *quischwas* trastocan con la realidad Qullana contradice los principios básicos de la convivencia fraterna en el *Ayllu*, en este caso las transgresiones en el sexo por la mujer o el hombre eran sancionados por la *jacha ley* (máxima ley) y estigmatizados, por tanto, era poco probable que la coca ocupara el sitio que le corresponde como “deidad” o los ojos de la Pachamama. Probablemente, los mitos incaicos, se generaron producto del control selectivo del consumo de la coca con propósitos religiosos impuestos en la colonia.

La amazonía y sus mitos

En esta parte del Qullasuyu, pensamos que la coca se circunscribe sólo en la parte occidental del altiplano, sin embargo, se presencia se expande a los valles, yugas y el trópico. El caso de los mitos en la cuenca del Amazonas del Perú, nos ilustra de una manera muy particular.

En cuanto se refiere a los mitos amazónicos en la parte del Perú, sobre la planta de la coca, estos mitos tienen el mismo contexto, relacionado a los dioses que tienen poder de influencia, que es transmitida a sus descendientes, y que a partir de dichos poderes atribuidos a la mujeres se origina la coca. En este caso, la naturaleza esta considerada en un segundo plano, producto del hombre, dando a entender que la naturaleza esta al servicio del ser humano y no como su complemento, articulador en la totalidad de la existencia. “... los indios tukanoan de las Vaupés colombianas dicen que el padre sol era un hombre medicina del que surgió la sabiduría y el poder de los “payés” actuales (los hombres medicina). Dentro del ombligo llevaba polvo de “viho”, un rapé narcótico muy potente que se preparaba con la resina de la corteza de los árboles de la familia de las miristicáceas, o virola. Una hija del Señor de los Animales de Caza tenía una “caapi”, la planta narcótica (*Banisteriopsis caapi*). Un día en que estaba padeciendo muchos dolores en cierto momento de su embarazo, se echó en el suelo. Una anciana india quiso ayudarla, y la tomó de la mano. Entonces, le arrancó un dedo y se lo quedó, y lo escondió en su “maloca”. Luego, un joven robó el dedo y de él brotó más caapi. (Manga. Quispe. Eusebio: Internet, 2007)

A manera de conclusión

La importancia que adquiere la coca en el uso ritual y cotidiano, como alimento y medicina, su rol espiritual y sociopolítico, encuentra sentido en el mito, y de esta manera comprendemos que el mito es la abstracción y expresión a una forma del pensamiento, en este caso de un paradigma de la civilización Qullana. Es decir, la coca expresa la cosmovisión indígena, y comprendimos que la coca trasciende muchos ámbitos del que hacer del *ayllu*, pero en esta ocasión fue preciso reflexionar sobre los principios y valores que sostienen el significado que encierra la coca.

La cosmovisión que sustenta la coca tiene una vertiente única y muy particular de concebir la existencia del universo, generada por miles de años y transmitida a sus descendientes. Este tipo de paradigmas sustentada en principios traducidos en leyes naturales, no se la construye por asimilación, sino por una profunda reflexión con su entorno total. La asimilación se da sólo en la esfera de las formas y del contenido, si fuese cierto que las sociedades generan propuesta alternativas sobre la base de la asimilación, habríamos desaparecido, si nuestra sociedad se basase en la asimilación del judeo-cristianismo o el capitalismo, no estaríamos reflexionando sobre referentes propios. Lo que hacen nuestros mayores fue utilizar algunos elementos culturales ajenos, para mimetizarnos o usar como instrumento de resistencia, con el propósito de continuar el avance de nuestro paradigma.

En este sentido, la cultura urbana (capitalista-cristiana) no logró sustituir o debilitar de sobremanera los mitos, de alguna manera fraccionaron, pero no lograron eliminar. Probablemente, el fraccionamiento fue una estrategia de lucha incorporado por los Qullanas, justamente para mantener el pensamiento vivo. A pesar de la inquisición, la penalización o la criminalización a la que nos someten, hoy la presencia de la coca en diversos sectores de la sociedad impone respeto, dignidad, identidad y soberanía.

Bibliografía

- ARNOLD, Denise; JIMÉNEZ A. y YAPITA J. 1998. **Hacia un Orden Andino de la Cosas**. Ed. HISBOL.
- PLATO, von Alexander. 2005. *Qué pasa con la experiencia en el proceso de transición de la historia contemporánea a la historia pura?*, artículo publicado en la revista. **Historia Antropología y fuentes orales**: Barcelona.
- BO Rösing, Ina; BERG, Hans van den. 1992. Trad. **La mesa blanca callawayaya**: libro 1 introducción. CBBA: Amigos del Libro. t. 3, 292 p.: ref. Serie (Estudios Callawayas, n. 3)
- _____. 1993. Trad. **La mesa blanca callawayaya**: libro 2 variaciones locales y curación del susto. CBBA: Amigos del Libro. t. 3, 260. Serie: Estudios Callawayas, n.4.
- BOLLINGER, Armin. 1992. **Así se Alimentaban los Incas**. Ed. Los Amigos del Libro Cochabamba. P. 167.
- CADA. Revista PACHA. 1992. Centro Andino de Desarrollo Agropecuario. p.80. L.P.
- CHAMBI, O. Pumacahua. 2005. **Lenguaje de la Coca**, RAE (Enc. Nac. de Etnología), MUSEF .
- CEPA. 2004. **Cosmovisión andina**.
- CARTER, William y MAMANI, Mauricio. 1982. **Irpa Chico**. Ed. Juventud.
- ERIC, Schwimmer. 1992. **Religión y Cultura**, Ed. ANAGAMA, Barcelona, España.
- HURTADO, J. Gumusio. 2005. **Manual del Akhulliku: masticado de la coca**. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Folleto publicada por Internacional Coca Research Institute, La Paz.
- HUANCA TOMA, Laura. 1989. **El Yatiri: en la comunidad aymara**. Ediciones CADA, Centro Andino de Desarrollo. Tesis de doctorado.p. 143. La Paz.
- HUANACUNI, Fernando. 2005. **Visión Cósmica de los Andes**, mini libros No.2. 3ra.Edic. Ed.PLURAL, LP.
- MIRANDA. J., Luizaga. 1996. **Filosofía Andina: Fundamentos y Categorías Filosóficas del Pensamiento Cosmológico Andino**. Editorial Hisbol, p. 79. La Paz.
- MORITMER, Mantegazza; MORALES, Mariani, y MOLINA. 1992. **La Hoja Increíble**, pag. 226.
- MANGA, Quispe Eusebio. 2008. **Documento de Internet**. GUGLE, Sobre Mitología de la coca.
- QUISPE HUANCA, Felipe. 1988. **Tupak Katari Vuelve Carajo**. Ed. Ofensiva Roja , La Paz, julio.

FLORES APAZA, Policarpio. 2005. **El hombre que volvió a Nacer; Vida y Saberes y Reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku**. Ed. PLURAL. La Paz-Bolivia.

MAMANI MUÑOZ, Felix. 2001. *Síntesis histórica de la cultura aymara*. Cuad. de inv. No. 12. **Centro de Ecología y Pueblos Andinos** CEPA, Oruro.

_____. 2004. **Diccionario Bilingüe: aymara castellano**. Ed. CEA. La Paz.

KATAR ARU. 2006. **Universidad Indígena del Tawantinsuyu**. Revista. Ed. UTA.

BERTONIO, Ludovico. 1993. **1612 Vocabulario de la Lengua Aymara**, Ed. Radio San Gabriel.

THOA. CRIALES, Lucila; CHAMBI, Oscar; VALLEJOS, Godolfredo; PATZI, Jannet y QUISBERT, Rodolfo. 2006. **Akhulli y Apthapi**. Texto copilado inédito, presentado a la Cancillería: Ed. THOA. La Paz.

SCOTTW, Joan. 1999. *Genero y representación partidaria: la requelle des femmes" a finales del siglo XX*. Publicada en la revista **Historia. Antropología y Fuentes Orales**. Barcelona.

Algunas reflexiones en torno a los flujos migratorios femeninos

El caso de las latinoamericanas “ilegalizadas” en suiza

Emma Bolshia Bravo Cladera

Resumen

Hasta mediados de los años 70 no se debatió el rol específico e independiente que la mujer juega en el proceso migratorio. Las mujeres inmigrantes eran englobadas en el proceso de la emigración familiar o en procesos de reunificación familiar. Hoy en día estamos frente a una nueva realidad sobre todo en lo que concierne a la mujer latinoamericana.

Los flujos migratorios de los años 80 y comienzos de los 90 son mayoritariamente compuestos por mujeres que emigran solas. Así se da en las últimas décadas una feminización de la pobreza y de la inmigración latinoamericana. Esta emigración muestra una relación entre el desempleo femenino en las sociedades emisoras y la demanda de esta mano de obra en las sociedades receptoras. El aumento de este flujo migratorio fue agravado por la aplicación de los programas de ajuste estructural, siendo las mujeres las que soportan los golpes más duros de esta política impuesta por las organizaciones de Bretton Woods.

Sobre la base de entrevistas con jóvenes mujeres latinoamericanas ilegalizadas en Suiza se analiza las razones por las cuales estas mujeres inmigraron, las condiciones de llegada, la búsqueda de un trabajo, la integración y las posibilidades de estudio y de formación profesional.

Introducción

Las mujeres forman un grupo cada vez mayor dentro de los que emigran en busca de trabajo. Así se da en las últimas décadas una feminización de la pobreza y de la inmigración latinoamericana. Esta emigración muestra una relación entre el desempleo femenino en las sociedades emisoras y la demanda de esta mano de obra en las sociedades receptoras. El aumento de este flujo migratorio está ligado a la pobreza creciente en los países del Sur agravada desde hace una década por la aplicación de los programas de ajuste estructural, siendo las mujeres las que soportan los golpes más duros de esta política impuesta por las organizaciones de Bretton Woods.

El objetivo de este trabajo de tipo cualitativo, con un enfoque comprensivo y estructuralista es:

- Situar la migración de las mujeres latinoamericanas en el contexto de la economía globalizada y sus consecuencias, en especial para el “Tercer Mundo”. Trataremos el caso concreto de las inmigrantes latinoamericanas sin permiso de estadía ni de trabajo en Europa que son empleadas en el sector del servicio doméstico y el cuidado de niños.
- En base a entrevistas realizadas con jóvenes latinoamericanas “ilegalizadas” en Suiza, identificaremos las causas por las cuales ellas decidieron emigrar, las condiciones de trabajo y las posibilidades de integración en el país de recepción, estableciendo algunas similitudes entre los países europeos.
- Concluir planteando algunos puntos como solución a corto y largo plazo

Globalización económica y flujos migratorios femeninos “ilegalizados”

En primer lugar, nos parece importante definir lo que se entiende por inmigración ilegal, clandestina, irregular o sin papeles. Cada una de estas apelaciones comporta una clasificación. Así el termino “clandestina(o)” expresa la situación de una persona que hace algo de manera oculta e ilegal.

El calificativo de “irregular” o de “persona en situación irregular”, expresa una oposición con el de ilegal o clandestino. Este término pone el acento sobre la situación que rodea a la persona, sobre la definición de reglas en materia de gestión de la inmigración que hace la sociedad de recepción.

El término de “sin papeles” es ciertamente el último en aparecer con la batalla política que fue lanzada por el movimiento de “Sin Papeles” en Francia. Esta apelación ha sido reivindicada por las personas sin autorización de estadía, para diferenciarla de los “clandestinos”.

Por último, el término frecuentemente utilizado por los movimientos y los partidos de extrema derecha, es el de “ilegal” o “persona en situación ilegal” que indica claramente que la persona así designada no respeta las leyes.

Claudio Bolzman, observa que el hecho de dejar un país por falta de perspectivas, desplazándose hacia otro Estado, es considerado como un desplazamiento ilegal. En realidad es el doble rechazo -de los Estados de recepción y de los Estados de origen, en un mundo dividido en Estados- lo que sitúa un a cierto número de personas en un no man's land institucional, donde ellas(os) se vuelven “ciudadanas(os) de ningún lugar”. En este sentido, dice Bolzman, “sería mas apropiado hablar de migraciones ‘ilegalizadas’ que de ‘ilegales’”. No es el acto de migrar que es ilegal, es la gestión de la migración por los estados que la vuelve ilegal.”¹

Esta definición nos parece la más adecuada en el caso de las inmigrantes latinoameri-canas que no pueden obtener un permiso de estadía y de trabajo pero que viven y trabajan en países europeos, en consecuencia utilizaremos el término de inmigrantes “ilegalizadas”.

En segundo lugar, intentamos esclarecer el concepto de globalización, en tanto que categoría analítica a partir de las relaciones hombres –mujeres y las relaciones Norte–Sud.

Para Joseph Stiglitz Premio Nobel de economía, ex Vice presidente del Banco mundial, autor del libro “El malestar de la globalización”.

“La globalización es la supresión de las barreras al libre comercio y la mayor integración de las economías nacionales”; Stiglitz, piensa que esta globalización “puede ser una fuerza benéfica y que su potencial es el enriquecimiento de todos, particularmente de los pobres, pero para que esto sea posible, es necesario reformular profundamente la manera como la globalización ha sido administrada”.²

Stiglitz tiene razón cuando dice que la « *Globalización es la supresión de las barreras al libre comercio* », Por el contrario en lo que concierne a “*la mayor integración de las economías nacionales*”, la práctica de este sistema económico, muestra la imposibilidad para los países pobres, llamados en vías de desarrollo, de integrarse en una economía mundial al mismo título que los países desarrollados, debido a la fuerza de las relaciones económicas desiguales o a la tendencia del neoliberalismo de fortificar las economías des los países industrializados.

Esta es una relación de fuerza como entre David y Goliath, a diferencia que esta vez no es David el ganador.

Más firme y sin ambages, la mundialización-globalización según el director de uno de los más grandes grupos financieros europeos es:

1 Bolzman Claudio, «Migrations irrégulières ou irrégularises»? Carrefour Journal des Centres de Contact Suisses-Immigres et de SOS Racisme, Mars 1998 (Suiza)

2 Citado por : Zacharie A., Toussaint E., Le bateau ivre de la mondialisation, Ed. Sylepse, Belgica. P. 10

«La libertad para su grupo de 'implantarse donde quiera, el tiempo que quiera, para producir lo que quiera, aprovisionándose y vendiendo donde él quiera, y teniendo que soportar lo menos posible obligaciones en materia de legislación laboral y de seguridad social'»³

Aquí se restituye la noción de un movimiento sin freno del capital a escala mundial. Las dos definiciones tienen en común la idea de la ruptura de límites y fronteras para el comercio. Se trata, de tendencias históricas de la internacionalización del capital.

Este proceso de globalización no es nuevo, algunos analistas (E. Galeano, (1986); V. Duchrov (1992) destacan que la economía se internacionalizó justamente como una consecuencia de la aparición y desarrollo del imperialismo, el cual tiene su origen en el colonialismo europeo, sustituido más tarde de manera predominante por el neocolonialismo norteamericano. En el siglo XIX, ella ha modelado y transformado las sociedades, las relaciones de trabajo, las condiciones de vida y las mentalidades de los hombres y las mujeres. Desde hace décadas, bajo la presión de la liberalización de los mercados financieros, la globalización ha conocido una aceleración sin precedentes.

Pascal Petit, señala que lo nuevo en este proceso es « *la intensidad de los flujos, la variedad de productos y el número de agentes económicos implicados en esos movimientos* »

Este nuevo cuadro económico y financiero tiene diferentes consecuencias según las regiones del globo y según se trate de hombres o mujeres. Las desigualdades son globales, geográficas y puntuales. Entre las desigualdades puntuales en primera línea están los jóvenes y en segunda las mujeres. La pobreza no se vive de la misma manera por los hombres y por las mujeres. En Estados Unidos, si en 1940 las mujeres representaban un 40% de los pobres, hoy en día ellas representan un 60%.

En los países del Sur, el número de mujeres viviendo bajo el nivel de pobreza ha aumentado en un 50% en los últimos treinta años (30% de hombres). A escala mundial el 70% de los pobres son mujeres.

Cuando un país del “Tercer Mundo” está en crisis de deuda, es decir es incapaz de pagar los intereses de su deuda, no recibe nuevos créditos de los bancos sino es a condición de dirigirse al Fondo Monetario Internacional (FMI) y de aplicar sus programas de ajuste estructural (PAES). Como sigue:

1. Afianzar el principio de propiedad como garantía de libertad y espíritu empresarial.
2. Promover el mercado y la competencia como forma de regulación de la economía y la sociedad.
3. Contrarrestar el poder de organización y participación de los(as) trabajadores(as), dispersándolos(as) para evitar que se constituyan en actores sociales y políticos.
4. Restringir la intervención del Estado en la economía y en la sociedad en general.

Las consecuencias más notables de esta política son:

1. Bajo nivel de salarios
2. Desempleo masivo
3. Expansión del sector informal
4. Crecimiento del subempleo
5. Destrucción de las estructuras sanitarias, escolares y sociales en general

³ Citado por: H. Hirata en J. Bissilliat, *Regards des femmes sur la globalisation*, Karthala, 2003 p. 14 y por E. Toussaint, *La bourse ou la vie*, Ed. Luc Pire 1998, P. 376

6. Destrucción de industrias nacionales e implantación de las multinacionales
7. Violencia política y estructural.

La globalización económica marcada por las leyes de la economía liberal, provoca desequilibrios sociales en los países pobres y en consecuencia desplazamientos de poblaciones al interior de una nación y flujos migratorios a nivel mundial. Jeffrey Sachs, celebre economista de Harvard y asesor de los cuatro gobiernos neo-liberales bolivianos para la imposición del ajuste estructural, escribía en *The Economist*, a propósito del crecimiento en los países pobres: *“Uno de los aspectos, tal vez el más duro de esta problemática, es que el mundo deberá asistir a flujos migratorios mucho más grandes. Los países desarrollados prefieren creer que la inmigración puede disminuir gracias al desarrollo de los países pobres. Pero, si es verdad que pese a las buenas administraciones, las regiones geográficamente desfavorecidas son simplemente incapaces de un desarrollo más rápido, entonces la inmigración se extenderá. Ya hoy día, muchas de esas economías están fuertemente basadas en flujos migratorios de trabajadores. Esto concierne a Bolivia, Burkina Faso, El Salvador, Etiopía, Jamaica, Perú, Filipinas y Tanzania para nombrar unos cuantos. A esto se añade que el mayor crecimiento demográfico se va a producir precisamente en las zonas sin perspectivas de desarrollo. En consecuencia podemos esperar un aumento en la presión migratoria que se ejerce desde los países pobres hacia los países ricos del norte”*.⁴

En esta dinámica es particularmente importante el papel que juegan los gobiernos de los países emisores. Hasta hoy, estos gobiernos no han elaborado una política migratoria restrictiva y esto responde a causas económicas. Fundamentalmente, porque el giro de remesas enviado desde el exterior significa en ciertos casos una parte importante del Producto Bruto Interno (PBI).

Según los datos más recientes del BIT (2001) se calcula que el año 2000 el importe global de las transferencias monetarias enviadas por los emigrantes a sus países de origen se acerca a más de 17 millares de dólares. Los inmigrantes de Latinoamérica y del Caribe envían a sus familias un promedio de 250 US\$ entre 8 a 10 veces por año.

Durante 2005 llegaron más de US\$ 54.000 millones desde el resto del mundo solamente a América Latina y el Caribe. (Fomin BID, (2006)

125 millones de trabajadores (as) envían dinero para apoyar a 500 millones de familias en América Latina. Regiones enteras de los países del “Tercer mundo” reciben muchas más subvenciones por parte de los inmigrantes instalados en los países ricos, que lo que entra en el país mediante las subvenciones de la ayuda bilateral. Las familias envían 8 veces más plata para América Latina y el Caribe que la ayuda al desarrollo.

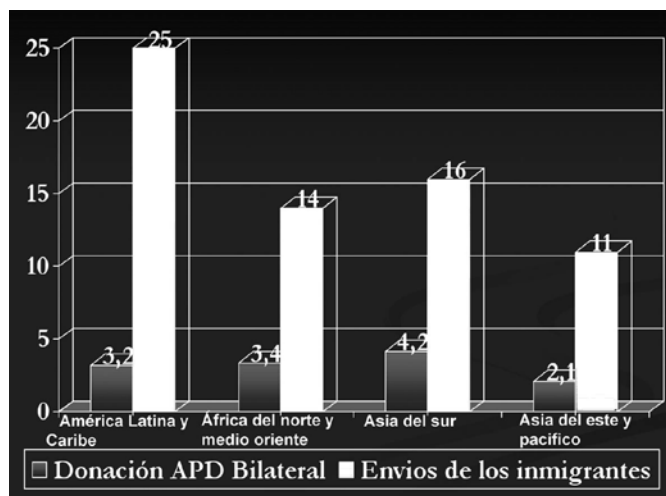


Grafico 1⁵

⁴ Una sentencia de Sachs, traducción de Juan C. Mac Lean, suplemento: ventana, La Paz (Bolivia), Domingo 17 de Agosto 1997

⁵ Fuente: Eric Toussaint, Les transferts des richesses, Les autres voix de la planète, 3eme trimestre 2003, Bruxelles. p.20

Estos envíos son fuente de enormes beneficios para los bancos. Se estima que para enviar 7,2 millares de dólares a los países del Sur en 2001, los inmigrantes han tenido que pagar 1,2 millares de dólares. En otras palabras los bancos se guardan un 7 a un 8 % del importe enviado por los(as) inmigrantes. Para algunos países, los importes de estos envíos tienen un impacto muy importante a nivel macro económico, representando entre un 8% y un 14% del PIB.

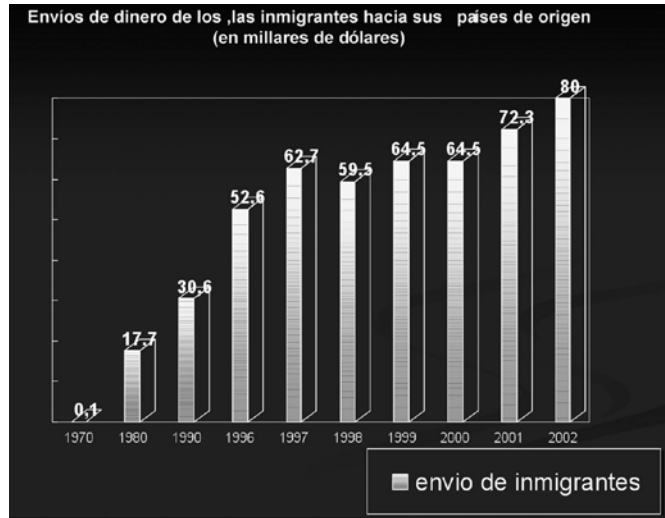


Grafico 2

Más del 80% de los envíos familiares recibidos por las familias en América Latina y el Caribe son utilizados para la alimentación, y, secundariamente para aumentar los ahorros y desarrollar empresas productivas. La supervivencia de miles de hogares latinoamericanos depende literalmente del flujo continuo de dinero en efectivo enviado por los (as) trabajadores (as) migrantes. Sin embargo, las remesas se utilizan primordialmente para cubrir gastos de consumo personal, y, secundariamente para aumentar los ahorros y desarrollar empresas productivas (Duany, 1998).

Paralelamente a la implantación de los ajustes estructurales en América Latina, se puede observar un nuevo tipo de migración. Varios estudios confirman que los actores de esos flujos migratorios de las últimas décadas son esencialmente mujeres, mujeres que migran solas (Gallardo Rivas, 1994; Y. Herranz, 1995; Carvajal M. 2000).

Las razones para estos flujos migratorios podemos encontrarlos en las siguientes estimaciones:

- En América Latina, la incidencia de la pobreza en los hogares se elevó de un 37 % en 1980 al 39 % en 1990, incremento atribuible casi exclusivamente a la pobreza urbana y concentrado en hogares con jefatura femenina. (CEPAL 2003)
- Uno de los efectos más evidentes de la crisis es el creciente desempleo de la población en general, la femenina en particular y más precisamente la población femenina joven. Aunque la desocupación femenina en la región es una tendencia estructural, los efectos de la crisis la han transformado en una tendencia mucho más acentuada. (Arriaga, 1994)
- Aumento de la tasa de participación en el empleo de las mujeres con niveles bajos e intermedios de educación. En algunos casos disminución de la tasa de participación de las mujeres con niveles de educación más altos. Hay que tener en cuenta que gran parte de la mano de obra femenina está ocupada en los sectores no estructurados y de baja productividad.
- Paradójicamente las latinoamericanas han alcanzado niveles de escolaridad superiores a los hombres, y las mujeres activas tienen en promedio más años de instrucción, pero, sufren con mayor severidad el desempleo, la discriminación salarial y las restricciones de tiempo. (CEPAL 2003)
- Durante los años 90, la tasa de desempleo masculino se incremento en un 2,9 %, para las mujeres en un 61% (CEPAL 2003)

- Las mujeres necesitan un término de cuatro años más de escolaridad para obtener los mismos salarios que los hombres, y dos años más para tener la misma oportunidad de acceso a un empleo formal (OID 1999)
- Disminución del empleo en el sector público para las mujeres.

Factores que intervienen en la demanda de la mano de obra de las inmigrantes “ilegalizadas”

Desde la perspectiva de la internacionalización cada vez mayor de la economía, los flujos migratorios femeninos muestran una relación entre la creación de un sobrante de mano de obra en los países del Sur y la demanda dentro de los países del Norte de la mano de obra migrante femenina (Young, 1982; Sassen-Koob 1984, 1988; Stier & Tienda 1992). Así, las colombianas, ecuatorianas, peruanas, bolivianas, vienen a Suiza porque existe un aumento real de la demanda de mano de obra barata femenina en los sectores del trabajo domestico y del cuidado de niños. Los factores más importantes para esta demanda son:

- **Las transformaciones económicas y sociales que han permitido la incorporación de las mujeres suizas al trabajo profesional y asalariado.** La mayoría de las madres en Suiza (un 60 %) ejerce una actividad lucrativa. Un 40% de mujeres trabaja a tiempo completo. Cuando el hijo(a) mayor se sitúa entre los 0 y 6 años, el 46,4 % de madres ejercen una actividad lucrativa, de las cuales un 8 % lo hace a tiempo completo y el 38,4 % a tiempo parcial.⁶ El aumento de la proporción de mujeres que ejercen una actividad remunerada es consecuencia, no solamente del deseo de emancipación de las mujeres, sino también de una necesidad económica. Igualmente se observa que el matrimonio tradicional (el hombre que sale a trabajar y la mujer que se queda en la casa) no es más un modelo familiar. Hoy en día los salarios de las mujeres que aseguran el minimun vital son aún más importantes.
- **La transformación de la familia suiza en familia nuclear que no cuenta más con la ayuda del clan familiar.** En Suiza un 60 % de mujeres y de hombres viven en pareja con niños. Un 40% de las parejas se divorcian, lo que significa que incluso la familia nuclear no es más una forma de vida estable.
- **El hecho de que, en regla general, las parejas suizas no hayan resuelto el problema del reparto de las tareas domésticas en la casa.** El trabajo doméstico sigue siendo dominio exclusivo de las mujeres. Para las tareas domésticas y familiares las mujeres emplean una media de 31 horas semanales, en tanto que los hombres emplean 16. Para las madres con niños menores de 15 años el número de horas semanales aumenta a 52.⁷ En esto se puede ver un índice que muestra que en Suiza el reparto tradicional de roles - la mujer trabajando en la casa, el hombre ejerciendo una actividad lucrativa- no está tan amenazada como se cree. Se puede ver también una prueba que apoya la tesis según la cual las mujeres (activas) soportan en la vida una doble carga, es decir su actividad profesional y lo esencial de las responsabilidades domésticas.

En el siguiente cuadro La oficina estadística europea nos muestra que la situación no es diferente en otros países de Europa.



Grafico 3⁸

6 Office Fédéral de la Statistique, Vers l'égalité ? La situation des femmes et des hommes en Suisse. Deuxième rapport statistique, Berne, 1996.

7 Office fédéral de la statistique, Evaluation monétaire du travail non rémunéré, Neuchâtel (Suiza), 1999.

8 Fuente: Eurostat, Encuestas nacionales sobre la utilización del tiempo realizadas entre 1998 y 2004.

- **La falta o ausencia de estructuras sociales (guarderías infantiles, comedores escolares) que les permitan a las mujeres conciliar maternidad, trabajo profesional y vida de familia.** En lo que concierne a los sitios puestos a disposición de los niños en las estructuras de acogida (guarderías infantiles, jardines de niños) había para toda Suiza, 1,34 sitios disponibles para 100 niños (1991).⁹

En el contexto europeo, para infraestructuras familiares, países como Alemania consagran 0,8% de su PIB, Francia de su parte sólo el 1,23% y Gran Bretaña 0,49%.¹⁰

Latinoamericanas “ilegalizadas” en Suiza

Existen varias aproximaciones sobre el número de mujeres latinoamericanas “ilegalizadas” en Suiza, la ilegalidad hace parte de la economía subterránea, muy difícil medir. Este estudio es exploratorio y nos es difícil establecer respuestas científicas que podrían ser generalizadas. Sin embargo, algunas tendencias pueden ser establecidas de la misma manera que las entrevistas nos sirven para descubrir algunas pistas.

Antes de continuar con los resultados obtenidos de las entrevistas realizadas a las mujeres latinoamericanas, que han aceptado contarme su realidad, agradezco y saludo su coraje y expreso mi reconocimiento por la contribución que ellas hacen a la historia política y social de América Latina

Características de esta población

El grupo de inmigrantes que entrevistamos fluctúa entre 18 y 30 años de edad. Son originarias de Perú, Colombia y Bolivia, siendo estas últimas mayoritarias. Se trata de una población económicamente activa.

El origen social de las inmigrantes, si se considera la actividad profesional de los padres, corresponde a una clase media y una clase media empobrecida. Las entrevistadas vienen de medio urbano, de las grandes ciudades. Todas han terminado el bachillerato y algunas han realizado estudios universitarios y formaciones técnicas. Esto nos lleva a considerar que la formación de las inmigrantes latinoamericanas es de un grado superior en relación a la población latinoamericana. Sin embargo, si tenemos en cuenta el tipo de trabajo que estas inmigrantes realizan, podemos ver que su formación anterior no les sirve en Suiza para incorporarse en el mundo del trabajo profesional.

Los puentes de la inmigración y las redes de apoyo

Estas mujeres llegan a Suiza por dos vías:

1. Como turistas, por los aeropuertos de Ginebra y Zürich, cuando vienen de países a los cuales Suiza no les exige visado de entrada en su territorio, después de los 3 meses de estadía autorizada como turistas, todas se quedan en Suiza “ilegalizadas”.
2. Cruzando las fronteras informalmente con la ayuda remunerada de “pasadores” suizos, cuando proceden de países latinoamericanos a los cuales se les exige visado. En este caso algunas han cruzado la frontera por Alemania, por Italia.

Esta población tiene las características comunes siguientes:

- La relación con miembros de su familia o de conocidos residentes en Suiza, les ha permitido obtener informaciones para realizar el viaje.

⁹ Office fédéral de la statistique. Estas cifras han sido elaboradas de los censos en las empresas en 1991.

¹⁰ Fuente: Eurostat.

- La compra del billete de avión se ha hecho en base a préstamos que han obtenido los padres de algunas jóvenes o las inmigrantes ellas mismas.

Carmen y Dora, inmigrantes bolivianas expresan al respecto:¹¹

- “Yo todavía no he terminado de pagar los pasajes de avión, en esa época nosotros éramos tres: mi marido, mi hijo y yo.”
- “Mis padres han pagado mi pasaje, ellos se han prestado dinero, han pagado 1500\$ y como el sueldo de maestra de mi madre es de 150\$ al mes, eso ha sido muy caro para ellos, se han quedado con una gran deuda.”

La persona de contacto en Suiza cumple un rol importante, influencia en la toma de decisión para emigrar. La relación con parientes o conocidos en Suiza permite disponer de informaciones y medios para realizar el viaje.

- *“Tengo mis tías viviendo en Suiza, ellas me han informado como podía venir, y me han ayudado a conseguir trabajo”*
- *“Una amiga que es también de Cochabamba y que vive desde hace tres años en Suiza, me ha animado y me ha recibido en su casa los primeros meses hasta que yo consiga trabajo y tenga donde vivir”*

Motivación en la toma de decisión

Las razones fundamentales por las cuales las mujeres emigran son de tipo económico y familiar. La situación económica de estas jóvenes antes de venir a Suiza se caracterizaba por la precariedad del trabajo femenino y la imposibilidad de estudiar en sus países de origen.

- *“Yo trabajaba en un Banco, y ganaba 250 US\$. Yo estaba obligada de vivir con mis padres porque era imposible para mí pagar un alquiler. El alquiler de una habitación en La Paz (Bolivia) es de 100 US\$ a 150 US\$.”*
- *“En Suiza, yo tengo la posibilidad de trabajar los fines de semana, durante las vacaciones y así pago mis estudios. En Colombia es imposible hacer las dos cosas.” (Rosa de Colombia)*
- *“La verdad, verdad, yo estaba muy mal allí, tenía un trabajo temporal, repartía los uniformes a los policías en Cochabamba y ganaba 10Bs (2 US\$) por día y trabajaba solamente 3 ó 4 veces por semana. Mi marido trabaja tocando música, pero ganaba poco.”*

La mayoría de estas mujeres tenían la esperanza de mejorar su nivel de vida y también la de sus familias. Ellas se basaban en las informaciones que recibieron de la familia o de los amigos. Estas informaciones muchas veces exageraban sobre las verdaderas posibilidades de encontrar trabajo y de ganar dinero.

- *“Tenía la esperanza de vender artesanías y que mi marido toque música, pero ahora me doy cuenta que hay mucha competencia y es difícil.”*
- *“Yo pensaba que tendría un trabajo al día siguiente de haber llegado, un techo donde vivir y de que comer, porque me habían dicho que aquí era fácil ganar dinero, ahora sé que se puede pero con mucho sacrificio” (María, de Perú)*

11 Los nombres de las inmigrantes son supuestos

Trabajo en Suiza

Las inmigrantes buscan en Suiza un trabajo de mejor calidad, que les aporte mejores ingresos. La mayoría ve desvanecerse sus expectativas y se enfrenta a una situación que desemboca en una sola vía: el trabajo domestico mal pagado. Para la mayoría de las entrevistadas, la red social entre personas de la familia y los amigos les permite encontrar trabajo. La búsqueda de trabajo dura de 2 días a 2 meses. La jornada de trabajo es de 8 a 10 horas en la limpieza y el cuidado de niños. Los sueldos van de 8 a 10 FRS¹². (6 a 7.5 US\$) la hora por cuidar niños, y de 15 a 20 FRS. (10 a 14 US\$) por una hora de limpieza. Existen también sueldos mensuales de 600 a 2000 FRS. (400a 1400 US\$) por ocuparse de todas las tareas domesticas de una casa, más el cuidado de los niños.

Las actitudes personales de estas mujeres frente al trabajo, van desde la sumisión más extrema, hasta las actitudes reivindicativas que adoptan aquellas que legalizan su situación o cuando hay una toma de conciencia de sus derechos.

- *“Yo trabajé donde una señora que era maniaca de la limpieza y del orden. Todos los días tenía que limpiar todo a fondo. Ella no me dejaba comer antes de que yo acabe mi trabajo, además yo tenía que comer en otra mesa como un perrito. Un día a las 9 de la mañana yo no pude comer porque no había terminado de limpiar los espejos, al medio día tampoco, a las 3 de la tarde yo estaba media muerta de hambre, tuve 10 minutos para comer porque tenía que llevar al niño a la escuela. A mi vuelta, la señora me insulto diciéndome que yo era lenta, un poco retardada, como una tortuga. Yo me sentía como la peor de las cosas”* (Graciela de Colombia)
- *“Yo he tenido experiencias buenas y malas, una muy buena, cuando trabaje en una casa en el campo, me trataban como si yo fuera de la familia. Pero tuve otra terrible, traumatizante, que me hizo consciente del hecho que yo soy extranjera en Suiza y en consecuencia que no tengo derechos. Por ejemplo: una familia donde yo trabajé, las niñas eran terribles y un día ellas perdieron su pelota, entonces el padre me redujo de mí sueldo 80frs. (55\$) (por una pelota que cuesta 16 FRS. (8 US\$)). Mi sueldo era de 600 FRS. (400 US\$) por un trabajo de 12 horas de 7 de la mañana a 7 de la noche. 80 FRS (55 US\$) para mí era mucho. Ese día yo dije que no volvía a trabajar más porque ya no había una relación de confianza”*. (Zaida de Ecuador)

Condiciones de vida

Para estas inmigrantes sin permiso de estadía, la vivienda constituye un problema particularmente difícil. Ellas no pueden alquilar oficialmente un departamento a causa de su status de ilegalizadas. Las condiciones materiales en las que viven estas mujeres en la mayoría de los casos son precarias. Así una familia con 2 niños vive en una sola habitación. Dos familias con 3 niños viven en un departamento que cuenta con dos habitaciones, una por familia.

Tampoco tienen acceso a un seguro médico. El riesgo de una denuncia y la precariedad de su situación financiera las retiene cuando tienen que ir a consultar a un médico, a un hospital e incluso a la farmacia.

El dinero que ganan estas mujeres representa la única entrada segura con la cual puede contar el hogar para su subsistencia. Los maridos ganan de cuando en cuando un poco de dinero ya sea como músicos o en trabajos temporales. Algunas de las entrevistadas, viven con sus compañeros, para ellas la vida sería imposible sin la ayuda económica que representa compartir los gastos de alquiler, comida etc. con ellos.

Ahí están ellas, jugando el papel principal, fuertes -algunas- en su rol económico y no así en su condición genérica, aún subordinada y velada por la representación del varón dentro de un modelo patriarcal latinoamericano.

12 Francos suizos, la moneda oficial en Suiza.

Integración en Suiza

Solamente aquellas jóvenes que tienen la posibilidad de estudiar, tienen contacto con jóvenes suizos. Las otras no tienen ningún contacto ni con asociaciones, ni con suizos. Una constante en todas estas mujeres es que lo esencial de su vida social pasa con gente de su misma nacionalidad o con extranjeros de otras nacionalidades, pero muy poco con suizos. Para la mayoría el hecho de no hablar francés o alemán es un impedimento para conocer gente del país.

- *“Con los jóvenes en general va bien, es una nueva generación más abierta, pero en general, yo tengo contactos con extranjeros o con suizos que tienen orígenes extranjeros.”* (Rosario de Bolivia)
- *“Yo conozco suizos que están casados con extranjeras y también colegas de trabajo, pero no hay una amistad con ellas. A veces me invitan pero eso queda en un contacto, no se vuelve una amistad.”* (Dora de Bolivia)
- *“He tenido la oportunidad, he conocido mucha gente suiza, jóvenes de mi edad, había gente muy abierta y otros para quienes en principio es sólo un día y ahí se acaba y no te hablan nunca más. En el fondo una siente que es siempre una extranjera. Yo creo que una, o tiene que haber nacido aquí, o tiene que vivir desde muy pequeña aquí para poder tener un grupo de amigos. No es gente que se abre fácilmente. Yo siento más aceptación de parte de la gente mayor, tal vez sea por su experiencia de vida. Los jóvenes son muy cerrados, ellos tienen su grupo y ahí se acaba, y no creo que sólo son así con un extranjero, entre ellos mismos son cada quien con su grupo, entonces es mucho más con los extranjeros. También depende mucho de lo que uno hace, creo que si estudiaría en la universidad, fuera más fácil, porque ellos siempre quieren saber, siempre me preguntan ¿que haces?, ¿porque?, ¿donde vives? ellos quieren saber todo. La juventud en Suiza es un desastre, debe haber excepciones.”* (Carla de Colombia)
- *“Yo estoy siempre con algunos amigos que nosotros tenemos, que son de nuestro país, yo tengo poco contacto con los suizos, es difícil porque no se francés.”* (Rosa de Bolivia)

La integración no es solamente una cuestión a nivel de contacto con la otra cultura, es también una cuestión de comprensión y de aceptación de la diferencia. La confrontación con el otro puede significar la toma de conciencia de su propia identidad. Así Elsa, que ha vivido en comunidad con estudiantes suizos nos cuenta cómo ella se siente frente a las feministas suizas:

- *“Con el muchacho siempre me he entendido bien, hay una buena comprensión. Las cosas que no van con las dos chicas que viven en la comunidad, que son feministas, son demasiado feministas y algunas cosas de mi forma de ser no les gusta, ellas me hacen bromas diciendo que las mujeres sudamericanas pierden mucho tiempo arreglándose para agradar a los hombres y que eso es como una explotación, como ser un objeto. Ellas no entienden que yo me arreglo para mí y también para agradar a la gente pero principalmente para mí. Ellas no se arreglan, andan como todas las suizas alemanas siempre muy informales (camisetas, jeans y sandalias). Ellas me dicen que yo no soy una mujer independiente, eso a mí no me gusta, porque yo soy independiente a todo nivel, yo trabajo para vivir y para pagar mis estudios y hago todas mis cosas sola.”*

Carmen se pone roja de rabia, cuando me cuenta como ella es percibida en Suiza con todo el peso de los prejuicios sobre las mujeres extranjeras:

- *“Yo no acepto lo que creen los suizos que las mujeres latinoamericanas venimos aquí para casarnos con ellos, pero con el primero que nos diga y que le saltamos al cuello y nos aferramos. Piensan que porque estamos aquí pasando ciertas necesidades, estamos esperando que el primero que pase nos diga cualquier cosa. En realidad nosotros somos personas que nos valorizamos y que sabemos lo que valemos y lo que tenemos. En realidad lo que uno busca en este país ni siquiera es el dinero,*

es el contacto, es el cariño, es el calor humano y el dinero a veces pasa a un segundo lugar. A veces se olvida porque la falta de amor es lo que lo mata a uno en este país y no el dinero, porque el dinero al fin y al cabo se puede conseguir si uno trabaja, no todo el que uno quisiera, pero se vive. Lo que le falta a uno es el contacto humano y eso es lo que la gente no entiende, ellos piensan que estamos detrás del dinero, y el dinero y que tenemos el signo de pesos en los ojos.”

Estas mujeres suelen hacer importantes esfuerzos para superar sus vulnerabilidades ya sea que tengan origen en el sistema de género dominante o en su carácter de migrantes.

Por lo tanto, no parece lícito encasillarlas exclusivamente en la categoría de víctimas y hacerlas aparecer, a pesar de las limitaciones que enfrentan, como incapaces de decidir y actuar autónomamente desplegando sus potencialidades.

Conclusión

La inmigración es una apuesta sobre el futuro, una tentativa de mejorar las condiciones de vida o de encontrar una cierta seguridad y más libertad. ¿En que medida las inmigrantes pueden conseguir este propósito?, esto depende en parte de las posibilidades que se les presentan, de la desenvolvura de las inmigrantes, pero sobre todo de la política migratoria de los países receptores. En efecto el estatuto jurídico que obtengan, condiciona fuertemente sus posibilidades de tener un lugar en la sociedad de destino, o de ser consideradas como excluidas de esta, y esto pesa igualmente sobre las posibilidades de acceder al mercado del empleo y al sistema de seguridad social. El estatuto jurídico, o su ausencia, es una de las claves para la incorporación o para la exclusión. Los estados receptores disponen de un poder considerable sobre el destino de las inmigrantes, por su política, ellos definen el campo de posibilidades que se abre para ellas.

Los trabajos que realizan estas mujeres son penosos y sin ninguna calificación, ninguna suiza aceptaría trabajar en esas condiciones y con un salario bajo. Esa es una de las razones principales para la indulgencia de los poderes públicos con respecto a estas trabajadoras. Además, si la legislación que reprime la estadía “ilegal” sería rigurosa y enteramente aplicada, no habría en el territorio suizo más que un pequeño número de “ilegalizadas”. Ahora bien, se observa en la realidad una aplicación selectiva de la ley, que mantiene a las “ilegalizadas” en un estado de vulnerabilidad que las vuelve explotables, pero que permite al mismo tiempo su presencia durable y en número suficiente en territorio helvético.

¿Cuáles son las alternativas de solución?

A corto plazo:

1. Posibilidad para las inmigrantes “ilegalizadas” de obtener un permiso de trabajo y de estadía, que les permita tener una vida normal.
2. Posibilidad de aprender la lengua del país receptor.
3. Posibilidad de acceder a una formación profesional

A largo plazo:

El problema de la inmigración es inseparable de un preexamen de las relaciones con lo que se llama el “tercer mundo” y la definición de un nuevo orden económico internacional.

1. Este nuevo orden económico internacional debe crear en los países del Sur condiciones de vida aceptables y en los países del Norte estructuras sociales que benefician a toda la población y que

den a las mujeres la posibilidad de conciliar maternidad, trabajo profesional y vida de familia, en caso contrario las mujeres del Norte van a tener que continuar a utilizando la mano de obra barata femenina del Sur para poder emanciparse.

Bibliografía

ARRIAGA, Irma. 1994. **Impactos de la crisis y el ajuste estructural sobre las mujeres**, Isis Internacional Ed. De las Mujeres N° 21, p.107, Chile.

ALBA, Maritza et col. 1995. **El ajuste estructural en el Perú: Una mirada desde las mujeres, Ajuste estructural: debate y propuestas**. Perú.

BOLZMAN, Claudio. 1998. **Migrations irrégulières ou irrégularises?**, Carrefour Journal des Centres de Contact Suisses-Immigrés et de SOS Racisme, Mars. p.2 (Suiza).

BRAVO, Emma Bolshia. 1997. **Jeunes femmes immigrantes : entre le rêve et la réalité**, Documentation de la Journée de la ONG Après Pékin: Jeunes femmes émancipées et égales ? 26 avril, p.1-14. Berne (Suiza).

CHEMILLIER-GENDREAU, Monique. 1998. **L'Injustifiable, Les politiques françaises de l'immigration**. Ed. Bayard, Paris.

DUCHROV, U. 1992. **Europa in Weltsystem** p. 14-22, Alemania.

DUANY, Jorge. 1993. *Tendencias recientes en la migración caribeña en: Lejos del país: emigrantes, refugiados, exiliados*, **Nueva Sociedad**, N°127, Septiembre-Octubre, Caracas.

GALLARDO RIVAS, Gina. 1995. **Buscando la vida: dominicanas en el servicio doméstico en Madrid**, CIPAF, IEPALA, Madrid.

GALEANO, Eduardo. 1986. **La venas abiertas de América Latina**, Madrid: Siglo XXI.

HOUTARD, François & POLET, François, l'Autre Davos, L'Harmattan, Paris.

HERRANZ, Yolanda. 1997. **Transformación del mercado laboral de Madrid y feminización de la inmigración latinoamericana, Género, Clase y Etnia en los nuevos procesos de Globalización**, XI jornadas de investigación interdisciplinaria sobre la mujer, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

LORA, Guillermo. 1995. «Capitalización»: *Radiografía de la Burguesa Decadente*, **Hombre Nuevo** No 2, Abril-Mayo, La Paz-Bolivia.

RAUBER, Isabel. 1996. **Los hambrientos del Sur no se dejarán morir cruzados de brazos: La problemática de la migración vista desde el Sur**, Asociación Suiza-Cuba, Sección Autónoma, Zürich-Suiza.

SASSEN-Koob, s. 1984. **Notes on the Incorporation of Third World Women in to Wage-labor Through Immigration and Off-Shore Production**, *International Migration Review*, 18(4): p.1144-1167.

ZACHARIE A., Toussaint E., **Le bateau ivre de la mondialisation**, Ed. Sylepse, Belgica.

_____ 1996. **Commission fédérale des étrangers**, Esquisse pour un concept d'intégration. Berne (Suiza).

_____ 1996. **Office fédéral de la statistique, Vers l'égalité ? La situation des femmes et des hommes en Suisse**. Deuxième rapport statistique, Berne (Suiza).

_____ 1997. **Conseil National, Une Nouvelle Conception de la Politique en Matière de Migration**, Berne (Suiza).

_____ 1999. **Office fédéral de la statistique, Evaluation monétaire du travail non rémunéré: Une analyse empirique pour la Suisse basée sur l'enquête suisse sur la population active**, Neuchâtel (Suiza).

La recuperación de tecnologías andinas como propuesta de descolonización: las qotañas como fuente de vida

Miguel Canaza¹ - Juan Carlos Alanoca²

“...es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos.”

Aníbal Quijano.

Resumen

Hablar de descolonización no debería ser un cliché, menos aún sino se objetiviza en hechos concretos, de ahí la necesidad de pensar que otras formas de conocimiento pueden ser opciones para empezar a buscar alternativas, soterradas por el poder y la dominación. De esta manera incentivar su potenciación no como deseo, sino como posibilidad real, es el caso de las qotañas, como manejo tecnológico sostenible y forma de impulsar otra forma de ver el mundo, y del vivir bien, opciones a la modernista.

Introducción

Hoy en día pensar es el imperativo que debemos hacer los que estudiamos ciencias sociales. Pero no se trata de especular desde la modernidad y de los cánones de la racionalidad occidental, —el que nos determina a modelos establecidos—, hoy se trata de repensar desde las fronteras, o desde los umbrales, como diría Zemelman. Es decir, desde fuera de las redes tupidas de lo dado. Es momento de despojarse del pensamiento colonizado, estampado y sin movimiento. Pero: cómo recapacitar desde nosotros mismos. Cómo hacerlo desde un país postcolonial como Bolivia. Cómo; desde fuera de la modernidad. Pero al mismo tiempo, cómo especificar en estudios concretos, cómo recuperar los saberes sometidos y olvidados, cómo traducir este pensamiento a nuevas alternativas del buen vivir para las comunidades de nuestro país.

De esta preocupación se desprende el conocimiento de las qotañas andinas como fuente de almacenamiento de agua, como respuesta a la escasez del líquido elemento en el altiplano circunlacustre. Este manejo tecnológico, a partir de un conocimiento alto, complementado por lo simbólico/ritual y cultural puede ser válido para abrir el debate sobre conocimientos integrales, entre sociedad/naturaleza y cultura.

Por lo tanto, en la primera parte de este trabajo proponemos, debatir sobre nuestro conocimiento para pensar una propuesta de descolonización, en la segunda parte nos dedicaremos en un hecho concreto: el aporte del conocimiento tecnológico para el vivir bien y una salida como respuesta a la escasez de agua en el altiplano circunlacustre, específicamente en el municipio de Tihuanacu.

Liberarnos del espejo eurocéntrico

El epígrafe con el que empezamos este trabajo, señala con mucha lucidez que es necesario liberarnos del espejo distorsionado eurocéntrico de la modernidad, porque no permite vernos a nosotros mismos. (Quijano, 2003: 242) Si intentamos pensar desde esa perspectiva, es necesario girar en otra dirección, que escape a la tupida red de la modernidad. Eso requiere mirar con otros ojos, y mirarnos a nosotros mismos. En ese sentido,

1 poyesisajayu@yahoo.es

2 alanocajc@yahoo.es

es bueno revisar a autores que hicieron el esfuerzo de dar giros. Uno de ellos —en el caso boliviano— es Fausto Reinaga. En su intento de recuperar el pensamiento propio, que él llama pensamiento amáutico, no es otra cosa que “la concepción cósmica del Universo y de la vida”. (Reinaga, 1978: 26)

Pero esa “concepción cósmica del Universo y de la vida” debe ser integralidad, no dicotomía, no pensar en el dualismo cartesiano. Aquí se trata de pensar de otra forma, donde el pensamiento es también producto de la naturaleza.

De ahí que se conciba, que todas las partes del universo en el cual el ser humano es un todo, es parte de la totalidad del cosmos. Por eso se puede pensar por el fluido del sol, de ahí que el “pensamiento, de una u otra manera es energía hecha luz”. (Ídem)

Esta forma de pensar, es ver las cosas de forma no dualistas, del *cogito ergo sum* cartesiano, que divide en tradicional/moderno, irracional/racional, occidente/oriente, primitivo/civilizado, mágico-mítico/científico, esta forma dualista y colonizada de ver las cosas no permite ver la integración entre naturaleza—ser humano—sociedad; naturaleza—ser humano—cultura, sino ve más bien, al ser humano como el triunfante de un proceso civilizatorio y eterno, como ley universal de la modernidad.

Por eso es otro pensar, es otra manera de entender el mundo desde la mismidad. Es crear y recrear nuevos conceptos que nacen fuera de la modernidad y que son los que “se enriquecen con las *palabras en uso* y con *las experiencias históricas narradas y vividas*; con la recuperación y transmisión de las experiencias propias y ajenas.” (González Casanovas: 212 énfasis del autor)

Si la construcción de conceptos proviene de la propia comprensión de conceptos que emana del mundo indígena, se puede entender que es un giro epistemológico. Con esta idea se puede comprender lo que González Casanovas sugiera: que se debe exigir cambiar la comprensión de lo interno y externo. (Ídem: 216) Lo que se puede pensar como descolonización. Por ello que la lucha indígena de larga tradición histórica requiera también la formación de conceptos que incluya vivencias de las luchas inmediatas que llevan a la reestructuración contextual del lenguaje. De ahí la necesidad de enriquecer los conceptos universales en la vida y lucha de cada etnia y país. (Ídem: 206), Boanovetura de Sousa Santos, decía que, es necesario pensar las ciencias sociales fuera de la racionalidad modernista, la intelectualidad hoy tiene el desafío de pensar las sendas y caminos de la emancipación. (Sousa Santo: 2007)

Pero no puede haber, emancipación sin pensamiento descolonizador. La pléyade de pensadores de la emancipación debe tener la tarea de construir nuevas categorías y conceptos ya que los heredados de los siglos anteriores no se adaptan para comprender la realidad y los procesos de cambio de nuestras sociedades, menos aún para proponer respuestas, que es urgente ya que no podemos hacerlo si no empezamos la descolonización.

Obviamente no se trata de idealizar posturas, sino de asumirlas como posibles de hacerse, eso requiere un esfuerzo mayor, el poder pensar —sin dejar de lado lo mejor que ha dejado el ser humano en términos de rebeldía en el pensamiento— desde nuestra propia posición, es decir, desde el lugar donde nos encontramos. ¿Pero donde nos encontramos y hablamos? Hablamos desde el Sur, desde el lugar donde la tierra habla, siente, percibe y vive. Por eso es menester abrir la mirada, los oídos y los sentidos, eso exige pensar desde el movimiento y el presente.³

Hoy nos damos cuenta y conocemos que existe otro tipo de racionalidad, pues se trata de un pensamiento epistemológico que no intente equipararse a la modernidad, ni a lo mejor de occidente, sino elaborar propuestas para entendernos y mostrarnos de otra forma a la que nos ven, mostrar miradas distintas que no contengan cargas de gigantes pensadores, y

3 Para especificar esta idea puede leerse a Hugo Zemelman. Los Horizontes de la razón. Dialéctica y apropiación del presente.

no intentemos pensar desde la mente del gigante subiéndonos a su cabeza. Se trata entonces de desmontar la colonialidad del saber, pero, ¿para qué? Para construir o reconstruir el conocimiento propio.

Lo que debemos aclarar es que gran parte del bloqueo histórico del pensamiento es en gran medida de la colonialidad. Si se asimila desde la mentalidad del otro y no de uno mismo no se puede quitar el velo que recubre la mente, es urgente recorrer la mirada interna, recuperar el interior, la vida de la mismidad. Recuperar el yo requiere de un imperativo ético que subvierta el impulso de fuego que se halla en la potencialidad del interior, para reconocerse a sí mismo y pensar desde ahí. Si no nos despojamos del caparazón de la colonialidad es difícil crear desde su propio interior, por lo tanto se convierte en un dique de contención de las potencialidades del pensamiento propio. Pensamiento que se traduce en la integralidad del yo y el mundo de vida circundante —las constelaciones—. De ahí que se necesite una descolonización permanente.

Desde ese horizonte es que se puede empezar a cuestionar la dominación social y cognitiva, ya que la colonialidad del poder ha globalizado su poder, atrapando a todas las culturas y pueblos en un sólo sistema planetario. Este único patrón mundial de dominación significó que todas las experiencias, recursos y productos culturales, fueran articuladas a la hegemonía de un sólo orden cultural. Se tomó control de toda forma de subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento. (Quijano, 2003:209)

Si el patrón de dominación ha significado el control de la subjetividad, de la cultura y del conocimiento. Eso requiere la subversión de las subjetividades, de las culturas y del conocimiento, y porque no decirlo, de *los conocimientos*.

De este análisis se puede desprender, que pensando desde nuestra propia constelación, es creer en alternativas posibles y no deseables, y en esto nos referimos a las qotañas como conocimiento posible de hacerse.

El caso de las tecnologías andinas como fuente de conocimiento

Lo andino se refiere a una categoría, topográfica y espacial. En el inkario, el Inka Tupak Yupanki dividió el territorio ocupado por los inkas en cuatro suyos (regiones) la región Nor oriental se denominó Antisuyo (pueblos tropicales de la zona llamados antis). Y de aquí se haya pensado que proceda el denominativo andino. Después de la colonia fue denominada zona andina a toda la serranía que se levanta desde 2000 hasta los 6900 msnm y que recorre Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hasta la parte Norte de Argentina y Chile. Por sus condiciones climáticas, geográficas y topográficas peculiares esta zona ha sido un lugar predilecto para el hombre desde hace más de diez mil años. Aquí surgieron muchas civilizaciones, siendo los más conocidos actualmente la quechua y aymara. Lo andino, entonces también tiene una dimensión cultural, puesto que las culturas que cohabitaron y cohabitan esta región tienen una conciencia colectiva.

Los pueblos andinos ofrecen una profunda sabiduría ecológica contenida en su filosofía —aún poco estudiada—, que heredaron para construir el vivir bien equilibrado, el allinka usay en quechua, sumaqamaña en aymara y ñandereko en guaraní. (J. Quispe, 2006: 5) Pero que requieren de ser trabajados desde su base ontológica y epistemológica y no convertirlo es un cliché.

Lo natural andino

En gran parte del territorio del altiplano boliviano los patrones de precipitación consisten en un largo período de sequía al año y una época de lluvia intensa, lo cual provocaba que haya mucha variación en la cantidad de lluvia de un año a otro. Este aspecto indujo a los primeros pobladores a asentarse en zonas de mayor seguridad y fácil acceso al agua: en las

faldas de los cerros, en las cercanías de los ríos, vertientes y manantiales, que traen aguas de infiltración de las lluvias, y aguas de deshielo. (Gerbrandy y Hoogendam, 1998: 28)

La necesidad del hombre andino de llevar el agua desde la fuente (*reservorio*) a la zona de uso, ha inducido un desarrollo tecnológico particular, que engloba una combinación de conocimientos agronómicos, hidráulicos y constructivos, adaptadas a las condiciones biológicas, hidrológicas y topográficas. Además, indujo a una gran capacidad de organización y movilización social, necesaria debido al gran esfuerzo que se requiere para construir y mantener obras de riego en zonas montañosas. (Gerbrandy y Hoogendam, 1998: 28)

Allí donde la gente construye una infraestructura de riego y establece un sistema de distribución para dividir el agua entre el grupo de usuarios, lo hace dentro de un contexto interrelacionado de factores climáticos, conocimiento de la fuente y en estrecha relación con los objetivos que quiere lograr con la aplicación del agua. Este manejo, se puede entender como conocimiento tecnológico.

De lo anterior se puede deducir que las tecnologías andinas y el uso racional de los recursos pueden ser hoy una alternativa a la visión modernista del desarrollo. Este avance tecnológico soterrado en los estratos profundos de la memoria es fuente de inspiración para pensar que otra forma de “desarrollo” es posible, como es el caso del *suma qamaña*. Es decir, para el vivir bien como punto fundamental de giro epistemológico en el conocimiento y la vida.

Esta forma de plantearnos del vivir bien puede corresponder al fortalecimiento del conocimiento tecnológico, como forma alternativa de la modernidad. Este conocimiento lo trataremos de especificar en las líneas que siguen, a partir del conocimiento de los comunarios de Tihuanacu en el manejo de reservorios de agua.

No hay que olvidar que cuando se habla de tecnologías adecuadas se hace referencia a técnicas que tiendan a la conservación de los recursos no renovables y al potenciamiento de los renovables⁴, así como, a la no contaminación del medio ambiente. En este sentido deberán ser “técnicas que permiten una valorización de los recursos naturales disponibles, asegurando a la vez de su conservación o renovación, el mantenimiento de equilibrios ecológicos, considerando el contexto cultural y socio-económico de las fuerzas productivas disponibles”. (En, J. Durán, 1990: de, C. Romanini, 1977:121)

El contexto

La comunidad de Tihuanacu esta dividido en 4 grandes zonas, Norte, Este, Oeste y Centro. Dentro de la zona Centro se encuentran las comunidades de Achaca, Huancollo, Kasa Achuta, Chambi Chico, Guaraya y Yanamani. Todas las comunidades mencionadas son ex haciendas a acepción de Guaraya, que no ha dejado de ser comunidad.

Cada una de estas comunidades también está dividida en su interior por zonas. En el caso de Achaca tiene 4 zonas. i) Zona 16 de Julio; ii) Zona Ingenio; iii) Zona Chapiamaya; finalmente iv) Zona Playa Verde. En cambio la comunidad de Kasa Achuta, tiene 5 zonas las cuales son: i) Zona Choque Qawa; ii) Zona Calara Amaya; iii) Zona Munita; iv) Zona Tornuca Capuña; v) Zona Chiquipa. La comunidad de Chambi Chico tiene tan sólo tres zonas, las cuales son: i) Zona Wañucirca; ii) Zona Moxuma; iii) Zona Collpapampa. La comunidad de Yanamani tiene también 4 zonas, i) Zona Anovinto; ii) Zona Achachicala; iii) Zona Huaqueria, iv) Zona Quimsajahuira. Finalmente, la comunidad de Guaraya, que como dijimos en un inicio es la comunidad que no fue hacienda, esta comunidad es una de las más grandes de Tihuanacu y tiene 6 zonas: i) Zona Vasquecea, ii) Zona San Bartolomé, iii) Zona Ingenio Limitada; iv) Zona Huari Kunka; v) Zona Kuch Kata; vi) Zona Kajun Kala. (Entrevista: Jilir Mallku: 1/05/08)

⁴ Aunque hoy ya es complejo hablar de renovable y no renovable, ya que se está perdiendo esta diferencia, no hay que olvidar de lo que nos enseñaron, que el agua era un elemento renovable, hoy corre el riesgo de agotarse.

Estas comunidades tienen algo en común, es que, en estos últimos años, el problema del agua ha dificultado y obstaculizado en sus actividades primarias como es la agricultura y la ganadería. Estos cambios pueden ser el resultado de los cambios climáticos que afectan a la población y su estructura.

Por eso pensamos que hoy es importante entender los fenómenos naturales desde la problemática que genera en las comunidades, pero además de entender su significado cultural y su importancia en la vida. Sabemos que desde los primeros tiempos el agua siempre fue un elemento principal en la cosmovisión indígena, pertenece al mundo de la tierra o la pachamama. Y sigue la línea izquierda, que según el cuadro de Corincancha, dibujado por Santa Cruz Pachacuti Yampi pertenece al lado femenino.

Para Silverblat pertenece a la jerarquía generacional femenino que está encabezada por la deidad de la luna (qilla), Venus de la tarde (choq chinchay), madre mar (mama cocha) y la mujer. (Silverblatt, 1990: 33)

En la imagen de Pachacuti Yampi se puede observar que la mama cocha está en la línea de la mujer y el hombre, es decir, en el espacio de la Pachamama, el mundo o la tierra. Es decir, que no se establece jerarquías, sino más bien que existe una convivencia entre todos los elementos del mundo aquí el agua se convierte en parte integral de la cosmovisión indígena. (F.13v)

No olvidemos que en los primeros tiempos: Purum pacha, Tunupa llegó al pueblo de Yamque Supa, donde luego de recibir injurias y ofensas los castigó convirtiendo a todo el pueblo en agua, convirtiéndose dicho pueblo en una gran laguna (Cocha) llamada Yanqui Supa Cocha y este lugar se encuentra en un cerro con nombre de mujer, además de ser ídolo mujer (Santa Cruz Pachacuti Yampi: f. 4v) De ahí que podemos decir que los lugares con qochas se convierten en lugares sagrados femeninos, lo mismo que los cerros que los contienen. Pero también puede haber masculino-femenino, es decir, siendo cerro masculino, se encuentre una laguna femenina. En el caso del gran cerro de Tihuanacu denominado Quimsachata, es de origen femenino, no tiene laguna, pero de su interior, por sus vertientes emana agua, es la que más agua ofrece a sus pobladores.

Por lo tanto, las lagunas o qotañas son lugares sagrados. En Tihuanacu las lagunas en los cerros son muy pocas, es más, sólo pudimos identificar una sola que se halla en un cerro masculino denominado Achachilla. (Entrevista: 23 de mayo 2008)

Pese a la importancia del agua y sobre todo a la utilización de qotañas por los pobladores de las planicies altiplánicas, existen muy pocos estudios, la revisión bibliográfica sobre qotañas y sus usos tecnológicos ha mostrado que es muy poco abordado, en cambio sobre la visión andina del agua hay algunos estudios al respecto. (Greslou, Dietschy, Gelles, Colman, Earls, Grillo, Jan van Kessel, entre otros)

Este sistema agrícola es muy importante para enfrentar los problemas de escasez de agua, hoy en día, son muy pocas las comunidades que aún conservan este conocimiento tecnológico. Esta sabiduría del manejo de agua puede ser una alternativa a los problemas que enfrentan hoy las comunidades. Para el caso de Tihuanacu sus usos están estrechamente relacionados a la ganadería y al manejo de animales domésticos.

Las qotañas en el altiplano de Tihuanacu

Tihuanacu está ubicado entre los 16°33' Lat. Sur y 68°40' Long. Oeste, esta zona es compartida por tres cantones de la provincia Ingavi del Departamento de La Paz los cuales son, Guaquí, Tihuanacu y Taraco a la vez divididos en comunidades, debido a su proximidad al lago Titicaca la zona cuenta con temperaturas y humedad mayores a otros sectores del altiplano. (Albarracin, 1988-89; 2)

El valle bajo remarca su naturaleza heterogénea, existe un enorme contraste entre el lado Norte y Sur, entre el sector lacustre y el sector Este de las orillas del lago, entre la planicie aluvial del río Tihuanacu y el área de las serranías. La distribución y la densidad de la vegetación dependen mayormente del tipo de suelo y del abastecimiento de agua (Ibíd.)

Dentro de los confines del Valle Bajo se habían identificado preliminarmente cinco zonas microambientales, las cuales han sido reevaluadas en 1989, llegándose a identificar siete microambientes: 1. Zona superior de coluvio, 2. Zona inferior de coluvio, 3. Zona de pastos y manantiales, 4. Zona de la planicie aluvial, 5. Zona lacustre, 6. Zona de terrazas, 7. Zona intermontañosa. (Ibíd.).

En 1988 se han mencionado la existencia de 16 mini-cuencas o qochas, tal como sigue, -habiéndose identificado grandes sectores de campos elevados en la zona de pastos y manantiales y una serie de canales y un extenso terraplén en el sector de los campos elevados de cultivos- (Ibíd.).

Analizando el contexto un poco más amplio de este sitio, los arqueólogos han evidenciado que este sector encierra un área de qochas. Estas depresiones circulares estarían dentro de la distribución de tipo “esparcido”- es decir, menos de 100 qochas por Km2 (Flores Ochoa, 1987).

El mismo Flores Ochoa reporta información, en el Departamento de Puno Perú sobre la construcción y usos que las qochas tienen para ese sector, las mini cuencas como menciona del valle bajo, fluctúan entre 30 a 200 mts de diámetro y estarían dentro de lo que Flores Ochoa denomina como “muyu-qocha” o de forma circular. Las funciones atribuidas a qochas son tres; Producción agrícola, sectores de pastoreo, Reservas de agua.

Según Albarracín, el período IV de Tihuanacu (400 al 750 d. C.) tipifica una organización administrativa con caracteres bastante bien elaborados, se observan por primera vez, la presencia de asentamientos extensos con núcleos delegados a miembros de la estructura económico-administrativa de Tihuanacu y con periferias que estaban ocupadas por el sector productivo de la sociedad, los sistemas de producción agrícola estaban relacionados con tres técnicas: los campos elevados (camellones), terrazas y las qochas. (Albarracín 1989; 13)

En el marco de la investigación Aplicada: “Tecnología precolombina complementarias en el desarrollo rural: la (re) construcción de suka kullus y cosecha de aguas en Tihuanaku 2008”, se realizaron el registro y documentación de reservorios de agua (Qotañas) y camellones o campos elevados de cultivo (suka kullus). Además se registraron las fuentes de agua (vertientes, ríos y riachuelos), en algunos casos los mismos sirvieron para la construcción de estanques en la implementación de sistemas de agua potable realizados por el municipio o por algunas ONGs.

En esta identificación inicial, se tiene por ejemplo; una vertiente que tiene caudal y se lo utiliza como bebedero para animal y en la parte central se lo aprovecha para hacer tunta (papa deshidratada), el agua se infiltra a unos metros de distancia. (RAE-06) En otra vertiente de 40cm. de diámetro con material lítico en las paredes es húmedo a los 2 metros de radio, a los 4 el suelo es árido, estas vertientes se encuentran en un radio de 1 Km2. (RAE-09)

En otra comunidad (RAE-11), se ubicó un estanque, se trata además de una de las fuentes de distribución de agua potable, al sur de la misma se hace presente una distribución de material cerámico superficial con una densidad media baja.

La presencia de los reservorios de agua en todas las comunidades de Tihuanacu, es importante, puesto que los mismos se presentan en cada una de ellas, en algunas con mayor intensidad que otras. Aunque la mayoría de las qotañas son actuales, algunas comunidades cuentan con reservorios coloniales, pero también se pudo observar las pre-coloniales. Cabe considerar que muy pocas de estas son visibles, puesto que se han rellenado por el paso del

tiempo y principalmente el proceso histórico de la instauración de haciendas y la posterior reforma agraria con la repartición de tierras como propiedad privada. Esto ha provocado la poca utilización de estas tecnologías descritas con anterioridad, dando privilegio a otras que han dañado el medio ambiente, —Incluso el arado por tractor—, teniendo como consecuencia la destrucción de estas tecnologías andinas.

Ritualidad

El pasado mítico de las culturas en los Andes bolivianos tiene como contexto principal a lo que varios autores llaman el “eje acuático” compuesto por el Lago Titicaca-Río Desaguadero-lago Poopó. (Bouysse Cassagne y Harris, 1987: 21)

La organización agrícola el mundo andino giraba en torno al agua, así a la salida del sol por el Este se le denominaba arriba, de donde sale el agua y corre hacia abajo o el Sur donde entra el Sol, el Este o arriba es el que engendra vida o provee de vida a todo ser en la naturaleza. Estas concepciones continúan todavía pero con transformaciones y nuevos significados que no abordaremos en este documento.

Un espacio que se considera sagrado en la familia es el lugar de donde sale el agua, las vertientes —pero que por las sequías prolongadas en la región tiende apresuradamente a desaparecer, sobre todo en las generaciones más jóvenes— Las vertientes, como miembro fundamental de la sociedad era venerado como un ser viviente, difícilmente representado en un concepto, se lo entiende con paralelismo a los animales más sagrados en su entorno. Así la vertiente era entendida como el lugar de donde nace la vida y da la vida, a la vez lugar donde habitan seres. Las versiones que se tienen actualmente, es que habitaba el Titi, una especie de gato silvestre y negro, el wila anu que eran los cuidadores, estas vertientes se solían challar, es decir, realizar libaciones para que no se seque, se debía ofrendar a los cuidadores de las vertientes. Estos cuidadores eran deidades del manqha pacha, del subsuelo, eran temidas y respetadas, eran los guardianes naturales para el aprovechamiento del agua. (Entrevista: anciana de Chambi Chico, 20 mayo 2008)

Otra versión indica que las vertientes serían el lugar a donde se dirigen los peces, seres difíciles de describir por que andan de noche con una luz, que al ver no se divisa figura alguna, nacen de este lugar y pasean por la geografía y durante una determinada época retornan. A estos lugares se les debía rendir culto para que las personas sean bendecidas con abundante agua, pero que ahora en Tihuanacu sólo algunos lo hacen. Ya sea por la influencia religiosa o por la secularización de los más jóvenes.

En Tihuanacu el Agua es fundamental para la población, proviene de vertientes ubicados en los cerros, en el sector de Yanamani se encuentra el Achachilla o Chilla (Chilla achachilla), cerro masculino que posee algunas vertientes de poca afluencia de agua, es decir, que la corriente de agua es débil. Cada 8 de mayo se elige al nuevo comité de aguas quienes elaboran varios trabajos, esa misma fecha es la limpieza de acequias, es el momento de la wajjta para pedir permiso a las deidades, Achachilas, para poder empezar en el mes de junio la limpieza de las acequias. A la autoridad de agua se le denomina Uma alcalde, para control del riego existe una autoridad para las dos zonas.

Yapu Qamani, es la autoridad encargada del cuidado de los sembradíos y el que vela para que los animales no dañen los mismos, cuida para que el granizo no dañe las plantas, en este caso debe evitar reventando cohetes, petardos o algún otro instrumento, si es necesario todos los días en tiempo de relámpagos y granizadas, en cambio si no hay lluvias se debe pedir de rodillas a Dios para que llueva. (Entrevista: Hombre, 22 de mayo 2008) o también, detrás del cerro de Yanamani se halla una laguna, de esta se consigue algunos sapos, que son colocados en algún lugar específico en la cancha de la comunidad. Estos sapos deben estar tapados con aguayos de color negro o trapo sin mirar al sol, este ritual se

lo realiza en enero o febrero dependiendo del retraso de las lluvias, debe ser realizado por un yatiri especialista, que junto con los Mallkus y el Yapu Qamani, quien a la vez convoca a los/as representantes de las 4 zonas que conforman la comunidad, además de realizar la wajta al cerro femenino del Quimsachata.

Este ritual de recomposición de la naturaleza es para reestablecer el orden andino de las cosas. Se trata de volver a equilibrar un orden desajustado por algún elemento que ha salido del orden establecido por lo cual se hace necesario acomodarlo por medio de ofrendas sagradas a las deidades para ser justos con la naturaleza. Esto no se trata de ningún pachamamismo, como tratan de denominar algunas/os estudios del mundo andino. Se trata de entender en términos de conocimiento la relación sociedad/cultura/naturaleza y ser humano. Es recuperar el conocimiento ancestral, presentes en la memoria, o lo que se puede llamar conocimientos alternativos societales, para poder plantear alternativas para poder vivir bien.

La colonialidad del saber a desestructurado las variadas formas de entender la naturaleza, pero que hoy subsiste en las comunidades. El intento de ver a la naturaleza como objeto no se ha concretizado, pero fue intentado de variadas formas.

La visión femenina y sagrada de la naturaleza, para el pensamiento occidental, pasó al nivel de la irracionalidad y mitológico, impregnada de magia y superstición, sobre todo, desde la imposición de la ciencia y la objetividad como los nuevos dioses del ser humano.

Vadana Shiva a dicho que con la desacralización de la naturaleza, implicó la violación de la integridad de la naturaleza y se trató como un recurso de valor sólo para la explotación para el crecimiento económico, central para el proyecto de desarrollo. (Shiva, 1996: 326)

Se dejó de lado los *modos ecológicos de conocer la naturaleza*, para imponer una visión, de esta manera se puede hablar de una relación de cultura ecológica con la naturaleza, donde se puede conocer los límites inviolables de la naturaleza por parte del ser humano, límite impuesto por una relación ética. (ídem: 326)

Estas formas de desestructurar el pensamiento indígena, no han sido lo suficientemente eficaces, pero lo seguirán intentando con políticas desarrollistas. De ahí la importancia de recuperar saberes y conocimientos de manejo tecnológico de las comunidades, manejo natural de los recursos con cierta racionalidad de equilibrio.

En el caso del manejo de qotañas para dar respuesta a la falta de agua en el altiplano boliviano puede ser una vía efectiva de descolonización e impulso a incorporar conocimientos legítimos de manejo de agua.

En esta idea no sólo se recupera el uso racional de los recursos sino también su conocimiento y su equilibrio, recuperar esa visión sagrada de la naturaleza, en busca de vivir bien, o como se lo conoce en lenguaje aymara *suma qamaña*.

Este conocimiento muy ligado al simbolismo y la ritualidad ha servido de mucho para comprender que el agua tiene vida y por lo tanto se la debe cuidar, para que no falte y pueda servir para la población y la comunidad.

El devenir ético

Lo que tratamos de plantear en estas líneas cortas, es realizar esfuerzos en nuestro beneficio, hoy en día estamos cerca de pasar severas crisis por la escasez de recursos naturales, calentamiento global, escasez de agua dulce, deshielo de las zonas tradicionales de los "cerros eternos" que ya no son tan eternos, etc.

Lo que hoy nos toca es mostrar la capacidad del conocimiento de otras formas de relacionamiento con la naturaleza y el ser humano, pero que no sea funcional a las modernas formas de apropiación de excedente y de recursos al capital global. Si no más bien como estrategias propias para el vivir bien, sólo de esta manera se pueden recuperar otras formas

de conocer para la objetivación de realidades concretas para el uso común, colectivo y solidario, para el beneficio de la humanidad y no del capital.

Al rescatar las tecnologías ancestrales y las experiencias como potencial emergente como los terraplenes, suka kullus, sistemas de riego y reservorios o qochas, presentes en Tihuanacu, pueden servir para iniciar un uso adecuado de los recursos pero de manera consensuada y medida de manera que pueda ser aprovechada para consolidarse como base para la producción agrícola sostenible.

Los cambios en el medio ambiente, afectan en los ciclos de producción, en la agricultura y el ciclo reproductivo de las comunidades. El hecho que las lluvias sean escasas, se retracen en el tiempo o sean excesivas, el sol más intenso, las heladas más crudas y duraderas, sin duda afecta en la percepción de los habitantes de la región de Tihuanacu y su relación con la naturaleza.

Uno de los problemas presentados a partir de estos cambios, es la escasez de agua en las comunidades de Tihuanacu. Si bien estas poseen ciertos dinamismos y movimientos para resolver conflictos, es evidente que la poca presencia del agua en algunas comunidades provoca problemas entre los mismos pobladores. “No tenemos agua, pero podemos organizarnos para tener agua”, “No abastece el agua, necesitamos agua, -es muy poco yo he sufrido, no tenemos papa ha habido helada, queremos ayuda. El Agua no alcanza, a medida que baja ya no llega a mi lugar, un poquito llega, como es serranía no hay como sobrevivir-” (Capiri 11: 48 Hombre adulto)

Los cambios en el medio ambiente y la naturaleza están afectando en las formas de organización y concepciones simbólicas y culturales en los pobladores de Tihuanacu, por eso el pensamiento renovado debe dar respuesta a estas problemáticas dadas en las comunidades, viendo las potencialidades de la tecnologías andinas, sin que signifique la “invasión” de las ongs como experimentación (que tanto han fracasado) sino que esta reapropiación les permita reconocer que la potencial que se posee en términos de conocimiento y tecnología pueda ser aprovechada de manera sostenida y duradera en el tiempo y con equidad con la naturaleza.

Bibliografía

ALBARRACIN-Jordán, Juan. 1989. **Agricultura y patrones de asentamiento prehispánicos en el valle bajo de Tihuanacu**; informe preliminar de las temporadas de campo 1988-1989.

ALBARRACIN-Jordán, Juan; MATHEWS J. E. 1990. **Asentamientos prehispánicos del valle de Tihuanacu**, Vol1, Prod. CIMA, La Paz

BOUYSSSE CASSAGNE, Therese; HARRIS, Olivia; PLATT, Tristan; CERECEDA, Verónica. 1987. **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. La Paz: HISBOL

BIFANI, P. **Medio Ambiente y desarrollo**. Ed. Universidad de Guadalajara, México. Carwardine, M. (1992): Manual para la conservación del medio ambiente. Ed. Plural, Barcelona, 188 pp

BOAVENTURA de Sousa, Santos. 2007. *Conferencia en Bolivia*. MUSEF mayo,

CÉSAIRE, Aimé. 2006. **Discurso sobre el colonialismo**. Akal, Madrid.

DIETSCHY, Beat. 1990. *Respuestas altiplánicas a la escasez de agua*. En: el at. **Agua. Visión andina y usos campesinos**. HISBOL La Paz.

DURÁN, Jesús. 1990. **La agroecología: el nuevo paradigma, el debate de las tecnologías**. Ed. ILDIS, PAP, Bolivia

DIXHOORN, van Nico. 1996. **Manejo del agua en el Chaco Guaraní**. Ed. CIPCA, N° 48. Santa Cruz – Bolivia

- EARLS, John, Et al. 1990. **TECNOLOGÍA ANDINA. Una Introducción.** HISBOL La Paz.
- FANON, Franz. 1968. **Piel Negra, Mascaras Blancas.** Instituto del libro La Habana.
- _____. 1963. **Los Condenados de la Tierra.** Fondo de Cultura económica, México.
- FLORES Ochoa, Jorge. 1987. **Cultivation in the qocha of the southern andean puna In arid land use strategies and risk management in the Andes.** Ed. David Browman. Westview Press, Boulder.
- GONZÁLEZ, Pablo. 1970. **Sociología de la Explotación.** Siglo XXI, México.
- GERBRANDY Gerben, HOOGENDAM Paul. 1998. **Aguas y acequias, los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los Andes bolivianos.** Ed. PLURAL, La Paz – Bolivia
- GRESLOU, Francisco. 1990. *Visión Andina y usos campesinos del agua.* En: el at. **Agua. Visión andina y usos campesinos.** HISBOL La Paz.
- GELLES, Paul. 1990. *Sociedades Hidráulicas en los andes. Una aproximación.* En: el at. **Agua. Visión andina y usos campesinos.** HISBOL La Paz.
- GRILLO, Eduardo y RENGIFO, Grimaldo. 1990. **Agricultura y Cultura en los Andes.** HISBOL La Paz.
- KUSCH, Rodolfo. 1970. **El Pensamiento indígena americano.** Ed. José Maria Cajica JR., S.A., México
- MIGNOLO, Walter. 2003. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.* En: Edgardo Lander (compilador) **La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latinoamericana.** Ed. CLACSO y UNESCO. Buenos Aires.
- QUIJANO, Anibal. 2003. *Colonialidad el poder, eurocentrismo y América Latina.* En: Edgardo Lander (compilador) **La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latinoamericana.** Ed. CLACSO y UNESCO. Buenos Aires.
- RIVERA, Silvia. 1993. *La raíz: colonizadores y colonizados.* En: **Violencias Encubiertas en Bolivia.** compilador: Xavier Albo y Raúl Barrios. CIPCA-ARUWIYIRI, La Paz.
- REINAGA, Fausto. 1978. **El Pensamiento Amautico.** Ediciones Partido Indio de Bolivia, La Paz.
- SANTA CRUZ, Pachacuti Yampi, Joan de. 1990 [1533]. **Relación de Antigüedades deste reyno del Piru.** Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y Cesar Itier. Instituto Frances de Estudios Andinos / Centro de Estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” Cusco.
- SILVERBLAT, Irene. 1990. **Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los andes prehispánicos y coloniales.** Centro de Estudios Regionales andinos “Bartolomé de las Casas” Cusco.
- SHIVA, Vadana. 1997. *Recurso.* En: Sachs, Wolfgang. **Diccionario del Desarrollo. Una guía del Conocimiento como Poder.** PRATEC Proyecto andino de tecnologías campesinas, Centro de Aprendizaje Intercultural. Cochabamba, Bolivia.
- QUISPE, Juvenal. 1996. **Biodiversidad, una riqueza todavía desconocida.** CEPA, EVD, UCB, UMAVIDA. Cbba-Bolivia
- _____. 1996. **Ecosofía Andina.** CEPA, EVD, UCB. Cbba- Bolivia.

La casa como taypi

Randolph Normann Cárdenas Plaza

“A lo mejor dentro de otros veinte años lo que escribo hoy será tan válido como este cuento, porque al fin y al cabo que quiere decir eso de estar al día en el habla popular, las novedades en el habla popular son la creación de poetas anónimos que precisamente inventan nuevas formas por que las usuales están gastadas, han perdido el filo. (Cortázar, Julio)”

Resumen

Aproximarse al fenómeno arquitectónico alteño, en tanto manifestación popular, implica hacer una revisión de la relación que este, el fenómeno, tiene con las instituciones en ámbitos oficiales. En ese sentido la relación que la Arquitectura Emergente Alteña tiene con el municipio y la academia es nuestro tema a abordar. El hecho de que la arquitectura alteña sea el producto de la articulación de múltiples actores condiciona la relación que ésta tiene con las instituciones. La relación entre arquitectura e instituciones ofrece puntos claros de tensión, tensión fundada por los desencuentros entre manifestación popular y expectativa oficial. Sin embargo es en estos puntos de tensión que se hacen explícitos también los puntos de encuentro. El hecho de que, por encima de los desencuentros, se produzca arquitectura hace a las características propias de esta. La relación que se da entre propietario, arquitecto y albañil, permite un intercambio de percepciones estéticas provenientes de diferentes vertientes. A esto se suma el rol que la alcaldía pueda imprimir en la manifestación arquitectónica, condicionándola en cierta medida. Entendemos que en este proceso es que se da lugar a una producción intercultural con motivo de la casa. Es así que la casa se constituye en el taypi, el punto de encuentro de diferentes, sin que esto quiera decir que las diferencias permanezcan irreconciliables, por el contrario estas diferencias son articuladas, dando paso a una nueva propuesta estética.

La Arquitectura Emergente, como articulador de la colectividad y al mismo tiempo como resultado de ella, se presenta como un espacio de encuentro, como un Taypi. En este acápite veremos que la arquitectura permite un nuevo espacio de encuentro, esta vez vinculado a las instituciones. Por un lado, el municipio se vincula e incide en la arquitectura en dos ámbitos: uno relacionado con los impuestos y otro con la normativa (USPA¹). Por otro lado, surge un vínculo entre la arquitectura y la disciplina, a partir de la relación de los propietarios con los arquitectos que, en este caso, representan a la disciplina.

En este sentido, veremos la incidencia de los impuestos en la imagen de la ciudad y de la arquitectura. Así mismo, veremos el desencuentro entre la normativa, USPA y la Arquitectura Emergente. Por último, observaremos cómo la arquitectura permite una relación entre propietarios y arquitectos, con las diferencias del caso. Relación que hace posible la Arquitectura Emergente.

Este ensayo es un resultado más del proyecto *Arquitecturas Emergentes*, financiado por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y la Federación de Asociaciones Municipales (FAM). Investigación que concluyó en Julio de 2008.

1 USPA; Uso de Suelos y Patrones de Asentamiento.

Ciudad incomprensible

El pago de los impuestos y las obras

La ciudad de El Alto se ha extendido a un ritmo tan acelerado que las instituciones han quedado rezagadas a la hora de responder a las exigencias que ameritan esta expansión. En ese sentido, un aspecto de suma importancia es el de los impuestos, porque tienen una directa relación con las respuestas que se vayan a dar, desde la institución, a las necesidades surgidas de la eclosión de esta ciudad. Son estas respuestas las que van a determinar un aspecto de la imagen física de la ciudad de El Alto. El otro aspecto está vinculado a la presentación de los inmuebles que, más allá de ser considerada una iniciativa individual, responde a un contexto que la determina. De modo que para acercarnos al problema debemos observar lo que sucede con la percepción del cobro y del retorno, también veremos la dinámica económica vinculada a la construcción, para concluir indagando sobre la posible incidencia de los impuestos en las manifestaciones estéticas individuales.

La preocupación por el pago y la distribución

La búsqueda de independencia administrativa de la ciudad de El Alto respondía, claramente, a la insatisfacción de los vecinos que habitaban los barrios que hoy conforman El Alto. Es necesario aclarar que en aquel entonces se consideraba a El Alto como uno de los barrios periféricos de la ciudad de La Paz. A medida que esta urbe se expandía, se fue manifestando la disconformidad de sus habitantes, quienes acusaban que existía una distribución desequilibrada de los recursos provenientes de los impuestos. Es decir, estos barrios aportaban al municipio paceño, pero no se beneficiaban con obras. La poca correspondencia que existía entre el incremento de la población y el consecuente incremento en la recaudación impositiva, se convirtió en un argumento sólido para exigir la independencia administrativa del municipio alteño, hecho que se dio el 6 de marzo de 1985, con la Ley 728.

La ciudad de El Alto en los últimos años ha expandido su territorio de un modo acelerado. Este hecho puso en evidencia la limitada capacidad del municipio para ofrecer una planificación que responda a las necesidades de la sociedad. Según la opinión de una funcionaria del municipio: “En realidad lo único que ha hecho la ciudad de El Alto ha sido crecer, expandirse sin ninguna previsión, sin ninguna posibilidad de dotarle de buenos servicios y todo lo demás, lo único que ha hecho la ciudad de El Alto ha sido extenderse, nada más”². La planificación para esta acelerada expansión sólo ha alcanzado a definir vías, esto es lamentable, en vista de que la instalación de servicios y el mejoramiento de calles son posteriores a la planificación.

La preocupación por el destino que se les daba a los impuestos dio origen a la ciudad de El Alto. Lo que se había gestado en el tiempo de aporte y postergación, es la expectativa por una mayor cobertura de servicios. Los barrios de esta ciudad, en sus inicios, no tenían servicio de agua potable. Incluso los barrios producto de los planes de interés social, tenían redes internas de agua potable y alcantarillado, pero no tenían conexión a redes matrices. Hasta la década de los 80, barrios como Villa Adela y Primero de Mayo, recibían agua de camiones cisterna, “los aguateros”. Posteriormente debían recibir agua de “piletas comunes”³. La insatisfacción de los habitantes de estos barrios estaba plenamente justificada.

Otro aspecto que tiene que ver con la insatisfacción de los vecinos con respecto al destino que tienen sus impuestos está relacionado con el estado de las calles. Para los vecinos de la ciudad de El Alto, las calles son el mejor indicador de la gestión de las autoridades. “...Esta calle, solamente piedra, las otras calles hay adoquines, asfalto, no sé por qué no

2 Arq. Mollinedo, Rocío. Jefa de la unidad de Catastro de la dirección de catastro de GMEA.

3 Balboa, Francisco. Vecino de Villa Adela.

han hecho todo, ¿no es cierto?, estoy disconforme con la calle de piedra”.⁴ “Yo pienso que en la alcaldía debería trabajar gente de El Alto y que quiera a El Alto, porque mucha gente viene a ganar el sueldo nomás, algunos ni siquiera están capacitados..., sólo se aprovechan, por en este sector, por ejemplo, no están haciendo nada”.⁵ La preocupación por la limpieza de las calles está presente en los testimonios de los vecinos: “Las calles... da pena (risas). Porque el tiempo que yo crecía, cuando era niña, había un poco más de capacidad, si se quiere de las autoridades, de los alcaldes, para atender la limpieza de las calles. Me parece que había la unidad... Eran como seiscientas barrenderas las que se hacían cargo de la limpieza exclusiva de plazas, parques, jardines y calles. En la gestión del Dr. Paredes se cerró esa unidad y lamentablemente desde esa época hasta el presente, vemos que no hay capacidad del área que tiene esta competencia, la de hacer el mantenimiento de áreas verdes, parques, plazas y calles”.⁶ La gestión de los actores municipales, “*el bloque histórico en el poder*”, no es del todo legitimada por los actores sociales.

Los impuestos son caros en proporción

El canon impositivo⁸ en la ciudad de El Alto es más bajo que el de la ciudad de La Paz. Este hecho es reconocido por algunos vecinos que tienen propiedades en ambas ciudades, “*Yo estoy conforme*”.⁹ Sin embargo, para la gran mayoría esta carga es elevada. Don Ricardo Chacón, cuenta respecto a los impuestos: “Al principio he renegado, ahora estoy tranquilo, ahora un poco he recuperado económicamente, ... más antes estaba para hundirme y de paso los impuestos: más de cuatro mil bolivianos”. Los vecinos consideran que los impuestos son elevados y no esconden el temor de que suban más. Este temor se evidenció en el trabajo de campo, cuando nos aproximábamos para hacer entrevistas, muchos manifestaban su preocupación y desconfiaban, suponían que podíamos ser funcionarios de la alcaldía y temían que a partir de esa entrevista subirían sus impuestos. El caso extremo fue el de Doña Lourdes, quien ni siquiera quiso dar su apellido por el temor que ya explicamos, e indagó, aproximadamente media hora, acerca de la investigación y sus objetivos antes de acceder a la entrevista.

Los propietarios, por lo general, se muestran inconformes al recibir el cálculo de la deuda impositiva, esto les genera molestia. A veces manifiestan su disconformidad y piden explicaciones. “Se molestan, yo les comprendo, a quién le va gustar pagar, pero cuando se les explica con claridad el detalle de su deuda se van conformes”.¹⁰ Podemos ver que gran parte de la molestia está vinculada a la falta de información. Los propietarios no saben dónde dirigir sus reclamos u obtener información. “Éste no es un problema de esta Dirección”, afirma el jefe de la Unidad de Fiscalización del GMEA, el Lic. Olquer Calla, pero a veces cumplen esa función: “Por lo general sí, cuando se le explica al vecino y además se le da opciones de pago se calman, porque ya comprenden”. La poca información, como veremos más adelante, incrementa la tensión entre los vecinos y la institución.

El aporte en impuestos, en ese sentido, es considerado por los vecinos de esta ciudad como un cobro caro. Es probable, sin embargo, que el vecino, como hemos visto, encuentre justo el cobro luego de una explicación; pero cuando no se tienen referentes, el único parámetro para comparar el cobro (como en una inversión), es el retorno, en este caso el retorno se traduce en las obras ejecutadas por el municipio. Cabe resaltar que las obras no se dan de modo proporcional en todas las zonas.

4 Chacón, Ricardo. Vecino de Villa Dolores.

5 Gutiérrez Siles, Víctor. Vecino de la Zona 12 de Octubre.

6 A pedido de la vecina mantendremos su identidad den reserva.

7 E. Dussel, “Cinco tesis sobre el populismo”, artículo inédito, pp. 8.

8 Cuando nos referimos a canon impositivo, nos referimos al parámetro empleado para el cálculo de los impuestos.

9 Salinas, Cesar. Propietario de la empresa “SALQUI”, importadora de acero.

10 Arq. Zenteno, Richard. Jefe de la unidad Técnico predial de la Dirección de Recaudaciones del GMEA.

Las obras son para las juntas más fuertes

La primera vez que se manifestaron las juntas vecinales, dejaron clara cuál era su labor. Las juntas vecinales se articulan en base a las demandas “*del pueblo*”. En 1957, las juntas vecinales de El Alto se manifestaron pidiendo servicios básicos, que era la prioridad imperante de aquel entonces. En la actualidad, por la expansión, las demandas se han multiplicado, así como los sectores de origen y su prioridad.

Algunas personas manifiestan sus insatisfacciones en el colectivo barrial, dentro del cual se puede generar discusión y toma de decisiones. Estas insatisfacciones tienen origen en la percepción que se tiene de la desproporción del aporte y la ejecución de obras en el sector. “Viendo las construcciones, el comercio, todas estas cuestiones, de la calle 6 o de la 7 para arriba... entonces, somos los que más pagamos impuestos... y los que más debemos pagar de acuerdo a todo lo que es la zona de El Alto”.¹¹ “El 25% de los impuestos que se pagan en la alcaldía son de la zona 12 de Octubre, ¿no?... pero si vemos nuestras calles, son calles por donde parece que hubiera habido una guerra o un conflicto bélico, porque nuestras calles están un verdadero desastre y no existe ese tipo de progreso”.¹² El reclamo alcanza también a las dirigencias que juegan un rol fundamental en este aspecto.

La fortaleza de las juntas vecinales es inversamente proporcional a la presencia del Estado para satisfacer necesidades. El progreso de las zonas se adjudica, más que a una gestión municipal, al desempeño de los dirigentes de las Juntas Vecinales y a la presión que éstos puedan ejercer. Al respecto Juan Carlos Gonzáles opina: “Por ejemplo en el caso de la 12 de Octubre, parece que no tuviéramos un presidente de zona, porque la zona 12 de Octubre es la zona más productiva y la que más impuestos paga ¿no? Pero lamentablemente... no se realizan mejoras, ya que el progreso de una zona está en manos de un presidente de zona, si el presidente de zona decide hacer las calles pavimentadas, las hace, y sino, no. ... Se podría decir, en el tema vecinal, que es decisión de una persona, que pueda mejorarse o empeorarse la cosa”. Doña Arminda Vizcarra, vecina de la zona Santiago Segundo, comenta: “Los dirigentes bien nomás han trabajado, sí se han hecho obras, esto han adoquinado, al otro lado también han hecho”. La prioridad de las obras se define por el efectivo actuar de los dirigentes, de ese modo, los dirigentes de barrios que tienen necesidades básicas, prácticamente satisfechas pierden fortaleza ante dirigentes de zonas con mayores necesidades. Es el caso de la zona 12 de Octubre que, pese a tener vías en mal estado, sus demandas pierden fuerza frente a otros barrios periféricos. La ejecución de políticas de mejoramiento barrial está en manos de los dirigentes. Lamentablemente, se han dado casos en que algunos dirigentes han hecho uso de su cargo para favorecerse, hemos escuchado denuncias sobre dirigentes que en su gestión lo único que han hecho “por la zona” es mejorar el acceso a su domicilio. Este tipo de acciones incrementan la insatisfacción de los vecinos con respecto al uso de sus impuestos.

El problema de la ciudad de El Alto es socio-económico

Las Juntas Vecinales y otras agrupaciones, como las juntas de padres de familia, entienden que la preocupación imperante en la ciudad de El Alto es la preocupación económica. Muchos miembros de estas agrupaciones no cuentan con recursos para aportar en las acciones que se emprenden. Las dirigencias, tomando en cuenta este factor, exigen que los miembros aporten con trabajo. Esta dinámica ha recibido buena cobertura, de este modo los miembros son partícipes de los avances que se hagan y evitan las multas que representan costos elevados. Esta medida es más efectiva, claro está, en los sectores donde las organizaciones se encuentran fortalecidas y pueden ejercer presión.

11 Ibieta, Freddy. Vecino de la Zona 12 de Octubre.

12 Gonzáles, Juan Carlos. Vecino de la Zona 12 de Octubre y Propietario del Los Andes Alexander Hotel de la ciudad de El Alto.

Por otro lado, la construcción de casas, no sólo en la ciudad de El Alto, tiene un costo elevado. La población prioriza este problema, el económico, a otros. En la encuesta que realizamos indagamos acerca de los problemas que se pueden presentar con mayor frecuencia durante la construcción:

Al momento de construir una casa; ¿cuál de éstos problemas le parece más frecuente?	Porcentaje
Familiares	8,0
Económicos	56,6
Con el albañil	6,6
Con la HAM	17,6
Con el arquitecto	1,4
Con los vecinos	3,9
Servicios básicos	1,8
Otro	2,7
N/S, N/R	1,4
Total	100,0

Fuente: Elaboración propia

El 56.6 % de la población muestra, cree que el problema más frecuente es el económico. No es casual, esta preocupación impera en el imaginario, mucha gente pasa o ha pasado necesidades económicas. Algunos comerciantes, que hoy tienen estabilidad económica, reconocen haber cambiado de rubro hasta establecerse y haber tomado malas decisiones en este proceso, decisiones que los han llevado a situación de pobreza: “Esas veces, creo que mi papá ha trabajado de chofer, no me acuerdo bien, yo era pequeño, tiempo hemos pasado hambre, ahora estamos bien pues”.¹³ Beatriz Ticona, de 35 años, vecina de la Zona 23 de Marzo, propietaria de una tienda de abarrotes y de una ferretería, por su parte nos cuenta: “Una vez he puesto pensión, al principio daba nomás, había ingresos, pero ha ido bajando. La que administraba, después de que he cerrado, ahí mismo ha puesto pensión. -¿Le ha engañado? -Sí pues, yo no puedo estar en todo, ¿no?... En Callapa estoy criando gallinas..., el cuidador me trae una vez a la semana huevos. -¿Será rentable?-. No sé, eso estoy viendo, estoy anotando todo lo que gasto, todo”. La constante migración de rubros busca la estabilidad económica de los actores, constituyéndose en una estrategia para solucionar las limitaciones económicas.

La preocupación por generar ingresos incide en la producción arquitectónica. Se procura que la construcción de la casa no represente sólo un gasto. La casa no debe tener sólo rentabilidad social, ni cubrir solamente las necesidades de vivienda. Se procura con la construcción, resolver otro tipo de necesidades: “Yo creo que todos queremos tener una vivienda propia, un lugar donde vivir, por otro lado, la gente le anda buscando el mayor beneficio. Es una inversión y, obviamente en las áreas comerciales, más que hacer un bloque de viviendas va a preferir hacer un bloque comercial ... Por otro lado, según la ubicación, otros verán, el tema familiar: dónde vivir y que la familia o que los hijos tengan mejor comodidad... se piensa por ejemplo, si es una familia que compone de 3 hijos, en un futuro los propios hijos van a querer tener su propio espacio, bueno los papás piensan en eso y dicen: construiremos departamentos. Otros, directamente, lo hacen para sacar un beneficio, dicen: hago una bonita casa y en un futuro próximo lo alquilo, lo pongo en anticrético. Pero, obviamente,

13 Yujra, Marcelo. Vecino de Villa Ingenio.

es muy importante que te llame la atención.”.¹⁴ Con la construcción lo que se busca es la rentabilidad social, pero además, se piensa en la rentabilidad económica.

Los ilícitos tributarios

Cuando se trata del pago de impuestos la única opción que se tiene es pagar. Se pueden organizar plan de pagos, solicitar disminución de la deuda, incluirse a algunas facilidades que ofrece la alcaldía. Pero, a fin de cuentas, se debe pagar. Sin embargo, la percepción de que el cobro es elevado, la falta de información y, en muchos casos, hay que admitir, la “picardía” de algunos propietarios, ha llevado a un sector de la población a no cumplir con este deber.

Un modo de evasión, un modo “pasivo”, es dejar pasar el tiempo. “Los hermanos dicen: Cómo tan caro nos van a cobrar. Prefieren no hacer nada, no pagan”.¹⁵ Aunque la omisión de este acto sea conciente, no es un acto de rebeldía, la preocupación por el incremento de la deuda está presente en los comentarios de los vecinos: “Hay, ¿cuánto será ahora?, desde el 2003, 2004 ya no hemos pagado pues, de este año más es, pues”.¹⁶ Esto nos muestra que cuando se deja pasar gestiones sin pagar impuestos, se tiene la idea de que la deuda se irá incrementando. No se tiene en cuenta o no se tiene conocimiento acerca de la prescripción de los impuestos¹⁷. Esta evasión, por lo general, no responde tanto a una posible rebeldía o picardía, sino más bien a la falta de recursos. La omisión de pago es una contravención que vuela al sujeto, susceptible de acciones administrativas por parte de las instituciones.

Algunos vecinos evaden parcialmente la responsabilidad con el municipio. Unos lo hacen concientemente y otros por desconocimiento. Cuando decimos que es una evasión parcial nos referimos a que el vecino puede pagar sus impuestos puntualmente; sin embargo cuando hace modificaciones al inmueble no las declara. Las modificaciones, por lo general, tienden a incrementar la superficie construida del inmueble. Como éstas no se han declarado, no se paga impuestos por ellas, ésa es la “deuda en mora”. Este tipo de evasión llega a extremos, en algunos casos, como nos comenta la Vicepresidenta del Colegio de Arquitectos de la Ciudad de El Alto¹⁸, CACEA: “Yo me he quedado sorprendida, era una estación de servicios con todos los equipos, ... y pagaba sus impuestos como vivienda de interés social”.¹⁹ Otro caso es el que nos refiere el arquitecto Oscar Gutiérrez: “Mi cliente sigue pagando como terreno, su casa es de tres pisos... he visto (su papeleta de impuestos) cuando ha traído para hacer sus trámites... Yo le he avisado, no me ha dicho nada, lo ha debido dejar así”. Detectar este tipo de faltas resulta difícil para la institución, por motivos que veremos más adelante. Los contribuyentes desconocen que al pagar con una declaración falsa se está cometiendo un delito, la defraudación. Se podría pensar que es más grave omitir el pago que pagar con una declaración falsa; sin embargo, cuando uno hace la declaración jurada se vuelve sujeto de proceso penal. Pero, hasta el momento no se ha llegado a las últimas instancias en estos procesos, por el contexto social de la urbe alteña²⁰.

14 Gemio, Milton. Director de Catastro del GMEA.

15 Yana, Gregorio. Ejecutivo de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, FEJUVE. Durante el proceso de investigación se posesionó la nueva directiva de esta institución.

16 Vecina de la Zona 23 de Marzo. Su testimonio es acerca de un terreno que tiene en otra zona, del que admite no haber pagado impuestos en las últimas cuatro gestiones. Por esta razón mantendremos su identidad en reserva.

17 La prescripción de los impuestos tienen un alcance de 5 gestiones, es decir que el propietario puede solicitar la omisión del pago de gestiones anteriores. Esto no se aplica a empadronamientos nuevos, en los que se cobra el canon de las últimas siete gestiones.

18 En el curso de la investigación hubo cambio de gestión en el Colegio de Arquitectos de la Ciudad de El Alto, cuando terminábamos el trabajo de campo se había posesionado la nueva directiva.

19 En la cita hemos omitido los datos que podrían ayudar a identificar la dirección del inmueble, para evitar mayores conflictos al propietario.

20 Los funcionarios reconocen sentir temor a los movimientos sociales, que son muy fuertes en esta ciudad. Así que no se ha llegado a sanciones extremas.

Los instrumentos tienen limitaciones

La institución debe confiar en la buena fe del contribuyente. Los datos con los que se calculan los impuestos están basados en la “declaración jurada”²¹ que hace el propietario, luego del empadronamiento. Estos datos no siempre están de acuerdo a la realidad. En muchos casos, los datos técnicos que se incorporan en el sistema para el cálculo de impuestos, responden a cálculos aproximados del propietario. Estos datos suelen darse sobre: la posición de la construcción, la superficie que ocupa y los materiales empleados. “Yo he visto lo que hacen pues, un hombrecito le ha dicho: -Por aquí está mi cuartito-. El funcionario le ha preguntado: ¿Qué más tiene? -Mi baño y mi cocina están aquí, le ha dicho. ¿Y, cuánto mide? -Unos tres metros debe ser de este lado, de aquí debe ser cuatro-. Así nomás le ha dicho, yo igual quería fumarle pss. ¿Dónde vive?, me ha dicho, yo le he indicado. Hay, en la computadora todo habían tenido, cuando mi vecino había sido, a mi hijo le había conocido. -No, su casa es grande... Mídalo bien, con su hijo mídalo, me ha dicho. Si me tocaba con otro, tal vez le hubiera engañado, ya ni modo he dicho”.²²

A esto se suma el hecho de que no hay relación entre las dependencias de la alcaldía, como ser Catastro con la Dirección de Proyectos, esto sería fundamental para el cálculo de los impuestos²³. Es decir, cuando se hace el registro catastral, el inspector registra datos técnicos del inmueble que sólo pueden ser utilizados por Catastro. Pero el propietario puede ir a la Dirección de Recaudaciones y hacer su declaración jurada alejada de la verdad. En ese sentido, no es extraño que el municipio cuente con dos bases de datos: uno real, pero limitado²⁴ (Catastro) y el otro no tan real (Recaudaciones).

La institución, por su parte, ante el hecho de la evasión de impuestos, parcial o total, inicia acciones al respecto, “Es verdad, nos hemos tropezado también con ese tipo de casos donde se ha estado alterando la información técnica a fin de no honrar con los impuestos. Por culpa de algunas personas, las alcaldías o los alcaldes van haciendo continuas fiscalizaciones, seguimientos, operativos y demás cosas, a fin de obtener información más veraz y precisa de la que, a veces, cierta población brinda”²⁵. Este instrumento, la fiscalización, para su efectividad requiere de mucho personal, tanto para las inspecciones como para el proceso técnico, administrativo y legal que son posteriores, pero la institución no cuenta con este personal.

En febrero de 2003 las autoridades de turno habían impulsado la puesta en práctica dos formularios: MAYA – PAYA. Estos formularios tenían como fin vincular dependencias y desburocratizar algunos trámites en distintas direcciones. Catastro y Recaudaciones eran las direcciones que se debían vincular directamente. Con estos formularios el propietario podía hacer el registro catastral y la declaración jurada para el pago de impuestos, al mismo tiempo. Esto significaba un ahorro administrativo sustancial, disminuía pasos en los trámites, lo que podía traducirse en un beneficio para los vecinos. El interés real de parte de la institución, que no tardó en ser comprendido por los vecinos, era eliminar esa doble base de datos, de Catastro y de Recaudaciones. Esto implicaba un nuevo cálculo al canon impositivo y a las sanciones correspondientes por las omisiones. Esto no fue aceptado por los vecinos que se movilizaron. “Se han empezado a meter datos en la computadora y salían las deudas: tres mil, cuatro mil, hasta cuarenta mil bolivianos de deuda, la gente se ha

21 La declaración jurada es el único instrumento mediante el que se puede hacer el cálculo impositivo, cualquier alteración a este debe pasar por la aprobación del propietario.

22 Vecino de la zona Primero de Mayo cuya identidad mantendremos en reserva.

23 Afirmer que la relación con proyectos no es determinante tiene que ver con el hecho de que —como hemos visto las modificaciones a la declaración jurada están hechas con el consentimiento del propietario— aunque en la base de datos de proyectos se tenga los datos de una calle como asfaltada, si el propietario afirma que a calle sigue siendo empedrada el funcionario no puede modificar el dato de oficio. Sin embargo una acción de este tipo, por parte del propietario, lo convierte en sujeto de fiscalización, y de procesos, esto último en caso de comprobarse la falta.

24 Por la cantidad, después de los acontecimientos de Octubre de 2003.

25 Mollinedo, Rocío. Arquitecta.

calentado”²⁶(Arq. 8). Este hecho concluyó con la quema del edificio de la Alcaldía alteña. La quema acabó con el archivo municipal.

Luego de los hechos de febrero de 2003, la institución procuró retomar el ritmo anterior. Las fiscalizaciones se reiniciaron con las limitaciones que la falta de personal provoca. Pero no sólo la falta de personal coarta los alcances de este proceso, luego de la fiscalización, si no se cuenta con una respuesta favorable del propietario, el proceso pasa a la unidad coactiva en la que se emprenden acciones de presión para impulsar la regularización de pago de impuestos. Según la norma, el paso último que se sigue si el propietario no paga, es el remate del inmueble. Hecho que nunca se ha dado y no es porque los vecinos reaccionen y paguen oportunamente; sino por el temor de los funcionarios de provocar nuevas movilizaciones que atenten contra la institución. De esta manera, lo más que se ha podido hacer es gravar el inmueble en Derechos Reales, para evitar la venta o la hipoteca de éste.

Los acontecimientos de octubre de 2003 nos muestran que las condiciones, para que se geste un grupo demandando la disminución del cobro en los impuestos, están dadas²⁷.

Los impuestos, un daño que no se percibe

Se promueve el bloque comercial

El impuesto que se le asigna a un inmueble tiene un componente vinculado a la ubicación y a los servicios. Es decir, el cálculo de los impuestos se hace considerando los servicios que se tienen en la zona. “El propietario dice —¿Por qué me tienen que cobrar del teléfono, si yo no tengo? -Sí, pero está la red, si no se ha hecho conectar usted es un problema individual”.²⁸ Más allá de que el inmueble tenga la conexión de estos servicios, si la zona cuenta con redes se debe pagar impuestos por ellas. Este hecho no es fácil de aceptar por los ciudadanos, quienes cuestionan este factor. Al respecto, el Lic. Calla sugiere que no se está comprendiendo el concepto de calidad de vida, mismo que debe tener un costo.

Por otra parte, algo similar pasa cuando la zona es definida como comercial. “A mi comadre le han dicho —No señora, su zona es comercial. - Pero yo no tengo ni tiendas, nada. -Señora, la zona es comercial, si usted no pone tiendas, es su problema-. Así, atrevido todavía”.²⁹ Este tipo de zonificación promueve la aparición de bloques comerciales, porque si se va apagar como si el inmueble fuera rentable por sí mismo, es mejor hacerlo rentable y justificar el pago.

En la declaración jurada se define la superficie construida que tiene el inmueble, para el cálculo de la deuda se toma en cuenta este dato. No se hacen excepciones en el pago. Es decir, lo que se considera como superficie construida, -balcones y terrazas no son considerados como superficie construida-, debe cancelarse. Este hecho permite, en algunos sectores, una suerte de doble cobro, según la percepción de algunos vecinos: “Yo ya pago impuestos como comercial, pero mi hija ha abierto pensión, ha ido a sacar licencia de funcionamiento, por el funcionamiento otra vez le han cobrado”.³⁰ Esta declaración nos muestra que el impuesto que se paga por el inmueble, dista del impuesto que se debe pagar por el uso. Es lógico que proliferen los bloques comerciales, si el cobro es calculado como si el edificio fuera rentable sólo por el hecho de estar en una zona definida como comercial, es mejor hacerlo rentable.

26 “El pueblo aparece fenomenicamente (...) en dicha doble crisis de legitimidad y hegemonía”, E. Dussel, “Cinco tesis sobre el populismo”, artículo inédito, pp. 6.

27 Durante el periodo de investigación, en la ciudad de La Paz, se organizó un sector de la población proponiendo una ley que lucha contra la “usura” de los impuestos. Esta agrupación es encabezada por un Senador de la República que fue sujeto de fiscalización por el Gobierno Municipal de La Paz. La fiscalización se dio por no haber declarado la verdadera magnitud de su propiedad, hecho que se tradujo en una multa elevada. Esto resulta extraño, luego de las movilizaciones de Octubre de 2003 en El Alto, pese a haber perdido el inmueble y la base de datos, ninguna autoridad se manifestó acerca de la posibilidad de modificar los impuestos. Es lamentable que las autoridades se manifestaran sólo cuando sus intereses se ven afectados.

28 Lic. Calla, Óliver. Jefe de la Unidad de Fiscalización del GMEA.

29 Martínez, Carmen. Vecina de Villa Adela.

30 Nina, Pablo. Vecino de Villa Dolores.

La calidad de vida tiene un costo

Los impuestos están basados, como nos decía el Lic. Calla, en la calidad de vida que el inmueble puede ofrecer a los usuarios. En ese sentido, en el cálculo de la deuda inciden otros factores fuera de la zonificación, de los servicios y de las vías de acceso. Uno de estos factores es la superficie del terreno, otro es la magnitud de la construcción³¹ y la calidad de los materiales empleados. El valor del terreno parece ser el factor más aceptado por la población, la que considera justo pagar en proporción al tamaño del terreno. Sin embargo, los otros indicadores no tienen tanta receptividad.

La magnitud del inmueble está determinada por la superficie construida³², por la cantidad de metros cuadrados construidos. Este factor no es aceptado con facilidad por la población. “Qué se puede opinar de alcaldía, no hay nada que opinar, porque todo es impuesto, impuesto, por decir, yo no estoy de acuerdo en pagar impuesto por metro cuadrado. “La alcaldía no me ha dado ni un peso para hacer la casa y tengo que pagar impuestos”³³. Esta misma opinión la escuchamos repetidamente durante la investigación. Don Gregorio Yana ejecutivo³⁴ de la FEJUVE, nos planteó la misma cuestión, que se aplica también a la tipificación.

En el municipio alteño los inmuebles son clasificados en distintos tipos o categorías: marginal-tipo 35, interés social-tipo 34, económica-tipo 33, buena-tipo 32, muy buena-tipo 31, de lujo-tipo 30. El cálculo del valor final del inmueble, pasa por la adscripción del mismo en una de estas categorías. Sin embargo, esta valoración del inmueble tiene un componente de subjetividad en el que incluso puede pesar el estado de ánimo del inspector: “Una señora ha venido a quejarse, a mí me parece con justa razón, la señora viene y dice -¿Por qué me lo han puesto así? El inspector me lo ha puesto ventanas de lujo con adornos-. Por curiosidad he ido a ver, en el informe estaba escrito: ventanas con adornos, de lujo. ¿Qué habían sido los adornos?, rejas de fierro con figuritas. Parece que la señora le ha tratado mal y el otro se ha desquitado. La casa no era de lujo”.³⁵ Este caso muestra la imprecisión de algunas interpretaciones de los funcionarios en gestiones anteriores. En la actualidad se busca que la información responda a criterios objetivos.

La gente prefiere no hacer construir o no concluir para que no le suban los impuestos

Como hemos visto cuando se trata de los impuestos la gente no está del todo desinformada. No es extraño, más del 75%³⁶ de la población paga sus impuestos, con las limitaciones que ya hemos explicado, lo que permite una cultura al respecto. El hecho de que la población se ocupe y preocupe por los impuestos, encuentra asidero en la situación económica. Los impuestos representan una responsabilidad que es aceptada, pero así mismo representa una carga para la gran mayoría.

El reconocer que se tiene una responsabilidad con el Estado, que se deben pagar los impuestos por el inmueble, la magnitud y el nivel del acabado de éste, significa para la producción de arquitectura una suerte de obstáculo, no que sea una limitante definitiva. Se hace arquitectura, sin embargo no podemos obviar las expresiones de algunos vecinos, en su mayoría ancianos, que teniendo intensiones de hacer construir, han preferido dejar

31 La magnitud de la construcción, es igual a la superficie construida.

32 El trabajo de campo nos ha mostrado que existe, en la población, confusión entre superficie construida y superficie ocupada. Esta confusión es la que da pie a esta aclaración. La superficie ocupada es la superficie de terreno en la que esta dispuesta la construcción, en cambio la superficie construida es la sumatoria de las superficies de todos los niveles, todas las plantas, de la construcción. Es decir en un terreno de doscientos metros cuadrados, si la planta baja tiene una superficie de cien metros cuadrados, esa es la superficie ocupada. Si esta misma construcción tiene tres plantas, considerando que no tenga volados, ni terrazas, la superficie construida será de trescientos metros cuadrados. Esto no es tan lineal, en la realidad encontramos más variables, las distintas plantas pueden tener distintas superficies y eso se considera caso por caso.

33 Chacon, Ricardo. Vecino de Villa Dolores.

34 En el curso de la investigación se eligieron nuevos representantes de esta institución.

35 Funcionario de la alcaldía cuya identidad mantendremos en reserva.

36 Según datos de la Dirección de Recaudaciones.

pasar el tiempo, esperando que su situación económica mejore para ellos o para sus hijos y sólo entonces construir cumpliendo con las responsabilidades impositivas.

Como dijimos, la producción de arquitectura en la ciudad de El Alto está a la orden del día. Pero, se produce arquitectura con particularidades surgidas de la contradicción interna que se da entre las necesidades³⁷ que el hecho arquitectónico debe satisfacer y las responsabilidades posteriores, los impuestos. “Bueno, qué vamos a hacer, si a mí me cobran como fuera terminado, qué voy a hacer, para así era no subir la fachada, hasta cierta parte podía servir, ventanas agujeros, pero un poco mal también me hubiera quedado la casa, para la gente que ve”³⁸. Una construcción acabada es evaluada en un costo mayor y eso incide en el cálculo del impuesto. Según nos cuenta el Lic. Calla, “la gente es muy hábil para evadir los impuestos, evadir gastos. Para decir que sólo tienen cinco plantas hacen dos mezanines, así se evitan poner ascensor, algo que les exige la norma. No hacen la fachada para decir que está en construcción y es así, no está concluido, así que sus impuestos bajan, cosas de ese tipo, ... lo que no se está considerando es la calidad de vida que tiene un costo”. Este punto parece ser la media, no precisamente justa, pero una media pragmática, se construye porque se tienen necesidades de espacio, pero no se concluye para evitar que los impuestos suban significativamente. Esta dinámica también se constituye en un punto de encuentro, un Taypi. Según la institución primero se deben tener los papeles para hacer construir. En la percepción de los propietarios primero se hace construir y luego se harán los papeles.

Los impuestos en la ciudad de El Alto, son considerados por la población una carga excesiva, principalmente porque no se percibe el retorno³⁹ de ellos en obras⁴⁰. Esta percepción tienen su razón de ser por los problemas económicos de la población, por la falta de información y porque se considera que los impuestos no contribuyen a mejorar las condiciones de vida de los habitantes. “Hay construcciones que no son en zonas comerciales... y la alcaldía les está cobrando y esa pobre gente, de dónde saca plata para pagar ... Te dicen no tu casa es comercial, qué cree, que la alcaldía me ha ayudado con plata, ellos jamás me han ayudado con plata, de paso tengo un quintal de deudas a los bancos... y nosotros tenemos que cargar con todo el peso de la economía... y vienen los inspectores, nos miran todo, pucha, para reventar algunas veces”.⁴¹ El problema económico es el que permite -pese a existir diferencias en las estratificaciones y en los orígenes de las percepciones- una suerte de “alianza” o pacto, es el problema con el que se sienten identificados unos con otros, se constituye así en una “demanda hegemónica”⁴². En definitiva, los impuestos afectan a la población y en última instancia a la imagen física de la Ciudad de El Alto:

“Si el alcalde, daría oportunidad a los habitantes para que construyan, que rebajaría un poco el precio del impuesto... y que le diga súbanse todita la fachada, quedaría bien la ciudad.”⁴³

La imagen física de la ciudad de El Alto está, en parte, determinada por la situación económica. Por un lado, la distribución de recursos, conducida en gran medida por la expansión de la ciudad y por la presión social, no logra convencer a la población de que el aporte es justificado. A esto se suma la defraudación -en parte apoyada por instrumentos obsoletos y poco confiables como la declaración jurada- y la omisión de pago de impuestos, que limitan la capacidad de gestión municipal. Esto afecta a la imagen de la ciudad, vincu-

37 Como necesidades no nos referimos, sólo, a las necesidades de espacio de uso, que hacen directamente a la arquitectura como necesidad, también están las necesidades surgidas del medio social, medio en el que el prestigio cumple un rol fundamental, es así que la preocupación por la opinión de los vecinos pesa mucho.

38 Sarzuri, Ignacio. Vecino de...

39 El retorno es la esencia de la reciprocidad. En este caso el limitado retorno tensaría más la relación entre el vecino y la institución.

40 Don Ricardo Suntura, vecino de la zona Primero de Mayo.

41 Sebastián, no tenemos apellidos.

42 E. Laclau. 2005.

43 Sarzuri, Ignacio. Vecino de...

lada a obras de mejoramiento vial y de implementación de equipamientos. Por otra parte, se percibe que el aporte es elevado, esto está relacionado con la falta de información. La comprensión, del origen de la deuda, tranquiliza a los propietarios. Por último, el hecho de que la población está conciente de que el incremento del aporte se vincula a la estratificación por sectores (comerciales, residenciales, etc.), a la magnitud del hecho arquitectónico y a la calidad del material empleado, incide en la aparición de bloques comerciales que buscan justificar el cobro; y por último, en el limitado interés que ponen los propietarios por construir y concluir su vivienda. Podemos ver que un cobro que se creía que podía incidir en el aspecto urbano, que compete a la institución, termina determinado, en cierta medida, las manifestaciones estéticas privadas.

“Es decir yo debo vivir como chanco para pagar menos.”⁴⁴

Lo que podemos ver es un punto de tensión, entre la sociedad y la institución, que tiene lugar en el espacio creado por la arquitectura. Las diferentes percepciones, por parte de la institución y por parte de los vecinos, respecto a los impuestos plantean un problema.

La arquitectura es el resultado del colectivo, del colectivo familiar, social, etc. cuando se presenta el problema con los impuestos se rompe esta cadena colectiva en la que el problema se torna individual. Dejando en la población la percepción de que se sanciona el progreso, en vez de favorecerlo.

Este no es el único espacio en el que se da la tensión con las instituciones. Otro ámbito es el que se da en catastro. Aspecto que trataremos ahora.

Ciudad clandestina

“El municipio, a través de varias gestiones ha establecido una superficie máxima a edificar, y se han presentado muchos casos en que el usuario excede la superficie que le señala, este reglamento, y a raíz de esto, se califica como construcción clandestina”. (Mollinedo, Rocío)

Una de las primeras reuniones que sostuvimos, al inicio del trabajo, tuvo lugar en la oficina de la Dirección de Catastro⁴⁵, en un quinto piso. La arquitecta Rocío Mollinedo, que en ese entonces era Directora de Catastro, se encontraba de espaldas a la ventana y nosotros frente a ella, de modo que teníamos frente a nosotros, además de la arquitecta, un pedazo de la ciudad de El Alto, enmarcado por la ventana. Desde ese lugar veíamos varias casas, muchas de ellas tenían la apariencia de estar edificadas por más de cinco años, una de ellas nos llamó la atención, una que se estaba techando en ese momento, nos llamó la atención a partir de un comentario que hizo la arquitecta Mollinedo, nos dijo que más del 85% de los predios de esta ciudad no contaban con el registro catastral, por tanto eran construcciones clandestinas. Entonces, existía el 85% de probabilidades de que la casa que se techaba en ese momento, frente a la dirección, estuviera en esa situación.

El registro catastral responde a la normativa vigente. Entonces, cabe preguntarse: ¿Es la sociedad la que no responde a la norma o es la norma la que no responde a la sociedad? Por tanto, aproximarse a este fenómeno implica la identificación de espacios en los que la norma tiene desencuentros con la sociedad. Por un lado, indagar acerca de la dinámica social referida al tema: ¿Por qué no se tienen papeles?, luego la relación entre la sociedad y la institución, por último la aplicabilidad de la normativa y el contexto de su origen.

⁴⁴ Expresión de una vecina, transmitida al Lic. Olquer Calla.

⁴⁵ Esta Dirección en ese entonces se encontraba en el quinto piso de un edificio ubicado en la Av. Jorge Carrasco, esquina calle cinco. Las dependencias de la alcaldía, des pues de los sucesos de febrero de 2003, no cuentan con residencia fija, van cambiando de ubicación buscando espacios mas adecuados para el desarrollo de sus actividades.

No se tienen papeles

El porcentaje elevado de predios sin papeles está, en parte, justificado por los hechos de febrero de 2003⁴⁶. Aunque surgieron propuestas para reponer la base de datos, este cometido resulta más difícil de lo que se esperaba.

“Se ha concluido el 31 de diciembre, era una propuesta de un anterior director que, lamentablemente, fue testigo de la quema del archivo de 2003, en el que se vio perdido cualquier cantidad de información. Entonces él propuso que para recuperar toda esa información se dispusiera la reposición gratuita de registros catastrales, pero hasta el presente no ha habido, mucha acogida de la población, ya que de la cantidad perdida en el año 2003, no se ha llegado ni al 2% de la recuperación de esa documentación, justamente por la falta de información, o por el poco despliegue de logística dispuesta por la propia Alcaldía para lograr ese objetivo”. (Arq. Rocio Mollinedo)

El hecho de que un porcentaje tan alto de predios se encuentren indocumentados en la alcaldía, es preocupante. Si a pesar de los esfuerzos y propuestas de la institución no se ha podido regularizar esto, o mínimamente recuperar la información perdida, se agrava más el asunto. ¿Por qué resulta tan difícil hacer que la población “ponga al día” sus papeles? Esta es una cuestión que planteamos directa o indirectamente a la población. La encuesta fue uno de los espacios en los que indagamos al respecto y tuvimos las siguientes respuestas:

En El Alto muchas casas no tienen papeles al día ¿a qué se debe esto?	Porcentaje
Desconocimiento	31,1
Dificultad	33,8
Suben los impuestos	16,4
Corrupción	8,6
Discriminación	4,9
N/S, N/R	5,1
Total	100,0

Fuente: Elaboración propia

La dificultad, el desconocimiento y el temor de que suban los impuestos, son factores de relevancia según los resultados de la encuesta. Sin embargo, en el trabajo cualitativo pudimos observar otros indicadores que hacen a la “abstinencia legal” de catastro por parte de la población, como son la toma ilegal de terrenos, los loteamientos y otros, como que veremos a continuación.

La dinámica social no se ajusta a la norma

*Construcción pragmática*⁴⁷

La construcción en la ciudad de El Alto, ya sea que se dé, de un modo acelerado o no, está basada en la toma de decisiones durante la construcción, “sobre la marcha”. Incluso en las construcciones planificadas, que cuentan con papeles, es habitual que se hagan modificaciones, por malos entendidos, porque representa una facilidad constructiva para el albañil, etc. En estas decisiones quien tiene la última palabra es el propietario, como ya hemos visto.

Otro tipo de necesidades están vinculadas a la generación de ingresos, lo que hace también a la prontitud de la construcción. En muchos casos, las construcciones edificadas

⁴⁶ La quema de la alcaldía a partir de la implementación de los formularios Maya – Paya.

⁴⁷ El pragmatismo se hace presente en todo el proceso de construcción, todas las soluciones prácticas que se dan desde resolver la necesidad de vivienda, el problema económico, y modificar el diseño durante la construcción.

con fines comerciales: locales, tiendas, galerías, etc., se construyen con financiamientos⁴⁸ otorgados por instituciones bancarias, hecho que también se convierte en presión para acelerar la construcción. De cualquier modo, así se construya con financiamiento propio, la urgencia de generar ingresos, si es un bloque comercial, está presente.

La construcción en la ciudad de El Alto se da de un modo pragmático. Inicialmente lo que se busca es satisfacer las necesidades surgidas de lo cotidiano. Se trata básicamente de mejorar las condiciones de vida. La respuesta a sus necesidades pasa por la construcción rápida, de manera que se pueda dar una respuesta inmediata, a los problemas que se presentan. “Por mis hijos más que todo, necesitan comodidad, por eso más que todo le he dicho a mi esposo, ...los chicos ya están creciendo, necesitan también sus cosas”. La prioridad en ese sentido es satisfacer las necesidades, pensar en la situación legal de inmueble, aunque esto no se da en todos los casos, puede esperar, la priorización es por las necesidades. “Siempre lo hacen digamos en las zonas rurales, yo hago mi casita dos por dos, necesito un dormitorio, una cocinita y suficiente, no. Vienen con esa lógica y de alguna forma después les cuesta adaptarse a lo que es la ciudad y en muchos casos la experiencia que he tenido: mire se lo voy a hacer un departamento. Ellos no entran en esa lógica, no usted va a tener su propio baño en un nivel, no hay esa lógica⁴⁹, entonces en esa misma lógica, incluso al mismo profesional lo ven como si él sabe o no sabe. Entonces al final dicen mejor prefiero hacerlo sólo y dejan abandonan el proyecto y prefieren diseñarlos ellos personalmente como quieren que sea⁵⁰. Este tipo de acciones deriva, luego, en la falta de papeles. La no aceptación de criterios de diseño y construcción podría estar manifestando la una resistencia, con rasgos culturales, que no es articulada, pero no es individual.

Económicos

Otro factor que incide en la abstención legal es el económico. El 57 %⁵¹ de la población afirma que el problema que se presenta con mayor frecuencia durante la construcción es el económico. Este dato lo reconocen también los arquitectos y constructores quienes se quejan por la demora de los insumos, hecho vinculado directamente al aspecto económico -y en algunos casos, los menos, a la escasez de material- que va retrasando la construcción. Construir representa, para mucha gente, un sacrificio como nos comenta el arquitecto Oscar Gutiérrez: “Me acuerdo del caso del portero de mi oficina, por ejemplo, no sé que haría, a mí me ha pedido que se lo haga un esquema de distribución, yo se lo he hecho, le he cobrado cincuenta pesos creo, porque le conocía, su sueldo era poco, sus hijos ya eran grandes, 15, 16 años, su mujer vendía comida, como ahorrarían, pero estaban haciendo construir”. La construcción representa un gasto significativo, si en el proceso se puede ahorrar de algún modo algún ítem, incluso llegando a omitirlo, se lo hace.

En ese sentido, contratar a un profesional para resolver la cuestión legal, diseñar o construir, son servicios de los que se puede prescindir, es un gasto que uno se puede evitar. Hasta hace unos diez años, según el arquitecto Gutiérrez, el contratar un profesional era impensable para gran parte de la población alteña. “Incluso ahora que los colegas han bajado tanto las tarifas, infringiendo el arancel, con doubles contratos y todo eso, a la gente le resulta caro”. El arquitecto Milton Gemio, entiende que construir sin papeles pasa también por el tema económico: “También tiene que ver mucho el tema económico, porque

48 Un fenómeno digno de destacar en esta parte tiene que ver con el reconocimiento de las instituciones financieras de la falta de papeles regularizados. En la ciudad de La Paz, para acceder a un crédito, las instituciones financieras exigen que el propietario tenga los papeles al día, en la ciudad de El Alto las exigencias son mucho menores. Se sabe que muchas propiedades no cuentan con la totalidad de sus papeles hecho que no dificulta el acceso al crédito.

49 Entendemos que la lógica a la que se refiere el arquitecto tiene que ver con el desencuentro.

50 Gemio, Milton. Director de Catastro del GMEA.

51 Fuente: elaboración propia dato extraído de la encuesta realizada durante la investigación. El segundo lugar como problema más frecuente lo ocupan los problemas con la alcaldía, aunque el porcentaje es del 18 %, parece mostrarnos el reconocimiento y la relevancia que tiene este dato para la población.

el hecho de contratar a un profesional para que se lo diseñe la casa, para que se lo haga, implica un costo. Entonces de alguna forma también ése es el tema de que dejan a un lado, pero los que conocen de la importancia de hacerse un plan, de tenerlo aprobado son pocos, pero en su mayoría no hay esa cultura digamos". El proceso que exige la norma: hacer los papeles, aprobar un proyecto de construcción y todo lo administrativo que implica tener los papeles al día, no está dentro de la lógica de la población, como afirma el Arquitecto. De ese modo, las construcciones se incluyen a la vida física de los ciudadanos y no así a la vida administrativa y legal.

Otro aspecto, tiene que ver con la percepción de los vecinos respecto de los trámites. Para muchos, hacer un trámite en la alcaldía resulta caro.

Los tramites en la alcaldía son:	Porcentaje
Baratos	3,1
Costosos	75,8
Más o menos	21,1
Total	100,0

Fuente: Elaboración propia.

El 75 % de la población considera costosos los trámites. Efectivamente, para muchas personas representa un costo elevado para su economía, sin embargo otro sector de la población sólo se basa en el estigma de la institución. No podemos decir que esta percepción esté vinculada únicamente a la alcaldía. Si bien se habla de los costos de los trámites y de la corrupción dentro de la institución, también se debe considerar el hecho de que muchos tramitadores y algunos profesionales se han dado a la tarea de difundir esa imagen para beneficiarse de ello, mucho de su porcentaje de ganancia proviene de cobros excesivos a los propietarios⁵². Sin embargo, esta dinámica, en la que lo económico cumple un rol fundamental, no limita que se hagan construcciones lujosas. En los últimos años han incrementado las construcciones, sobre todo comerciales, que son catalogadas como lujosas.

Loteadores asaltadores

En la ciudad de El Alto, sobre todo en barrios periféricos, existen lotes baldíos, en muchos casos son lotes que tienen propietarios, quienes por falta de recursos no hacen construir en estos predios. La existencia de estos lotes, no está bien vista por los vecinos de estas zonas y en muchos casos, cuando no se conoce a los propietarios, las juntas vecinales disponen de esos terrenos para equipamientos o infraestructuras necesarias para la zona. Las juntas vecinales amenazan con hacer la toma y disponer de terrenos cuyos dueños no se presenten, hagan construir y ocupen o hagan ocupar estos predios. Esta presión responde a la inseguridad de estas zonas: robos, violaciones, etc., son hechos delictivos frecuentes, en estos casos los terrenos baldíos se prestan como refugio y facilitan la huida de los antisociales.

52 Este dato nos fue transmitido por el Licenciado Calla, Jefe de la Unidad de Fiscalización del GMEA. Entendemos que no se trata de disminuir la responsabilidad de funcionarios que se prestan a actos de corrupción, pero es necesario incluir esta variable, por un fenómeno que se da en las instituciones alteñas, que hemos podido percibir en el tiempo de ejecución de la investigación. La efervescencia social y política que hay y que se sostiene, en la ciudad de El Alto, -que parece venir desde febrero de 2003-, hace a las instituciones de un modo particular. La mayoría de los funcionarios no permanecen mucho tiempo en sus cargos, la movilidad de los funcionarios es el pan de cada día, el señor Morales, vecino de la Ciudad de La Paz y propietario de inmuebles en la ciudad de El Alto afirma que teme hacer cualquier acuerdo con la institución, "hoy hago el acuerdo, el tipo me firma el papel, vengo en dos semanas el tipo no está más, si tengo algún reclamo -anda busca al tipo que te firmo esto-". Hemos podido ver algo de eso durante la investigación. La poca permanencia de funcionarios en puestos específicos evita, por un lado la especialización, de estos, en las actividades de la dependencia, al mismo tiempo que disminuye las posibilidades de que se gesten espacios de corrupción, se dan casos de corrupción, pero, según el Licenciado Calla son los menos.

La presencia de lotes baldíos ha permitido la aparición de dos actores distinguidos por la magnitud de sus actos: “Algunos mal entretenidos que asaltan los lotes baldíos, se entran, no tiene documento; y hay otros loteadores que hacen posesión indebida, clandestina de los terrenos, sin cumplir algunas normas, porque tienen papeles”. Los “asaltadores” se apropian de lotes baldíos, para luego, mediante un proceso de usucapión⁵³, lograr la propiedad del inmueble. En muchos casos estos asaltadores gozan del respaldo de los dirigentes o están en complicidad con ellos. “El presidente, con sus cuñadas, con la familia de su esposa, cinco lotes ya ha hecho ocupar, ahurita cinco casas ya tienen, para buscarle, no se deja encontrar, a una casa, a otra casa hay que ir a buscarle”.⁵⁴ Esta percepción no es del todo errada, para iniciar cualquier trámite se piden documentos que acrediten la propiedad del inmueble. Si no se cuenta con la Tarjeta de Propiedad o el Folio Real, minuta o testimonio, el único documento que permite regularizar los papeles es el certificado de vecino, otorgado por la junta vecinal. Si se cuenta con el respaldo de los dirigentes se puede tomar posesión de algún terreno.

Los loteadores, por su parte, se encargan de tomar posesión de terrenos con superficie mucho mayor, con la intención de fraccionar el terreno y vender lotes. Éste no es un hecho excepcional, se hace habitualmente. El proceso se vuelve irregular en la medida en que el loteador no sea propietario del terreno. En estos casos, según cuentan varios vecinos, los loteadores cuentan con apoyo, no sólo de las juntas vecinales, sino también de algunos funcionarios de la alcaldía. Varios nombres circulan en el medio, incluso de mujeres, reconocidos(as) como famosos(as) loteadores(as), y nombres de ex-autoridades vinculadas a estos actos.

Este tipo de acciones, el loteo y el “asalto” de terrenos, se daban con mayor frecuencia anteriormente. En la actualidad, la presión de los vecinos procura impedir este tipo de actos, no siempre con efectividad. Vecinos de Nuevos Horizontes reconocen haber sido vencidos por una loteadora, quien se apropió de áreas verdes en inmediaciones de la Av. Bolivia. La señora contrató mucha gente para hacer construir el muro perimetral de todo el predio, los vecinos destruían los cimientos en procura de evitar la toma ilícita del espacio. La loteadora contrató incluso policías para evitar que destruyan sus cimientos. Luego de haber cercado la propiedad, la puso en venta por fracciones a precios elevados, según comentan los vecinos. Este tipo de actos contribuyen a la burocracia ya que, por seguridad, la institución va exigiendo mayores requisitos que demuestren la efectiva propiedad de los inmuebles, cosa que no se da con los loteos y los asaltos.

Ambos casos, los loteos y los asaltos, inciden en la falta de papeles. En el caso de los asaltos son casos que pueden ser considerados particulares. Los loteamientos multiplican el problema porque se trata de urbanizaciones que no cuentan con papeles. Hasta hace poco, loteos y asaltos se daban con frecuencia.

No se conoce. Se desconoce intencionalmente. Es difícil

No se conoce

Uno de los problemas fundamentales por el que se atraviesa, en la Dirección de Catastro y en las subalcaldías, es el desconocimiento de la norma por parte de los vecinos. Lamentablemente esto dificulta mucho la relación entre la alcaldía y la población. Cuando se quiere regularizar la situación legal del inmueble, el vecino se entera que no bastaba tener la Tarjeta de Propiedad o el Folio Real, expedido por Derechos Reales, sino que también debía registrarlo en la alcaldía, en el registro catastral⁵⁵, más conocido como “el catastro”. “En el

53 Adquisición de un derecho mediante su ejercicio en las condiciones y durante el tiempo previsto en la ley.

54 Mantendremos en reserva la identidad de la informante.

55 Algunos profesionales refieren el Registro catastral como la cedula de identidad del inmueble, es el documento básico. Luego de este se podrá hacer aprobar otros trámites, como tramites de división y partición y la aprobación de planos de construcción, entre otros.

tema de trámites, de alguna forma lo que ha faltado es información. Hay mucha gente que ignora cuál es el procedimiento..., lo que sí inicialmente toda persona hace es: registrar el terreno en derechos reales. Todos creo que han llegado hasta ahí, hasta el plano del lote, pero ya no avanzaron en tema de registro de catastro, no hay una costumbre así como de decir: compro mi casa y la registro en Derechos Reales. No hay esa misma lógica, el propietario no considera que después de tener su testimonio de propiedad, deba registrarlo en catastro. El otro tema, la aprobación de planos de construcción, temo que no hay eso”.⁵⁶ La falta de información hace a la falta de conocimiento, algo que significa un obstáculo para que los trámites se puedan convertir en “hábito”, como sugiere el arquitecto Gemio.

El desconocimiento está vinculado sobre todo, como sugiere el arquitecto Gemio, al origen rural. Si bien esto es cierto, a esta alturas, con migrantes de segunda y tercera generación, no es el mayor de los motivos para la abstinencia legal. En muchos casos se tiene conocimiento de que existen normas, pero no se conoce el tenor de las mismas, lo que hace que el vecino no se convierta en el mejor referente normativo. Si un propietario no ha sufrido sanciones por construir de un modo, el vecino pensará que en su caso no tiene por qué ser diferente.

Se conoce la norma, pero se hace caso omiso de ella

En otros casos, se conoce la normativa, pero se hace caso omiso de ella. “Mucha gente desconoce o se hacen a los que no conocen, para poder hacer según su criterio”.⁵⁷ La norma no armoniza con los deseos, aspiraciones y posibilidades de los propietarios. Un caso interesante es el que nos comenta el arquitecto Oscar Gutiérrez: “Una pareja ha venido a mi oficina, querían que les diseñe su casa, de cuatro pisos. Yo les he explicado que no se puede hacer como querían, por el tema de las normas, además querían ocupar todo el terreno, todo el ancho del terreno, la señora era la que insistía en ello. Su esposo le ha dicho: -No, deja nomás, como la Maria vamos a hacer, que lo haga aprobar, el rato de construir vamos a cambiar como queremos”. La preocupación por la legalidad pasa por conseguir el permiso de construcción, lo que no garantiza que el proyecto aprobado sea el que se construya.

Cuando se transgrede la norma concientemente se procura negociar con ella, aproximarse lo más posible, de modo que se apruebe. El uso de mezanines y de altillos, en procura de lograr mayor superficie construida, que no cuente como nivel, es un recurso cada vez más utilizado que, además, evitaría el uso de ascensor, en caso de exceder el quinto nivel. En otros, casos se cometen excesos más evidentes, como reducir el porcentaje de área descubierta, con miras a que se dé una amnistía⁵⁸. Este tipo de trasgresión se da con el auspicio de algunos profesionales que, conociendo de las amnistías que eventualmente pone en vigencia la alcaldía, alientan al propietario a cometer algunos excesos.

La falta de información Dificulta la relación

Podemos ver que la falta de información influye en la abstinencia legal, sin embargo, no se trata sólo de la falta de información sino, también de la dificultad en la interpretación de las normas por parte de los propietarios, lo que influye. Es decir, existe desconocimiento sobre los pasos que se deben seguir, los documentos que se deben presentar, las dependencias en las que se debe entregar la documentación, etc. Esta dificultad tiene que ver con la complejidad misma de los trámites y las particularidades de cada uno.

56 Gemio, Milton. Director de Catastro del GMEA.

57 Lic. Calla, Olquer. Jefe de la Unidad de Fiscalización del GMEA.

58 Las amnistías, son periodos en los que la alcaldía aprueba edificaciones que están fuera de norma, siempre y cuando las transgresiones no sean excesivas. Cuando son excesivas, luego de un estudio técnico se firma un compromiso de demolición, de algún sector de la construcción.

Si bien los pasos a seguir y los documentos que se deben presentar son los mismos, la situación en la que se encuentra cada trámite es distinta. Muchas veces los propietarios esperan que dos trámites distintos tengan el mismo procedimiento y tiempo de ejecución. Este malentendido se produce gracias a los intercambios de información que se dan, entre propietarios a momento de hacer los trámites, se busca la forma más sencilla de iniciar una conversación con el fin de hablar de la dificultad que tienen los trámites y la excesiva demora de los mismos, en cierta medida culpando a los funcionarios por ello. Es en ese espacio, obviamente no es el único, que se crea una relación de cuasi-fraternidad entre propietarios que se sienten identificados unos con otros por tener que pasar por situaciones similares. El mal entendido va a incidir en la imagen institucional. Gran parte de la información circula por la vía de los tejidos sociales que articulan múltiples experiencias.

El USPA, un instrumento de uso transitorio, la norma no se corresponde con la realidad

La norma establece densidades y excepciones

La norma a la que hemos hecho referencia es el USPA, cuya sigla significa: Uso de Suelos y Patrones de Asentamiento. El nombre de esta norma es descriptivo, es esta norma la que define los patrones con los que se deben crear los asentamientos, urbanizaciones. Define lo referente a la construcción, A.M.C. (Área Máxima a Cubrir), A.M.E. (Área Máxima a Edificar), superficie requerida para estacionamientos, entre otros aspectos. Estos cánones están definidos por el ancho de vía, la ubicación del terreno, etc., pero principalmente por la densidad poblacional del sector, (hab/Ha).

TIPO DE DENSIDAD	HAB/HA
Densidad Alta	350 - 400
Densidad Media Alta	300 – 350
Densidad Media	250 – 300
Densidad Baja	100 – 200
Densidad Neta	200 - 250

Fuente: Elaboración propia con datos del USPA.

Plantear una normativa de este tipo para una ciudad en constante expansión no parece justificarse. No se puede esperar que las densidades sean sostenibles en el tiempo, en una ciudad con una tasa de crecimiento del 5.1 %⁵⁹. Es decir, los sectores que hoy entran dentro de la categoría de Densidad Media, en unos años más tendrán una población suficiente para ser consideradas de Densidad Alta. ¿Qué pasará entonces?, ¿Se sumarán a la normativa que corresponde a su Densidad?

La fluctuación de las densidades poblacionales, no constituyen el único desencuentro que se tiene con la norma. Resulta que para la población las normas son muy restrictivas a los deseos, aspiraciones y posibilidades de mucha gente. “Sí, se ha visto bastante construcción. Más diría yo, de tipo comercial, se pretende, inclusive, utilizar o explotar al máximo el lotecito de terreno, intentando superar las alturas que estaban previstas en los reglamentos de uso de suelo”.⁶⁰ El caso más extremo se da en los sectores asignados con la tipología de Densidad Neta. Esta tipología corresponde a las viviendas construidas con los planes de vivienda, promovidas por el Estado, como “viviendas de interés social”. En estos sectores la normativa parece haberse congelado, es decir, según norma, no se permiten amplia-

⁵⁹ Tasa intercensal 1992 -2001, INE.

⁶⁰ Arq. Mollinedo, Rocío. Jefa de la unidad de Catastro de la dirección de catastro de GMEA.

ciones a la vivienda misma y sólo se permite construir en la parte posterior del terreno, ocupando el ancho del terreno y un fondo, o profundidad, de cinco metros, se permite una construcción de una sola planta. Zonas como Ciudad Satélite, Villa Adela, Primero de Mayo, por poner algunos ejemplos, han cobrado importancia y se han convertido en centros, incrementando así la densidad del sector. En muchos inmuebles se tienen nuevos dueños, y las posibilidades económicas de los propietarios han cambiado, en muchos casos, han mejorado. Restringir las ampliaciones y modificaciones en estos sectores es desconocer la realidad social actual.

Excepciones

Las zonas en las que la densidad es considerada alta, son las más favorecidas, según la percepción de los habitantes, sobre todo porque se puede construir en la porción del terreno que se desee, ocupar mayor superficie, se puede construir más alto y el retiro⁶¹, no existe una ubicación obligatoria. No se trata de que los vecinos tengan afán de construir en mayor superficie y a mayor altura, precisamente. Lo que muestra la encuesta -y hemos corroborado, con el acceso a información cualitativa con entrevistas- es que la mayoría de los vecinos creen en la arquitectura posible, la que está al alcance de sus bolsillos. El 32% de la población quiere una casa de dos plantas, el 28% de una sola, el 20%, de tres plantas, el 10% quiere de cuatro plantas y es apenas el 5% quisiera tener su casa de cinco pisos o más. Por otra parte, en cuanto a la superficie de terreno que ocuparía, el 66% ocuparía la mitad del terreno, el 22% el total del terreno y el 9% más de la mitad del terreno. Las entrevistas nos han mostrado que mucha gente no cree poder acceder a una construcción grande, algunas de las opiniones que hemos podido recolectar al respecto, son las siguientes: “Como ya le dije, se hace el esfuerzo de construir, como yo, tengo mi casa, no es porque tenga mucho dinero, pero yo quería algo bonito, realizar mi sueño nada más..., nosotros queríamos poner esas fachadas, pero no lo hemos puesto, porque era muy caro para nosotros, no alcanzábamos”.⁶² “Qué cosa puede ser, los que tienen plata, los negocios ellos representaría. Nosotros no podemos construir estas casas, ni una casa podemos construir, eso es”.⁶³ “Más o menos a los que tiene plata, más o menos, más o menos puede ser. Uno de menos recurso no puede alcanzar esto”.⁶⁴ “No debe ser, de cualquiera puede pertenecer..., aunque trabaje, que cumpla, hay también mayorías que, también hacen construir con el banco y no pueden pagar y se hacen quitar con el banco, pero tiene que ser pues, en él mismo tiene que confiarse, para tener que pagar. Yo he hecho igual, me he prestado plata, recién acabo de pagar”.⁶⁵ Las aspiraciones, referentes a las construcciones en El Alto, no están alejadas del contexto económico.

Estamos asistiendo a un desencuentro entre la normativa y la realidad. Cuando decimos que la norma no refleja el sentir de la población, no lo hacemos en un afán de sugerir la flexibilización de la norma hasta extremos insostenibles. El 62% de la población no pretende exceder las dos plantas, el 66% no pretende ocupar más de la mitad del terreno. Lo que parece no responder a la demanda de la población es la ubicación de la construcción, la exigencia de retiros frontales y laterales. Esto lo reconoce también el arquitecto Gemio, director de Catastro, quien sugiere ubicar la construcción en la parte frontal del terreno, dejando un patio que puede ser utilizado como microclima. Otro aspecto que reduciría el conflicto es la superficie a ocupar. Al parecer, por los datos obtenidos, no se tendría mayor conflicto en hacer una distinción por sectores.

61 El retiro es la distancia que debe existir entre el perímetro de lote y la construcción.

62 Don Ricardo, Vecino de la zona Villa Dolores.

63 Mamani, Eusebio. Constructor.

64 Sarzuri, Ignacio.

65 Cruz, Paula. Vecina de la zona Villa Dolores.

En todas las zonas las avenidas principales están definidas como de Densidad Alta. Entendemos que éste es un avance de la institución que reconoce parte de la dinámica social de la ciudad de El Alto. Sin embargo, esto representa un nuevo conflicto. Plantear esto es superponer normas. Representa también un atentado contra la equidad, por ejemplo, esta superposición permite que las zonas con Densidad Neta, zonas en que las restricciones son mayores; en la avenida principal tengan construcciones que superen por mucho la altura del promedio en la zona. Esta superposición es difícil de asumir por la población que no comprende esta jerarquía que se aplica en desmedro de la equidad. Esto nos muestra la priorización de las vías principales, que son ejes de expansión, sin embargo los sectores del entorno no se benefician de esta prioridad.

USPITA, un instrumento transitorio

Por último, veremos que uno de los motivos principales por el que la norma y los indicadores que se utilizan, no corresponden a la realidad. Sucede que este instrumento entró en vigencia desde 1996, ante la urgencia que existía en esta ciudad por la falta de normas. La implementación de esta norma se hizo proponiéndola como un instrumento de uso transitorio. Siendo así, su vigencia no debía extenderse por mucho tiempo. Si embargo, hasta la fecha no se ha podido elaborar otro instrumento que responda a la realidad de esta ciudad.

Cuando la ciudad del Alto aún pertenecía a la jurisdicción de la ciudad de La Paz, regía una norma para los barrios que hoy conforman El Alto. El patrón que se le asignaba era el H1, que por la presencia del aeropuerto, sólo permitía construcciones de dos plantas como máximo y se tipificaba al sector como zona industrial. El año 1988⁶⁶, se aprueba la segunda ley 1014, en la que se eleva a El Alto a rango de ciudad⁶⁷. Se inicia un proyecto financiado por USAID. El proyecto se denominaba BOLO 88. Este proyecto no tuvo mayor trascendencia, como nos cometa la arquitecta Mollinedo. “El 91 se implementa este bolo, pero el documento resulta que es inaplicable para la ciudad de El Alto porque nos traen la típica vivienda residencial, con retiros por todo lado y que es la vivienda mínima: tres dormitorios, sala de estar, baño, cocina y punto. Retiros aquí, retiros allá, en una ciudad que ya había avanzado, esto no se adecuaba a estos parámetros de edificación, entonces era inaplicable”. Es a partir de este hecho que la urgencia de tener normas se incrementa, esto es claro para el año 1992 la población de El Alto había alcanzado la cantidad de 405.492 habitantes⁶⁸, efectivamente una norma que propone viviendas elementales en una ciudad con esa población y en la que los sectores comerciales, Taypis, se habían consolidado. Por eso el año 94 se instaura un equipo interinstitucional de trabajo que entrega el año 96 el “Uspita”.⁶⁹ “...Entregan y dicen: Bueno como la alcaldía no saben que aplicar-. Por que no podían aplicar estos parámetros a las solicitudes de aprobación de planos, entonces lo que se hace es que bueno el Colegio de Arquitectos utilicen este instrumento; pero el Gobierno Municipal, debía elaborar el suyo, por eso es que tenía que ser transitorio del 96 al 99, si no me equivoco o 97”.⁷⁰ Un instrumento de uso transitorio de seguro presenta limitaciones que, en este caso, se procuran resolver, con modificaciones al mismo. “Al ser transitorio, este instrumento fenecía el año 1997, sin embargo, al no haberse revisado o elaborado un nuevo reglamento hasta el presente, se sigue aplicando el mismo. Debido a la falencia de este instrumento es que han ido surgiendo diferentes resoluciones y ordenanzas

66 El Alto contaba con una población de 307.403 habitantes según datos del INE.

67 Anteriormente, en 1985, se le había dado independencia administrativa con la ley 728 del 6 de marzo de ese año, fecha en la que se celebra el aniversario. Esta ley creaba la cuarta sección de la Provincia Murillo, con su capital El Alto.

68 Según datos del INE.

69 Se utiliza el nombre de Uspita como diminutivo de USPA, Uso de Suelos y Patrones de Asentamiento. El diminutivo responde a la calidad de transitorio que tenía.

70 Arq. Mollinedo, Rocío. Jefa de la unidad de Catastro de la dirección de catastro de GMEA.

municipales para subsanar los vacíos que tenía este reglamento y lo que más bien han creado es una dispersión de normas que, finalmente, los mismos funcionarios desconocen” (Mollinedo). Prolongar la vigencia de un instrumento de aplicación transitoria, suma problemas y limitaciones, mismos que el instrumento tenía que resolver en su origen.

El hecho de que no se haga efectivo el uso y aplicación de la norma responde al hecho de que la dinámica socio-económica, vinculada al acto de construcción y producción de arquitectura, no está incorporada en la normativa. A esto se suma la falta de espacios de difusión de la normativa, así como el procedimiento que se debe seguir, al momento de hacer los trámites. Lo que genera confusiones y mal empleo, intencional o no, de la norma. La normativa presenta conflictos lógicos, por haberse gestado en una suerte de paralelismo a la realidad alteña, esto por la coyuntura y la necesidad de una normativa.

El hecho de que la norma se presente, un tanto, ajena a la realidad hace explícita la condición, para que la arquitectura sea de producción popular. Esto, en tanto esta producción, no encaje en el ámbito oficial, normativo.

Arquitectura popular y disciplina

La arquitectura en la ciudad de El Alto y en sectores populares de la ciudad de La Paz, ha surgido con nuevas características. El uso de materiales como el vidrio reflectivo, el uso de colores intensos y de formas no utilizadas habitualmente, ha llamado la atención de algunos arquitectos, pero no en un afán de incorporar, en su trabajo, esa lógica estética. Por el contrario, lo que se puso en evidencia es el rechazo de producciones que no respondían a cánones disciplinares.

Antes, del uso de estos acabados, tan sobresalientes, la arquitectura que se producía utilizaba en su acabado materiales modestos y colores tenues. Esa lógica estética pasaba desapercibida, aunque esa lógica estética no era ajena a la que hoy por hoy es el detonante de esta temática, no era tan llamativa. Su presencia pasaba desapercibida, no incomodaba. Hoy, con la incorporación de estos materiales resulta “hiriente” a la vista de los expertos, los arquitectos.

El arquitecto Álvaro Siñani, entiende que el rechazo de esta arquitectura, por parte de su sector, se debe, no tanto a cuestiones de gusto ni a la manifestación estética, sino que: “más allá de, si es bello o es feo: es nuevo, y yo creo que lo nuevo siempre incomoda”. Es probable que una lógica estética⁷¹ desconocida incomode. Pero, en este caso parece haberse tomado partido en contra de esta arquitectura. No generalizamos, no pretendemos decir que todos los arquitectos de ambas ciudades, El Alto y La Paz, rechazan esta arquitectura. Se ha establecido una suerte de abanico en el posicionamiento respecto de esta arquitectura. Donde el menor porcentaje procura entender y aproximarse a esta arquitectura. Los demás, en distintos niveles, rechazan los aspectos que hacen a esta arquitectura. En ese sentido, ninguna afirmación que hagamos puede ser entendida como una generalización del universo de arquitectos alteños o paceños.

Conflictos funcionales

Disciplinariamente se tienen normas funcionales que hacen a la proporción del espacio. Desde ese espacio esta normativa no es negociable. Es decir se debe respetar.

La arquitectura de la ciudad de El Alto se da de modo pragmático. Se constituye en la respuesta a las necesidades que se tienen y se procura responder de un modo práctico y efectivo. Este hecho ha derivado en el surgimiento de algunos conflictos, vinculados a las funciones que deben albergar las construcciones. Estos conflictos son identificables, en cierta medida, en el uso, pero sobre todo en la percepción de los arquitectos que acceden a estos espacios.

71 La lógica estética esta a la que se hace referencia esta vinculada a la demanda estética.

Uno de estos conflictos tiene que ver con la accesibilidad. Llama la atención ver edificios que tienen espacios destinados a albergar una gran cantidad de usuarios simultáneamente, locales de fiesta, pensiones o restaurantes, discotecas, centros de formación técnica etc. Muchos de estos edificios tienen pasillos de acceso y escaleras, de un metro veinte de ancho aproximadamente, pasillos que podríamos llamar infradimensionados. Esto representa un conflicto, por la posibilidad de que se geste alguna emergencia. Si esto sucedería estas rutas de ingreso y de salida de personas no bastarían para una pronta evacuación. Lo que representa un alto riesgo para los usuarios. Esto se evidencia en construcciones en diferentes barrios de la ciudad de El Alto, en particular en sectores en los que se tiene mucha afluencia de personas, nos referimos a las zonas comerciales.

Por otra parte, un conflicto es el que nos comenta el arquitecto Gutiérrez, “El otro día he ido a una casa, linda, de fino acabado, especialmente en su fachada, por dentro, todo. Cuando subimos, no tenía baño en el segundo piso, no pues, no se puede hacer eso”. Este no es el único conflicto referido a los servicios, el señor Edilberto Rayo, constructor, nos cuenta: “Yo le he dicho al dueño, pero no me ha hecho caso, cómo un local tan grande va a tener una cocina tan chiquitita, cuando estaban empezando yo le he dicho, igual nomás lo han hecho”. La desproporción entre la superficie de atención y la superficie del área de servicios, salta a la vista. Los arquitectos entienden que el área de servicios debería ocupar el 30 % del espacio, esto según norma. El espacio al que se refería el señor Rayo respondía a una proporción de aproximadamente el 10 %, incluido el bar.

Otro conflicto tiene que ver con el pragmatismo con el que se produce arquitectura en esta ciudad. La falta de espacio, de superficie de terreno⁷², obliga a los propietarios a buscar soluciones funcionales, las que en realidad crean nuevos conflictos. Construir espacios, habitaciones, sin iluminación y ventilación natural es uno de ellos. “Vemos en las fachadas mucho colorido, mucho impacto en el vidrio, etc., etc.; pero muchas veces me he decepcionado al entrar a la casa, porque a veces, creo que por utilizar el cien por ciento del espacio, se olvidan de este elemento que es la iluminación, la ventilación que, lamentablemente, deteriora el espacio: si no se utiliza iluminación es prácticamente una cripta ahí adentro, totalmente fría, oscura e inhabitable”⁷³. Como respuesta a esto es que se ponen ventanas que dan a pasillos o a otras habitaciones. Esto resuelve, en parte, el problema de la iluminación, pero no resuelve el problema de la ventilación.

Otro conflicto, derivado también de la falta de superficie del terreno, es la incompatibilidad de funciones: “En esta misma calle, a una cuadra, hay un edificio en el que funciona un instituto, una pensión, hay también departamentos, pero se tiene un solo acceso, o sea que los que viven arriba se tienen que chocar con esa gente todo el rato, los del instituto, sus aulas deben estar con olor a comida”⁷⁴. La superposición de actividades, de distinta índole, en un espacio reducido hace que el bloque no tenga accesos diferenciados. Esto representa, para el usuario, un conflicto que está fuera de su alcance resolver.

En definitiva, existen conflictos funcionales, los que hemos mencionado son los más fáciles de identificar, por corresponder a espacios semi-públicos. Seguramente, en espacios privados, los conflictos funcionales tienen sus propias particularidades, a estos espacios es más complicado acceder. Indagando al respecto, hemos visto que el 49%⁷⁵ de la población considera que los ambientes de su casa están más o menos bien distribuidos. El 35% considera que están bien distribuidos y es el 16 % considera que su casa esta mal distribuida. Esto nos muestra que la población percibe ciertos conflictos en la distribución de los ambientes

72 Esto se da, sobre todo, en sectores comerciales, en los que el terreno parece reducirse por la cantidad de funciones que el bloque debe albergar, -en procura de hacerlo más rentable-. Sin embargo hemos identificado este fenómeno también en otros sectores y en algunos casos no es cuestión de percepción que el terreno parezca pequeño, en realidad lo es.

73 Arq. Mollinedo, Rocio. Jefa de la unidad de Catastro de la dirección de catastro de GMEA.

74 Arq. Gutiérrez, Oscar.

75 Datos de la encuesta realizada durante la investigación.

de su casa. Sin embargo, la información cualitativa no resulta tan contundente. Al indagar al respecto, estas son algunas de las percepciones que observamos: “Bien distribuido está, cada planta tiene cuatro garzoneras, mmm, cuatro garzoneras tiene cada planta” (Cruz, Paula). “Sí, sí están bien, lo malo es que no están acabados todavía, por la falta de recursos” (Sazuri, Ignacio). “Sí, hay (buena distribución de ambientes), hemos tratado de que sean amplias las habitaciones, la sala, la cocina, el baño”. (don Roberto). “Como el arquitecto ha hecho, yo creo que lo ha distribuido como que debe ser, según las normas que debe haber” (Chacon, Ricardo), “Sí, se utilizó lo necesario, más cómodo de un departamento, por ejemplo” (Andrade, Carmen). Mucha gente considera que los ambientes de su casa están bien distribuidos.

Esta percepción se opone al dato estadístico, es probable que las respuestas hayan sido conducidas por la imagen que se quería guardar frente al entrevistador. Así que indagamos sobre la intención de modificar algo de la casa, éstas fueron algunas respuestas: “Sí, tengo en dos pisos, en un piso no tengo terraza, me gustaría que todos los pisos tengan terrazas” (Don Roberto). “Bueno, sí, claro, se cambia..., la fachada si no me gusta se la cambia” (Saruri, Ignacio). “En cierta manera lo que nosotros estamos haciendo en esta última etapa es comenzar a distribuir los ambientes. Nosotros estamos con una terminación de la construcción, particularmente la siguiente semana nosotros estamos uniendo en un solo bloque el hotel, por que no tiene un ingreso del hotel hacia este lado, pero estamos acelerando porque, estamos ya haciendo en este momento la unión del hotel. Yo creo que con eso ya estaríamos distribuyendo por completo una situación más equitativa en el hotel.” (Gonzales, Juan Carlos) “Sí, porque uno al vivir, hay ratos, en que las cosas son muy diferentes en papeles, pero al vivir uno ya ve..., decimos, esto debería ser así, esto debería ser, todo al vivir es quizá en los papeles no se puede siempre, yo no sé.” (Andrade, Carmen). Estas percepciones nos muestran que la distribución está ligada a la posibilidad de modificar aquello que se considera, está creando conflicto. En ese sentido, si la casa no está bien distribuida, siempre queda la posibilidad de modificar.

Podemos ver un factor importante de tensión y encuentro. Cuando se hacen planos, se hace una suerte de idealización de la función, proporciones de espacio ideales, etc. Lo que pasa con la Arquitectura Emergente en la ciudad de El Alto, es que es la practicidad la que determina la función.

Expresiones de los arquitectos

La arquitectura popular de la ciudad de El Alto, efectivamente, lleva consigo conflictos funcionales. Más allá de si tienen solución o no, si la población los percibe, estos problemas existen. Sin embargo, estos conflictos son los menos mencionados, cuando la mayoría de los arquitectos se refieren a la arquitectura popular, pacheña o alteña, hacen alusión a otros factores: al proceso de diseño, a las manifestaciones estéticas que lleva consigo, a la educación o instrucción de los propietarios, etc. En ese sentido, hemos identificado en las expresiones de los arquitectos, dos tipos de apreciaciones, esto a partir de la posición que asumen respecto de la arquitectura. Un tipo, que es más abierto a estas manifestaciones y otro que es más radical y expresa su rechazo por esta arquitectura. No decimos que se haya formado una suerte de bandos entre los arquitectos. Sólo nos referimos a expresiones que nos pueden ayudar a comprender la distancia que se ha dado entre esta arquitectura y los arquitectos. En primera instancia, vamos a referirnos a las expresiones del primer grupo para luego pasar a las del segundo. En algunos casos las citas pueden incomodar a quienes emitieron esas opiniones, por esta razón omitiremos la referencia a nombres en algunas opiniones.

Las expresiones de algunos arquitectos reconocen algunos valores que se pueden rescatar de esta arquitectura. Se tiene claro que esta arquitectura se debe en gran parte al origen cultural de los actores que coadyuvaban a producirla. El arquitecto Jesús Rodríguez, decano de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo y Artes de la UMSA, sugiere que el color es algo que se puede destacar de esta arquitectura: “El manejo del color que en muchos casos ha logrado un buen resultado”. Para referirse al color muchas personas, no sólo arquitectos, reconocen en la combinación de los colores una proximidad al aguayo. La arquitecta Ruth Loza, vincula el combinado a la wiphala. Estas relaciones que se realizan establecen que ya se las va entendiendo como un aporte cultural.

Por otra parte los arquitectos reconocen también sus limitaciones. “Lastimosamente los arquitectos, no estamos respondiendo en el tema de lo que sucede de El Alto, no hemos logrado un estilo, que caracterice. Claro que hay intentos, se usa la cruz andina como algo que refleja nuestra identidad, pero sólo es eso”⁷⁶. En el trabajo de campo hemos visto que el uso de la cruz andina, no en su versión mas icnográfica, sino en aplicaciones que hacen referencia a ella en vanos y otros elementos, se ha extendido. En muchos casos, el uso de este elemento es sugerido o impuesto por el propietario de modo conciente. Los propietarios han procurado hacer uso de este elemento como un reconocimiento de pertenencia e identidad. Un claro ejemplo es el Hotel Alexander, Juan Carlos Gonzáles, propietario de este Hotel utiliza vanos escalonados en su edificio por decisión propia, con la intención y el espíritu de reflejar lo que él llama: “Nuestra cultura, nuestras raíces”.

Algunos arquitectos que ejercen la profesión en El Alto, reconocen con pena haber participado del diseño de estas casas. Expresiones como: “Lastimosamente sí, he participado” (Ar. 9). “Sí, pero he renegado hartó” (Ar. 3). Estas opiniones nos muestran la incomodidad que produce a los arquitectos, vincularse a esta arquitectura. Esto queda más claro cuando preguntamos a cerca de la posibilidad de que, por iniciativa propia, podrían hacer este tipo de arquitectura. La respuesta es negativa: “No, si no me pagan, no” (Ar. 10). “No, no, no, la verdad no me gusta, me parece de mal gusto” (Ar. 3). “Personalmente no lo haría” (Ar. 8). Estas respuestas no dan lugar a la duda. Cuando preguntamos si quisieran vivir en una casa con esa lógica, el No es aplastante. Esto nos muestra que, pese al esfuerzo de reconocer aspectos rescatables y haber participado en una obra de arquitectura popular, no se la acepta, por lo menos no para uno mismo.

El segundo grupo de expresiones evidencia, con mayor claridad, la distancia que se existe entre los ámbitos disciplinares y la arquitectura popular. Una primera percepción afirma: “Todas estas casas son iguales, si has visto una ya has visto todas”. Ésta, en definitiva, es una mirada externa, que refleja el desconocimiento de la intención de independencia identitaria que está presente en esta arquitectura. “Más que todo, por salir de lo común, hemos hecho hacer, así también, mejora la zona”.⁷⁷ “El de la casa de la avenida, un arquitecto que estaba aquí, ha trabajado ahí también, igualito que aquí estaba haciendo... todo estaba copiando, yo le he ido a buscar al dueño siempre, ya molesto le quería pegar, le he dicho: Por qué están haciendo así, estos diseños a mí me cuestan, tienes que cambiar. -Ya- diciendo, el color lo ha cambiado, ahí lo han fregado”⁷⁸.

El desconocimiento hace que se pasen por alto o se subestimen los códigos identitarios presentes en esta arquitectura. Un joven arquitecto, cuando le preguntamos si el construiría una de estas casas, respondió: “No, los arquitectos no podemos meternos en el mismo saco, ¿no? Siempre vamos a procurar hacer otra cosa” (Ar. 11). Cuando se enteró de qué se trataba esta investigación, otro arquitecto también joven, dijo: “Sin motivo estás estudiando esto hermano, yo voy a romper con todo esto (señalando las fotografías), otra vez

76 Arq. Gutierrez, Oscar.

77 Doña Irma, vecina de la zona 16 de Julio.

78 Transportista. Vecino de la zona 16 de Julio, prefiere permanecer anonimo.

vas a tener que investigar” (Ar. 6). La búsqueda de diferencia no está presente sólo en la sociedad, sino también en los arquitectos.

Los arquitectos suelen referirse a la arquitectura popular como arquitectura ecléctica: “Los propietarios quieren un collage de todo, todo lo que ven y les gusta quieren poner en su casa... , lo mismo es con los colores, no hay criterio” (Ar. 5). “Es bien chistoso, los dueños te traen fotos, incluso te llevan a las casas y te dicen la sala quiero así, mi cocina quiero así, mis techos así, todo te muestran, uno tiene que intentar” (Ar. 3). Algunos arquitectos sugieren además, como motivo de este interés, variados elementos, como por ejemplo el desconocimiento: “La gente no tiene educación, no sabe, el arquitecto tiene que decirle, es nuestra obligación educar en este aspecto, decirle: Señor esto va con esto, esto va con esto, porque el va hacer como cree que está bien” (Ar. 5). Efectivamente el propietario desconoce los cánones, es por esto que contrata los servicios de un arquitecto. Plantear esto es suponer que el propietario procede, no por deseos y aspiraciones devenidas de la voluntad propia y conciente, sino de la falta de educación o información. Por el contrario, el hecho de armar un modelo complejo y diferente, muestra más bien un espíritu explorador, activo, que luego de un proceso de búsqueda, propone. Si la propuesta se ajusta o no a los cánones disciplinares, es otra cosa. El propietario hace las veces del cazador y no las de la presa.

Nos llamó mucho la atención escuchar a un arquitecto decir: “Los arquitectos somos como prostitutas... Sí, somos como las prostitutas, hacemos lo que el cliente quiere, aunque no nos guste, todo porque el cliente tiene el dinero. Si uno no lo haces tú, otro lo va a hacer ¿Que harías vos?” (Ar. 6). Esta afirmación refuerza el reconocimiento, de la mayoría de los arquitectos, que la participación de los propietarios es activa, en el proceso de diseño. No sólo eso, también está el hecho de que durante el proceso de construcción se modifican muchas cosas del diseño original, a veces sugeridas por el albañil, cuya opinión es de mucho peso para el propietario, por la experiencia que supone. Las sugerencias pueden provenir de distintos sectores: la familia, los amigos, etc. Pero quien tiene la última palabra es el propietario.

El arquitecto Oscar Gutiérrez, opina respecto a la labor del arquitecto de la siguiente manera: “Nosotros somos los traductores de los deseos del propietario, tenemos que interpretar sus deseos y plasmarlos en el diseño”. Esto nos ayuda a entender un poco más la molestia de los arquitectos por la participación de los propietarios en el proceso del diseño y por las modificaciones durante la construcción. Sin embargo, un proceso de ese tipo requiere de un cliente pasivo, como un receptor que sólo debe manifestar sus necesidades, pues es el arquitecto quien, de modo unilateral, debe dar solución a sus problemas. En nuestro sondeo por la ciudad de El Alto no hemos visto propietarios desvinculados del diseño y de la construcción de su casa.

Un arquitecto que tenía 8 años de ejercicio profesional, decía: “Claro, todo lo que el hombre produce es cultura, viéndolo así esto también sería cultura; pero la cultura no siempre es a lo bueno, a lo positivo; también se han hecho armas en el mundo y eso también sería considerado como cultura”. Esta comparación es, quizá, la opinión que deja más clara la distancia que existe desde la disciplina respecto de la arquitectura popular. Comparar esta producción con la producción de instrumentos bélicos, destinados a la destrucción, muestra el profundo rechazo de algunos arquitectos respecto de la arquitectura popular.

El rechazo se gesta en la facultad

Durante el trabajo de campo vimos que quienes muestran un mayor rechazo explícito son los arquitectos que tienen menos de diez años de ejercicio profesional y los estudiantes de arquitectura. Esto nos condujo a hacer trabajo de campo en las facultades de arquitectura, tanto de la UPEA como de la UMSA.

En ambos casos tuvimos una respuesta casi similar, con algunas variantes; pero la afirmación era en el fondo ésta: “Eso no es arquitectura”. Los estudiantes no reconocen ningún tipo de valor en la arquitectura popular. El punto más claro fue cuando preguntamos a dos estudiantes de la UPEA a cerca de las mejores y peores muestras de arquitectura en las ciudades de El Alto y de La Paz. En ambos casos, estos estudiantes refirieron hechos arquitectónicos insertos en la dinámica oficial. Como arquitectura buena mencionaron el Banco Central de Bolivia y como mala refirieron el Edificio Alameda y la subalcaldía Maximiliano Paredes. En la ciudad de El Alto hablaron del Aeropuerto como arquitectura buena y como mala el puente de la ceja. En el imaginario de estos estudiantes la arquitectura popular no se podía mencionar ni siquiera como mala.

Preguntamos a los estudiantes sobre la posibilidad de que se mencione a la arquitectura popular en aulas como tema. La respuesta es positiva, pero los estudiantes afirman que se la utiliza como una suerte de instrumento didáctico, en una lógica de oposiciones binarias, como referente de lo que no se debe hacer. Esto no corresponde a todos los docentes de estas facultades, los estudiantes mencionan nombres de docentes como referente de este pensamiento que es difundido por los estudiantes.

En son de broma los estudiantes recuerdan algunas categorías con las que se denomina esta arquitectura: “Estilo Neo-Huancarani”, es una de las más reveladoras. Los estudiantes utilizan esta categoría escuchada en clases, como instrumento de burla: “No hay estilo Neo-Huancarani, es sólo por poner un nombre, el... ha dicho, como chiste, no existe pues ese estilo”. Como ésta, se emplean otras categorías que cumplen el mismo cometido.

Los docentes entrevistados, por su parte, muestran mucho respeto por esta arquitectura y por el sector de la población que la produce. Entonces, parece haber un espacio de ruptura entre docentes y estudiantes, lo que permite este mal entendido.

Mucho de la percepción sobre la arquitectura, por parte de los arquitectos, está vinculada a la formación. Si bien los docentes muestran mucho respeto por la arquitectura con estética popular y por el sector de la población que la produce, el momento de formar a los estudiantes, los referentes utilizados en este periodo hacen a la separación de la disciplina con la sociedad. Esto es, muchos estudiantes y arquitectos recuerdan una historia muy conocida acerca de una experiencia de diseño, de uno de los maestros de la arquitectura. Frank Lloyd Wright (1867–1959), considerado por muchos el más grande arquitecto estadounidense. Esta anécdota está vinculada al diseño de la casa Kaufmann. Lo que recuerdan los arquitectos de esta obra no responde a datos precisos, sino más bien a datos generales, ideas generales. A Frank Lloyd Wright, le habían encargado el diseño de esta casa, el acuerdo al que habían llegado, el arquitecto y el propietario, decía que el diseño debía ser entregado en un periodo de seis meses. En este tiempo Wright no hizo más que mandar a hacer un relevamiento detallado del sitio en el que debía implementarse la casa. Cuando se había cumplido el plazo el propietario llamo a Wright para concretar una cita y recoger el diseño. Wright dijo que podía pasar por él. El propietario tardaría tres horas en llegar, tiempo en el que Frank Lloyd Wright empezó y concluyó el diseño. El propietario quedó conforme con el trabajo del arquitecto. Hoy la casa Kaufmann es reconocida como una de las mejores obras del autor y como patrimonio de la arquitectura.

Este episodio muestra la idea que muchos estudiantes internalizan acerca de la labor que deben cumplir y cual el rol del propietario. La producción de arquitectura en este caso se convierte en una propuesta unilateral. Basada seguramente en las necesidades que la casa debe satisfacer, pero la propuesta general elaborada por el arquitecto, en cuyo proceso el propietario encarga el diseño y lo aprueba, o rechaza. Esto, como hemos visto, no sucede en nuestro medio. El propietario tiene un rol activo en todo el proceso de diseño. Hecho que no es valorado por los arquitectos. Sin embargo permite, al propietario, identificarse con y a través de la arquitectura.

Cuando vemos lo que pasa con la arquitectura en la ciudad de El Alto, vemos que la Arquitectura Emergente se da de un modo paralelo a la arquitectura oficial, aunque es negada por la disciplina, es muy difundida por la sociedad. La percepción de los arquitectos sobre esta arquitectura responde a cánones disciplinares. Los argumentos utilizados para tener a menos esta arquitectura, exceptuando los funcionales, no tienen solvencia en lo cotidiano. Parecen responder a un posicionamiento cuasi partidario, basado en consignas que se deben proteger. El interés de los propietarios, muy reconocido pero no aceptado con agrado por los arquitectos, es el factor fundamental y determinante en el proceso de diseño y construcción de la casa. Existe una apertura de espacios de intercambio, en los que seguramente el propietario tiene la última palabra, pero no se cierra a las distintas opiniones: escucha al arquitecto, al albañil, a los familiares. Sólo entonces toma dediciones, logrando de este modo un consenso intercultural que da lugar a la eclosión de la Arquitectura “Popular” Emergente.

La Arquitectura Emergente, al ser el resultado de la articulación de la colectividad tiene múltiples manifestaciones como múltiples son los autores fundamentales, los propietarios. Esto hace que la arquitectura se presente como un estilo arquitectónico en proceso de construcción. Este proceso al ser llevado por la ciudad será mucho más largo que cualquier otro proceso. Sin embargo existen espacios que han avanzado mucho en este proceso de generación de estilo. Y son los espacios vinculados a la fiesta y al comercio “feria”. En estos espacios se va consolidando un estilo claro, con un uso del color que en su elección evidencia la carga cultural que lleva consigo. Los múltiples colores utilizados y su combinación hacen alusión a los colores del aguayo. En la interpretación del color en los aguayos Verónica Cereceda nos dice que para pasar de una pampa a otra se debe pasar por la luz, luz que se hace efectiva en la contrastación de colores. En la arquitectura la luz se hace presente en el uso de la línea que también se hace evidente en la contrastación de colores.

Bibliografía

- BAUD, Michel y otros. 1996. **Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe**. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- BAYON, Damián; Gasparini, Paolo. 1977. **Panorama de la arquitectura Latinoamericana**. Barcelona España: Blume.
- BROME, Enrique. 1988. **Otra arquitectura en América Latina**, Mexico D.F. Gustavo Gili.
- CASTELLS, Manuel. 1998. **La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad vol.II**. Madrid-España: Alianza.
- ELIAS, Humberto; CASTILLO, Fernando. 1990. **De lo moderno a lo real**. Bogota, Colombia. Escala.
- FERNÁNDEZ COX, Cristian. 1991. **Modernidad y posmodernidad en América latina**, Bogotá, Colombia.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1989. **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijalbo.
- GOLVERG, Mariano. 1982. **Guiando edificaciones contemporáneas en Venezuela**. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Caracas, Venezuela.
- GUATTARI, Felix. s/f. **Cartografías del deseo**. Chile: Ed. Lord Cochrane.
- LOPEZ DE LAVEGA, Hector; RICON FERNÁNDEZ, Eduardo. 1992. **Crisis urbana y profesional del Arquitecto**. Cochabamba, Bolivia: Ed. Serrano.

- MEDEIROS ANAYA, Gustavo. 1998. **Arquitectura en Bolivia: Una aproximación de lo desconocido**. La Paz, Bolivia, Gráfica.
- NOELLE, Louise. 1989. **Arquitectura contemporánea de México**. Ed. Trillas. México D.F.
- PRADA ALCOREZA, Raúl. 1996. **Territorialidad**. La Paz, Bolivia: Ed. Mitos.
- RIVERA, Silvia. *Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo*. En, **Violencias**
- SEGRE, Roberto. 1985. **Americalatina en su arquitectura**. México D.F. Ed. Siglo Veintiuno.
- SEGRE, Roberto; CÁRDENAS, Eliana; ARUCA, Lohania. 1986. **Historia de la arquitectura y del urbanismo: Americalatina y Cuba**. La Habana, Cuba. Ed. Pueblos y Educación.
- TOCA, Antonio. 1990. **Nueva arquitectura en Americalatina: Presente y Futuro**. México D.F. Ed. Gustavo Gili.
- Ecuador". En, Catherine Walsh, Castro Gomez editores. *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: UASB/Abya Yala, 2002.
- ZIZEK, Slavoj. 1998. *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En, **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**, Eduardo Grüner compilador. Buenos Aires, Argentina: Paidós. 137-188.



Jerarquías al momento de servir la comida: Explorando relaciones entre la anemia y la maternidad con mujeres atendidas en Hospital Illimani de la ciudad de El Alto

Yvonne Lucille Goodson Ibañez

Resumen

Hoy en día en Bolivia, el programa modelo del Ministerio de Salud y Deportes es la de Desnutrición Cero, lo cual prioriza la nutrición pediatría. Por ende, la mayoría del financiamiento y iniciativas dentro del campo de la nutrición van dirigidos a los niños menores a cinco años. Pero, ¿qué está pasando con sus madres, con la nutrición materna? ¿Qué y cómo están comiendo estas mujeres? Yo argumento que no se puede hablar de la nutrición neonatal y de niños menores a cinco años sin hablar de la alimentación materna.

Más allá de culpar a las madres por alimentar mal a sus niños, en la presente investigación, exploro la relación entre las construcciones culturales del “hacer pasar el hambre” y de la anemia. Las mujeres a quienes entrevisté en la sala de espera del Hospital Illimani -un centro hospitalario de segundo nivel en la ciudad de El Alto, donde realicé mi investigación- me explicaron que la práctica de distraer el hambre y de restringir su alimentación era una de las causas de la patología denominada anemia. Lucía Mamani,¹ una de las mujeres que conocí en la sala de espera, me describió cómo hacía pasar el hambre en el trabajo, cuando llegaba la hora de comer y todavía no había concluido la ruta del minibús en el que trabajaba como voceadora. Otra mujer (SS) me relató cómo sus vecinas cocinaban poca comida para el almuerzo y hacían pasar el hambre para dar de comer a sus hijos. La validación y el análisis de esta categoría me ayudaron a plantear otras maneras de entender la anemia.

La metodología

Llevé a cabo mi trabajo de campo en el Hospital Illimani durante seis meses, de mayo a septiembre de 2006 y de julio a agosto de 2007. Para aquello empleé una metodología etnográfica. Martyn Hammersley y Paul Atkinson (2001:15) definen la etnografía de la siguiente manera:

Su principal característica sería que el etnógrafo participa abiertamente o de manera encubierta en la vida diaria de las personas durante un periodo de tiempo, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas; de hecho, haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación.

De lo anterior, se deduce que el investigador está como observador participante. Fue de esa manera que me incorporé en la vida diaria del Hospital Illimani: esperando con pacientes en la consulta externa, acompañando al personal de salud en las visitas médicas e incluso tomando un café y comiendo un sándwich en la pensión que estaba al frente del centro hospitalario, donde iban muchos miembros del personal, al igual que los estudiantes y algunos pacientes.

Un registro detallado de los diferentes aspectos del trabajo de campo es un elemento importante de una metodología etnográfica. En tal dirección, registré en mi cuaderno de

1 Nombre real. La señora me autorizó a utilizar su nombre verdadero durante la entrevista.

campo mis observaciones, las conversaciones que escuchaba y las entrevistas no grabadas. Esos apuntes, y su correspondiente transcripción, constituyen la mayor parte de mi base de datos. Para cada anotación, apunté el lugar, el día, la fecha y la hora de la información registrada. Cuando el registro consistía en una interacción entre dos o más personas, también incluí apuntes de contexto sobre esas personas, así como su edad, su sexo, su descripción física y su especialidad, en el caso del personal de salud. También registré los datos del lugar; fue el caso, por ejemplo, de una corta entrevista a una ginecóloga de turno en el área de internación, la cual se realizó en los asientos que estaban afuera de la enfermería de esa parte del hospital. Los apuntes sobre el contexto me proporcionaron un marco para interpretar las palabras y las prácticas registradas en el cuaderno de campo.

Jerarquías al momento de servir la comida

En este trabajo, abordo la categoría y práctica del “hacer pasar el hambre” con relación a elementos económicos, socioculturales y de género. Así mismo, planteo dos conceptos analíticos principales: el de “ser para otros” (Lagarde 1993:363) y el de padre-esposo como organizador de las comidas. Exploro el primer concepto a través de dos casos en los que el acceso a la alimentación estaba ligado a las relaciones de género dentro de las familias de dos mujeres. Para el segundo concepto, analizo el caso de una mujer que decidía esperar a su esposo para almorzar en su casa.

La mañana del miércoles 11 de abril de 2007, estaba en la entrada del área de consulta externa del Hospital Illimani, cuando vi a una señora saliendo con su carné del SUMI. Me acerqué, me presenté y le pregunté si podía hablar conmigo. La señora se llamaba Sofía² y tenía 25 años. Estaba embarazada de nueve meses. Era una mujer de vestido y llevaba un sombrero de paja. Venía de la Urbanización 83, una zona periurbana en la ciudad de El Alto.³ Sofía me explicó cómo algunas madres hacían pasar el hambre para dar de comer a sus *wawas*.

Mi conversación con Sofía formó parte de mi etapa de validación del concepto “hacer pasar el hambre”. En la entrevista, introduje esa categoría citando otra entrevista que hice en la sala de espera de consulta externa, para profundizar mi entendimiento sobre dicha categoría.⁴

Y: Bueno, he hablado con algunas mujeres aquí y ellas me han dicho que, a veces, hacen pasar el hambre porque dan de comer a sus *wawas* y no comen ellas.

(Leo la transcripción de la entrevista a Rosmery.⁵)

R: Porque sé escuchar...⁶

(Paro mi lectura de la entrevista a Rosmery y, después, digo lo siguiente.)

Y: Ésa era una mujer con quien he hablado aquí, en el hospital. Ésta es su entrevista...

(Vuelvo a comenzar mi lectura de la entrevista a Rosmery después de mi aclaración.)

R: Cuando haces pasar cada vez... algunas madres, a sus niños no más les dan, no les alcanza... Si es una vez, alguna sola vez... no pasa nada... Si [es] cada vez, que no [comes], allí es, allí te puede dar...

2 Nombre real. La señora me autorizó a utilizar su nombre verdadero al final de la entrevista.

3 Descripción basada en los apuntes registrados en el cuaderno de campo, el miércoles 11 de abril de 2007, de 10:50 a 11:00, en el momento de la interacción con Sofía, en la sala de espera de consulta externa del Hospital Illimani.

4 Apuntes registrados en el cuaderno de campo, el miércoles 11 de abril de 2007, de 10:50 a 11:00, en el momento de la interacción entre mi persona (Y) y Sofía (S), en la sala de espera de consulta externa del Hospital Illimani.

5 Nombre real. La señora me autorizó a utilizar su nombre verdadero durante la entrevista.

6 Apuntes registrados en el cuaderno de campo, el martes 20 de marzo de 2007, de 11:08 a 11:23, aproximadamente, en el momento de la interacción entre mi persona (Y) y Rosmery (R), en la sala de espera de consulta externa del Hospital Illimani. Rosmery era una mujer usuaria de 20 años, de vestido, que venía de la zona Suyuwanti, en la ciudad de El Alto. Esta cita fue doblemente validada. El comentario de Rosmery que empleé en la entrevista a Sofía fue en respuesta a una cita de la entrevista a Lucía.

Y: ...la anemia. (Yo digo, completando la frase.)

S: Allí te puede dar anemia... Allí depende mucho lo económico. Algunas madres tienen cinco, seis hijos... La madre no se sustenta. A sus hijos nomás da... No se alimentan... y entran a la anemia...

Y: ¿Y este problema no tienes?

S: No tengo, pero yo veo.

Y: ¿Ves?

S: Sí. Mis vecinas. Siempre hay vecinos frente a tu casa. Eso veo.

Con el intercambio descrito, Sofía me colaboró a legitimar mi análisis de “hacer pasar el hambre” como una práctica vinculada tanto a las relaciones entre madres e hijos dentro de la familia como al rol de una madre en función a su esposo y a sus hijos.

Cuando Sofía habló de las madres que “no se alimentan”, le dio una connotación a ese acto, tanto literal como figurativa, diferente a los comentarios de los médicos, de las enfermeras y de la nutricionista del Hospital Ilimani. Es decir, no era que esas madres no comían una comida adecuada; lo que ocurría era que existían momentos en los que no comían nada. Buscando significados detrás de esa situación, planteo que la decisión de no comer está enraizada en un conjunto de relaciones familiares y de género.

Las mujeres descritas por Sofía se caracterizaban por ser “para y de otros” (Lagarde 1993:363). Su condición de mujeres se estableció en función de sus deberes como madres y esposas. Esas madres, y otras mujeres que conocí en la sala de espera del Hospital Ilimani, no tenían bastante dinero para alimentarse y, además, tenían la responsabilidad adscrita y asumida de alimentar a sus familias. Esos son algunos factores implícitos en lo que Marcela Lagarde⁷ denomina “maternidad en condiciones de miseria” (1993:373). Dicha maternidad exagera la condición de mujer como madre entregada a otros. Según Lagarde (1993:373):

La maternidad en esas condiciones (...) significa el dolor y la impotencia de ver a sus hijos morir, sin que esté en sus manos la posibilidad de evitarlo, pero con la ideología de que la vida de sus hijos es su⁸ responsabilidad.

El análisis de esa práctica da un sentido económico a la anemia. Esas mujeres debían hacer alcanzar la comida para todos los miembros de su familia, con recursos a veces muy limitados, pero ellas no estaban completamente indefensas ante esa situación; al contrario, tenían espacios en los que ejercían poder y control. Tales espacios eran sus propios cuerpos a los que controlaban y privaban de alimentos cuando preparaban, administraban y servían la comida. Se trata, entonces, de una privación sancionada por la condición de la mujer como madre en la sociedad y en la cultura.

¿Pero, es la mujer la que siempre debe hacer ese sacrificio? Rescato otros estudios de caso que recogí en las entrevistas que realicé en la sala de espera para responder a esta pregunta. El Sr. Willy por ejemplo era un padre y esposo que acompañaba a su esposa y bebé de cuatro meses a su control. Willy me explicaba como se daba sus gustos en cuanto a la comida, cuando salía a la calle, y no llevaba comida de la calle a la casa para su esposa y para su hijo-bebé. En ese sentido, Willy era para sí mismo. Miriam, otra mujer que co-

7 Marcela Lagarde es etnóloga y doctora en antropología, catedrática de los posgrados de antropología y sociología en la UNAM, y del posgrado en estudios de género de la Universidad Landívar y la Fundación Guatemala. (En www.pueg.unam.mx/editorial/autor02.php, 29 de abril de 2008.)

8 Énfasis del original.

nocí en la sala de espera del Hospital Illimani, me explicó como se antojaba de la comida callejera y también explicó que cuando tenía la posibilidad de comprar comida en la calle, la llevaba a la casa para sus padres y para sus hermanos. Miriam era para otros. Era como una madre, tanto para sus hermanos, como para sus progenitores. Culturalmente, esto es lo que se espera de una mujer, pero no de un hombre.

En el relato de Sofía sobre las mujeres que hacían pasar el hambre para dar de comer a sus hijos, los hombres —padres, esposos y hermanos— casi estaban ausentes del texto, pues no figuraban en el rol de proveedores de comida, aunque sí estaban presentes como “hijos” que recibían los alimentos. Sin embargo, cuando Sofía empezó a discutir su experiencia personal en torno a la comida, aparecieron sus hermanos en el relato, sobre lo cual discutiré más adelante.

Cuando Sofía me habló de sus vecinas que “a sus hijos nomás dan... [que] no se alimentan... y entran en la anemia”, ella estaba planteando el “hacer pasar el hambre” como un antecedente de la anemia. Tal construcción cultural de la anemia articula aspectos del hambre, de la desnutrición y del estrato social. En ese sentido, Sofía describió a mujeres que, día tras día, aguantaban su hambre para dar de comer a sus hijos.

De ese modo, cuando Lagarde habla de madres y de hijos desnutridos en México, dice que “fallecen de hambre” (Lagarde 1993:373). En el contexto de niños y de mujeres alteñas, también sostengo que “fallecen de hambre”. Esto es más preciso que decir: fallecen de anemia o de desnutrición.

Las palabras anemia y desnutrición son utilizadas en ámbitos de las políticas públicas y de los protocolos del Ministerio de Salud y Deportes de Bolivia, así como en el lenguaje del personal de salud del Hospital Illimani, para describir, de manera fría, distanciada y técnica, el problema del hambre, un hambre injusta enraizada en una sociedad desigual, un hambre que pide cambios mucho más profundos que el hecho general de recetar tabletas de sulfato ferroso.

Cuando Sofía me contó acerca de sus propias experiencias de comer en la casa, me dio pautas para relacionar su situación con las de sus vecinas, quienes hacían pasar el hambre:⁹

Y: O sea, al momento de servir la comida, algunas mujeres me han dicho que se sirve más a los hombres (...) a las embarazadas... “Varoncito es”, dicen. ¿Has visto esto?

S: Sí, eso he visto. Eso se ve, porque los varones comen más que las mujeres. Tal vez tienen razón, tal vez no, pero, puede ser que tengan razón, porque a veces una mujer se puede satisfacer más rápido con lo que [se] le da.

(...)

Y: Bueno, estábamos hablando de que los hombres comen más, de que las mujeres pueden estar satisfechas con menos...

S: Es lo que he visto. Algunas veces, yo como poquito, mientras que mis hermanos menores comen más. Tal vez están en una etapa de crecimiento.

Y: ¿En una etapa de crecimiento?

S: Sí, porque él tiene 14 años... Eso es el motivo. Pero siempre se dice que los hombres comen más que las mujeres...

Y: ¿Por qué será?

S: Por eso dicen que los hombres tienen más fuerza que las mujeres. Es el único que veo... que se encuentra...

⁹ Apuntes registrados en el cuaderno de campo, día miércoles 11 de abril de 2007, de 10:50 a 11:00, en el momento de la interacción entre mi persona (Y) y Sofía (S), en la sala de espera de consulta externa del Hospital Illimani.

(...)

Y: Ahora (...), cuando estás embarazada, ¿ellos comen más?

S: Sí

Y: ¿Tu mamá sirve? (Pregunta confusa.)

S: Sí.

En el ejercicio de validación, Sofía me ayudó a elaborar una hipótesis tentativa referida a que, en algunas familias, existe una preferencia hacia los varones en el momento de servir la comida. Sofía me explicó, además, cómo se daba tal preferencia en su familia.

Por otro lado, Sofía habló de su condición adscrita y asumida de mujer como hermana y madre futura: “Una mujer se puede satisfacer más rápido con lo que [se] le da”. Cuando la madre de Sofía le servía su comida, Sofía no controlaba directamente su porción, se satisfacía con menos y aceptaba lo que le daban, como parte de su rol de mujer. Esta pauta social indica a una mujer cómo debe actuar en el momento que se sirve y se comparte la comida, con relación a la aceptación y al consumo de cantidades diferenciadas de alimentos.

Posteriormente, en su relato, Sofía se relacionó personalmente con el problema, es decir, lo personalizó: “Algunas veces, yo como poquito, mientras que mis hermanos menores comen más”. No se daba de comer más a Sofía por estar embarazada, pero sí se daba de comer más a sus hermanos menores. La misma Sofía justificaba esa preferencia otorgada a sus hermanos en el momento de servir la comida cuando dijo: “Tal vez están en una etapa de crecimiento”, refiriéndose a sus hermanos.

Sin embargo, Sofía y el bebé que llevaba en su vientre también estaban en una etapa de crecimiento. Biológicamente, Sofía había pasado el cuarto mes de embarazo, periodo en el cual se espera que la mujer embarazada sienta náuseas o asco a la comida. Sofía mencionó que sintió ese asco, así como náuseas, en los primeros meses de su gestación, pero no en los últimos. Entonces, Sofía ya podía comer más. Además, durante el embarazo, se recomienda que una mujer consuma más alimentos (Torres y Céspedes 2005:27), desde un punto de vista nutricional. No obstante, en la familia de Sofía, al momento de servir la comida, tenía más valor la condición atribuida a sus hermanos, como varones en etapa de crecimiento, que su condición como mujer embarazada.

Los elementos económicos y simbólicos de la maternidad de Sofía se articulaban con la práctica de “hacer pasar el hambre” para influir en el acceso a la alimentación de los diferentes miembros de su familia. Dicho acceso iba desde la persona que servía los alimentos hasta las personas a quienes se servía la comida y, además, cómo se les servía. En ese hecho, también influían construcciones genéricas sobre “ser hombre”. En todo ese proceso, las fronteras entre género y economía se fueron diluyendo. Por tanto, no se trataba de categorías estancadas, sino de dinámicas que se interpelaban y se retroalimentaban.

Un esposo y padre como organizador de las comidas

El tema de este punto surgió de una conversación que sostuve con Leydi,¹⁰ una de las participantes en los talleres sobre salud sexual y reproductiva que realizaba como parte de mi trabajo con una ONG norteamericana.

Un día, junto a Anita, mi compañera de trabajo, una enfermera extranjera que trabajaba con el proyecto y que vivía en la ciudad de El Alto, estaba esperando que llegaran las participantes para un taller destinado a madres jóvenes en el Hospital Dinamarca,¹¹

¹⁰ Nombre real. La señora me autorizó a utilizar su nombre verdadero al final de la entrevista.

¹¹ Pseudónimo.

otro centro hospitalario estatal materno infantil de El Alto. Alrededor de las 14:30, llegó Leydi, con su hijo, Zion, de casi dos años. Leydi tenía aproximadamente 20 años. Era una mujer de vestido, delgada, con cabello negro y largo; normalmente, hablaba en voz baja. La conversación fue la siguiente:¹²

A: ¿Has almorzado?

L: No, estaba lavando ropa... a él le [he] dado leche [leche materna].

A: ¿Sigues dándole leche?

L: Sí, él toma todavía...

Y: Cuéntame más sobre esto... ¿Te da hambre?

L: Mi esposo está sin trabajo... Ha perdido su trabajo, en abajo [sic] trabajaba... Estoy ayudando ahora a mi mamá [y a] mi suegra en la casa... Él está buscando trabajo.

El intercambio anterior me hizo reconocer otro tipo de “hacer pasar el hambre”. Es decir, me di cuenta de que Leydi hacía pasar el hambre debido a la situación laboral de su esposo. Por ello, le pedí a Leydi otra entrevista para hablar más sobre el tema del “hacer pasar el hambre” en su familia. En este acápite, describo y analizo fragmentos de los dos intercambios que tuve con ella. Fue a partir del caso de esa mujer joven que desarrollé el concepto del esposo-padre como organizador de las comidas.

Empiezo la discusión de ese caso con una cita del intercambio con Leydi, en el que ella me explicó cómo su decisión de “hacer pasar el hambre” estaba relacionada con la presencia de su esposo en la casa a la hora del almuerzo:¹³

L: Ya no hay dinero... Sigue buscando [trabajo], mi esposo... Hay veces, estos días, no está almorzando, porque más está saliendo a buscar trabajo...

Y: ¿Y cuando él no almuerza, tú almuerzas?

L: Cuando él almuerza, almorzamos.

El esposo de Leydi gozaba del “premio” de almorzar en casa, con la familia, cuando asumía la condición de un hombre trabajador y asalariado, pero, cuando faltaban recursos económicos, toda la familia tenía que “hacer pasar el hambre”. Leydi hacía pasar el hambre cuando lavaba ropa en la casa o cuando salía a la calle, con su hijo, alimentándolo con su leche materna; ella distraía su hambre con el trabajo y, a su hijo, con su leche aguada.

Por su parte, el esposo de Leydi hacía pasar el hambre cuando buscaba trabajo. Si comparo su situación con la de Willy, las categorías de asalariado y de no asalariado cobran importancia con relación a la práctica sociocultural de no comer. Ciertamente, Willy no hacía pasar el hambre. Él trabajaba como gerente en una empresa constructora, tenía un salario y llevaba dinero a su casa; tenía toda la libertad de comer en la calle o en su casa, pero ¿cómo cambia la situación cuando un hombre no tiene trabajo? Analizo el caso de Leydi y de su esposo en el marco del significado de ser hombre, padre y esposo. Empiezo dicho análisis con una cita de Lagarde (1993:375) sobre el tema:

12 Apuntes registrados en el cuaderno de campo, el martes 10 de abril de 2007, a horas 14:00, dos semanas después de la interacción entre mi persona (Y), Anita (A) y Leydi (L), en la entrada del Hospital Dinamarca.

13 Apuntes registrados en el cuaderno de campo, el martes 10 de abril de 2007, de 14:47 a 15:00, aproximadamente, en el momento de la interacción entre mi persona (Y) y Leydi (L), en la sala de espera de consulta externa del Hospital Dinamarca.

El padre es el hombre pleno, el adulto que trabaja, que organiza la sociedad y dirige el trabajo, la sociedad y el Estado (...) Su calidad de padre (...) le otorga el poder de quien trasciende (...) la dirección y el dominio en la cotidianeidad.

Aunque el esposo de Leydi no estaba trabajando, mantenía su lugar en la dirección y en el dominio de la cotidianeidad. Cuando Leydi esperaba a su esposo para servir y comer la comida principal del día, lo ayudaba a mantener su estatus como “hombre pleno” (Lagarde 1993:375). De ese modo, aunque el esposo de Leydi había dejado de ser “el adulto que trabaja” (Lagarde 1993:375), Leydi todavía lo tenía en cuenta en la organización de las comidas de su hogar.

Leydi me ayudó a reforzar mi idea referida a que ella organizaba las comidas en torno a la presencia de su esposo al decirme: “Cuando él almuerza, almorzamos”. A partir de ese comentario, deduje que, cuando el esposo de Leydi tenía trabajo, él llegaba a su casa a almorzar; entonces, Leydi preparaba el almuerzo y todos merecían comer. Interpreté las decisiones que tomaba Leydi para dar de comer o no a su familia como una especie de solidaridad familiar en la que todos aguantaban juntos la situación de la falta de trabajo del esposo-padre. Por otro lado, posiblemente, la familia de Leydi no comía porque el padre-esposo no daba dinero para comprar comida y, por ende, Leydi no tenía con qué preparar el almuerzo. El caso de Leydi representa otro ejemplo de la articulación de múltiples construcciones culturales de la práctica de “hacer pasar el hambre”.

En este trabajo, he discutido sobre cómo se articulan diferentes elementos de género, económicos y socioculturales respecto a la práctica de “hacer pasar el hambre” y a la anemia. Las múltiples condiciones de ser mujer, de ser hombre, de ser asalariado o no asalariado, de tener trabajo o no tener trabajo y de ser proveedor de la familia o de no proveer a la familia tienen diferentes connotaciones en cuanto a las construcciones culturales de la anemia y de las prácticas de no comer relacionadas con dicha patología.

Sofía construyó la anemia a través de la categoría de “hacer pasar el hambre”, trazando una relación entre género y un acceso diferenciado a la alimentación. Leydi, por su parte, también tomó en cuenta categorías de género en su construcción del “hacer pasar el hambre”, específicamente en las decisiones que ella tomó en servir la comida, las cuales fueron tomadas en función a las condiciones de trabajo de su esposo, a quien le otorgaba el rol de organizador de las comidas. En estos últimos dos ejemplos, las mujeres a las que entrevisté jugaban un rol en función a los esposos, a los hermanos y a los hijos, un rol dentro del cual, muchas veces, salieron perdiendo o terminaron acomodándose a las necesidades de los varones.

El acto de servir la comida también está relacionado con las construcciones culturales de la anemia y de la práctica del “hacer pasar el hambre”. Las diferentes categorías o condiciones de persona —como mujer embarazada o no embarazada y persona generadora de ingresos o no generadora de ingresos, por ejemplo—, al igual que las expectativas socioculturales implícitas en tales categorías, juegan un rol importante en la delimitación de las diferencias en el servir, en el comprar y en el comer la comida. Pero, ¿quién tiene derecho a consumir más alimentos, cuando hay lo suficiente en la casa?

Los sujetos de la investigación hicieron esa diferenciación: Miriam señaló que “En la casa, siempre hay” y Sofía se diferenció de sus vecinas cuando afirmó que no tuvo el problema de tener que “hacer pasar el hambre”, pero que lo veía en sus vecinas, “frente a [su] casa”. Incluso haciendo esa diferenciación, ambas mujeres también se adscribieron a las fronteras de su condición como madres-esposas.

Las construcciones socioculturales planteadas se articulan con construcciones biológicas de la nutrición y de la anemia, una al lado de la otra. No quiero divorciar las diferentes versiones de “hacer pasar el hambre” y de la anemia, puesto que, tomándolas juntas, per-

miten buscar nuevas maneras de plantear el problema de la anemia.

El hambre versus la desnutrición

El análisis de la anemia como una patología económica y sociocultural me permitió comprender algunas de las brechas entre las maneras de entender la anemia. Según los relatos de las mujeres atendidas en la consulta externa del Hospital Illimani, la anemia es provocada por “hacer pasar el hambre”. En ese caso, no es que las mujeres anémicas no se alimentan bien, sino que hay momentos en los cuales no se alimentan. Ese hallazgo de la construcción de la etiología de la anemia difiere marcadamente con la construcción de la etiología de la anemia que hacían varios miembros de personal de salud del Hospital Illimani. Para ellos, la anemia es provocada por la falta de hierro en la sangre y por ende las mujeres usuarias contraen la anemia porque no se alimentan bien, es decir, no saben que deben comer.

En una discusión más amplia sobre la anemia, el objetivo no es informar la ignorancia, es decir, hacer que las mujeres usuarias reconozcan la importancia de tomar las tabletas de sulfato ferroso o de comer más verduras y carne roja, sino reconocer y respetar diferentes tipos de saberes, sin dar prioridad a uno por encima de otros. En ese sentido, un objetivo de la presente investigación es de aportar a un diálogo sobre la anemia que toma en cuenta el “hacer pasar el hambre” como parte de una construcción cultural de la patología. Ese diálogo, que podría darse entre personal y autoridades de salud, científicos sociales, mujeres usuarias y sus familiares, también podría servir para informar políticas sobre la anemia y la desnutrición para que sean más reflexivas, considerando hallazgos que se construyeron a partir de un estudio etnográfico.

Bibliografía

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. 2001. **Etnografía. Métodos de Investigación**, segunda edición revisada y ampliada, Barcelona y Buenos Aires: PAIDÓS.

LAGARDE, Marcela. 1993. **Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas, locas**, pp. 363-458. México D.F.: UNAM.

TORRES, Albina y CÉSPEDES, Claudia Sdenka. 2005. **Manual para promotores de salud: Lactancia materna y alimentación complementaria en menores de 2 años**. La Paz: Programa de Coordinación en Salud Integral (PROCOSI)/LINKAGES.

“Así siempre es pues” Hacerse de opinión de las mujeres vendedoras de mercados y campos feriales zonales

Gonzalo Leonardini Marín

Abordaje de las tendencias de apropiación de saberes, formación de opinión pública y comunicación por parte de las mujeres vendedoras de mercados y campos feriales zonales en la ciudad de La Paz

Resumen

El trabajo desarrolla una posible pesquisa y su correspondiente análisis práctico de cómo hacerse de opinión a partir de la teoría conocida como la espiral del silencio. Las mujeres de los mercados y ferias callejeras de la ciudad de La Paz, así como todo ser humano biológicamente quiere ser aceptado y teme el rechazo de sus pares tiene una connotación esencialista.

La autoprotección social que reflejaría el denominado miedo al aislamiento, que vendría a sumarse a su ya condición de género; además de la discriminación racial por el hecho de ser mujer de pollera hace de esta reacción respecto a la información.

Esta recreación simbólica de la realidad alimenta su imaginario social que de hecho le generará “anchear” su presencia social y por ende su espacio de poder.

El reto metodológico, se apoya en un actuar en el campo inter y transdisciplinario que permita arribar a una propuesta de trabajo de investigación.

Lo trascendente del presente trabajo, se justifica de suyo porque es en estos espacios de concurrencia pública donde circula, ya sea desde lo que es el chisme y el rumor o la noticia, lo que viene a ser la opinión que una se apropiará y constituirá a partir del intercambio de saberes y permitirá hacerse de capital simbólico para su negociación en el relacionamiento social. Una primera indagación y acercamiento al mercado N°7 de Villa Victoria y la Feria Callejera de El Tejar en la ciudad de La Paz, nos permite plantear las sugerencias y estrategias para la pesquisa planteada.

Introducción

Los procesos de información, los perceptivos y cognitivos, son al cabo lo que permite que uno se constituya, valore y actúe en el mundo que nos toca vivir. Es este el posicionamiento social.

Abordar un acercamiento del cómo se constituye y se apropian de opinión las mujeres vendedoras de los mercados y ferias zonales de la ciudad de La Paz, nos lleva al reto metodológico de actuar en el campo inter y transdisciplinario que permita arribar a una propuesta de trabajo de investigación.

Lo trascendente del presente trabajo, se justifica de suyo porque es en estos espacios de concurrencia pública donde circula, ya sea desde lo que es el chisme y el rumor o la noticia, lo que viene a ser la opinión que una se apropiará y constituirá, esto, a partir del intercambio de saberes permitiendo hacerse de capital simbólico para su negociación en el relacionamiento social.

Las mujeres vendedoras, por su misma actividad laboral están al margen del consumo mediático a -excepción de la radio-, pero que muy poco contribuye a hacerse y construir una opinión respecto a temas coyunturales que hacen y constituyen el espacio del conocimiento y de opinión pública.

La comunicación que se establece entre las vendedoras y compradoras de los mercados,

está signada por interpretaciones que ya llevan la representación del hecho dado; es decir con la correspondiente carga ideológica de quien está más cerca del hecho informativo.

Con estas consideraciones de los sujetos y campos de estudio, se pone en consideración este primer acercamiento, como inicial y aperturado al debate, para la reflexión y desarrollo posterior de esta temática.

De la necesidad del diálogo – información y poder

Silvia Rivera C. indica que "...la aparición de mercados callejeros un tanto caóticos, oculta en realidad una estructura organizativa y social bastante ordenada y dinámica que regulan los derechos a la posesión...".¹ El enlazamiento simbólico está presente en las mujeres vendedoras.

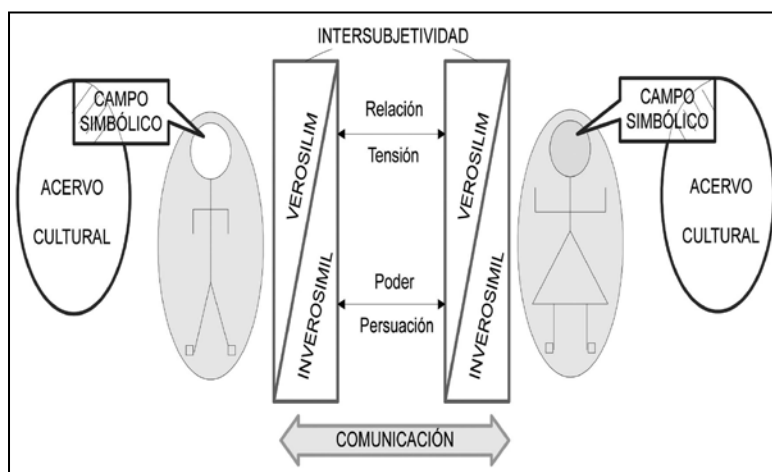
Las personas habitamos con un conjunto de semejantes que comparten un mundo y un lenguaje, esto es lo que hace que entremos en una relación comunicativa como una necesidad intrínseca. El hombre es pura posibilidad y proyección.

Los saberes mas allá del género, nos llevan a lograr conocimiento, promover destrezas, capacidades que de hecho generan poder. Este campo de poder, modifica las condiciones de status social e identidad de quienes disputan estos capitales.

Se dice, se habla, se opina. El repetir lo que se dice incrusta nuestra autonomía, nuestra opinión. Esto nos hace perder nuestra relación directa con los fundamentos de las opiniones; esto hace que nuestras experiencias humanas sean sustituidas por lo mediático. La forma de relacionarnos desde lo cotidiano nos distancia de la relación con las cosas para arribar a un conocimiento verdadero.

Desde la psicología cognitiva considera a los procesos de observación, no solamente como percepción inmediata, sino, procesos de apercepción que van ligados a la memoria; es decir, lo que se conoce, se conoce siempre gracias a la experiencia anterior, desarrollándose en determinados espacios sociales, en situadas culturas y grupos sociales. De ahí que planteamos el siguiente esquema del proceso de comunicación para comprender este intercambio de los espacios de saberes; por consiguiente de poder.

Cuadro N° 1
Proceso de comunicación
Fuente.- Elaboración propia



1 Son acuerdos simbólicos que tienen su reconocimiento social. RIVERA, Silvia. Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia de los años 90. Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz. 1996. pp. 208

Los flujos de rumor, información y anoticiamiento, establecidos entre las vendedoras y compradoras de los mercados está condicionada por el nivel de saberes y conocimiento que cuenta cada una de ellas, esto es capitales y, que está dispuesta a “negociarlo” a partir de las tensiones que genera el relacionamiento cotidiano. Entonces, en este espacio público, se anteponen las imágenes de los otros y sólo por lo que se dice: es decir, se tiene la interpretación y representación de la realidad de acuerdo a las ideologías en que se asumen cada una de las partes.

Cuadro N° 2



Fuente.- Elaboración propia

No a las palabras ajenas: si sólo dependemos de las habladurías estamos camino a lo inauténtico. Debemos caminar para que nuestra cotidianeidad sea el camino para lo auténtico. Esto es, que si bien hay un intercambio de información, esta debería realizarse con la constatación de los hechos, o por lo menos lo más cercano posible a ellos.

Por otro lado, la globalización, la “falta de tiempo”, no nos da lugar arribar a un conocimiento, por tanto, ya las cosas nos llegan por lo que se dice y por tanto ya están cargadas de una interpretación.

Básicamente, en los procesos de comunicación, se da una producción de sentidos, hay una materialización de las representaciones ideológicas y culturales. Las representaciones ideológicas se van modificando, formando y transformando en la práctica social. La utilización del rumor entre las vendedoras y compradoras, conlleva una superficialización de la formación de opinión. El rumor, es decir su significado, está necesariamente a un “referente”. Este, sería la antesala de la opinión.

De ser mujer opinativa

La contribución de la antropología del género es su capacidad de crítica, y en ocasiones también de autocrítica. A partir de esto se plantea que el ámbito de esta temática sugiere ver este espacio de apropiación de opinión desde lo “formal” y/o lo cotidiano. Muy a pesar de la forma -a veces como rumor- otras como comentario, lo que interesa es ver cómo se genera este intercambio de información que posibilitará la formación de opinión, ojalá lo más cercana al hecho, suceso o acontecimiento.

“Jerárquicamente es difícil que existan grupos de mujeres que estén fuera de la marginalidad, pues la cultura marca demasiadas distinciones perversas hacia lo femenino”, afirma la socióloga paceña Verónica Auza Aramayo.

Entonces, las vendedoras de los mercados zonales, buscan su espacio a partir de adquirir información, sino la noticia, para que le permita “ingresar” a espacios donde se emite opinión, donde hay disputa de capital cultural/simbólico; por eso nos debe interesar, inicialmente, esta forma de “hacerse de opinión”.

Las mujeres de los mercados, en su mayoría migrantes aymaras, producen una alteridad de la feminidad dominante, esto a partir de sus actuaciones en su realización pública. Emiten opinión, y más allá se apropian de espacios físicos (baile de la morenada). Las llamadas recoveras tienen mucho peso, es un grupo totalmente organizado, mayoritario, y poseen códigos que se van manteniendo.

De la urgencia de “hacerse de opinión”

A las personas, además de “exigirnos” estar informados, nos es innato ser un ente informado. Como dice Geertz, “resulta muy difícil desmentir lo que alguien no totalmente desinformado ha dicho”.

Las mujeres, por su condición de género han sido marginadas del saber y del conocimiento. El cabalgar de ser una mujer “sin opinión” o “ignorante”, hace que las vendedoras de los mercados y ferias callejeras “busquen” apropiarse de alguna emisión de opinión; entonces en su relacionamiento con sus “caseritas”, encuentran satisfacer esta demanda de opinión.

La dinámica de la comunicación informal permite ver la presencia/ausencia de un código o lenguaje común sistematizado. Esto es, que se está en la búsqueda de confluir en interpretaciones del hecho, y es más su representación para de esta manera, apropiarnos de la opinión dada.

El rumor actualiza preconceptos y prejuicios que funcionan en las relaciones sociales de cualquier conglomerado humano. Rodeado el rumor de la “noticia” y el “chisme”, estos circulan en todos los medios habidos y por haber, desde el murmullo que corre de boca en boca hasta convertirse en parte del mensaje público. El rumor es lo que antropólogos denominan comunicaciones fáticas o transicionales portadoras de un contenido con una gran carga afectiva. Es esta carga afectiva que sirve de preámbulo para establecer intercambio de información entre compradora-vendedora o a la inversa.

¿En qué consiste el rumor?

El rumor es una expresión informal y/o espontánea de la información que se utiliza popularmente, la cual tiene una gran difusión al emplearse de cara a cara o de boca en boca, contiene datos veraces, como otros de dudosa procedencia. Este a la primera instancia que las mujeres de los mercados recurren para emprender de cómo se hacen de opinión (estos últimos, en primera instancia, parecen reales).

Cuadro N° 3
Ámbitos de desplazamiento del rumor

Espacio	VINCULACIÓN/ INTERÉS			
	Necesidades básicas	Relaciones afectivas	Interés informativo	Necesidad de opinión
Personal				
Familiar				
Grupal				
Institucional				
General				

Estos desplazamientos se encuentran vinculados con las necesidades básicas, como por ejemplo el derecho a la vida, a la libertad y a la satisfacción de las necesidades básicas. Los rumores se agilizan ante situaciones que tocan directamente la sensibilidad y la emoción humana. Las vendedoras, recurren a esta “primera” instancia para relacionarse y asomarse al hecho dado.

Sobre la espiral del silencio

La teoría de la espiral del silencio, trabajado por Elisabeth Noelle-Neumann, conocido como el temor a la marginación se traduce en falsas verdades y se explica a partir de cuatro supuestos básicos:

- Las personas tenemos un miedo innato al aislamiento.
- La sociedad amenaza con el aislamiento al individuo que se desvía.
- Por tanto, el individuo intenta captar corrientes de opinión.
- Se da la expresión o el ocultamiento de las opiniones.

La suma de estos supuestos se pueden resumir en un solo razonamiento: la opinión pública es entendida como un mecanismo social que hace posible la cohesión y la integración de los grupos humanos.

Será este abordaje teórico que nos permitirá indagar los motivos, la forma y las necesidades que tienen las vendedoras de los mercados para hacerse de opinión.

Cuadro N° 4

Espacio	APROPIACIÓN ESPIRAL DEL SILENCIO				
	Lo social	Lo cultural	Lo eco.	Lo político	Lo simbólico
Privado					
Público					

Si entendemos que las emociones, al igual que otra serie de constructos, tienen una naturaleza lingüística y una connotación simbólica, el denominado miedo al aislamiento no es una excepción. El miedo, en síntesis, se trata de un imaginario social que transcurre con mayor fuerza entre las mujeres vendedoras de los mercados, esto, por la condición de discriminación y marginación en la que ya se encuentran.

El miedo al aislamiento

La investigadora parte de una premisa aceptada como verdadera, y que es apoyada desde una perspectiva bio-antropológica. Sostiene que las personas, al igual que los animales, tienen un miedo innato al aislamiento. La idea es reforzada por un reciente estudio que indica que este temor al aislamiento se encuentra localizado en una zona del cerebro, es decir, se trataría de un miedo orgánico.

La opinión pública como sistema de control social

Otro postulado en el que se basa Noelle-Neumann es el que entiende la opinión pública como un tribunal, ante quien el individuo debe comportarse correctamente. O sea, una “inferencia”. Y es que en los espacios sociales donde se relacionan las vendedoras, es donde sale o se les “exige” la emisión de opiniones.

El poder disciplinario de la opinión pública

Siguiendo la lógica foucaultiana, el poder que está detrás de la opinión pública es un “poder producido”. No se trataría de una práctica represiva, porque produce saber a través de la preeminencia de un discurso dominante que lo legitima. Es decir, todo lo que rodea al fenómeno de la opinión pública no es más que un tipo de conocimiento extraordinariamente poderoso, que es capaz de controlar la sociedad y a todos sus miembros sin necesidad de emplear la fuerza, mediante el ejercicio de lo que Foucault llama “el poder disciplinario”.

De la propuesta

Nada existe fuera del texto desde el momento en que hay algo denominado realidad social. Y esta idea de opinión pública no es la excepción.

El presente acercamiento, no intenta dar un recetario metodológico, pero al menos puntualizar algunos criterios de abordaje de la investigación. La inicial observación e indagación fueron el mercado N° 7 de Villa Victoria y la Feria Callejera de El Tejar, donde se percibió la urgencia y pertinencia de la presente propuesta.

Desentrañar los medios, mecanismos y formas de apropiación de opinión por parte de las mujeres vendedoras de los mercados de la ciudad de La Paz, requeriría partir de:

- Considerar del sujeto mujer que se va abordar.
- Identificar el grado de marginación informativa en el que está.
- Tomar en cuenta el grado de subordinación del sexo femenino.
- Considerar a la comunicación como un proceso desde los estudios culturales.
- Comprender que la mujer es una ciudadana con ejercicio pleno.
- Identificar los grados de marginación de representación simbólica que está sometida la mujer.

La estrategia metodológica, seguiría a partir de:

- Una zonificación de las ferias y mercados a abordarse tomando en cuenta la conformación socioeconómica y cultural de las vendedoras.
- Perfil y estratificación social de las potenciales mujeres compradoras en estas ferias.
- Perfil de consumo mediático de las vendedoras.
- Intervención, a través de la observación y análisis sobre el flujo dialogar entre vendedoras y compradoras.
- Elaboración de test respecto a satisfactores de información.
- Análisis de la coyuntura y priorización de la temática informativa de las vendedoras (agenda requerida).
- Elaboración de planillas de lo cotidiano.

Finalmente, convocamos a sumarse a esta propuesta para contribuir a la deliberación del conocimiento desde el ámbito de la psicología, la antropología, la comunicación, la política y la trasdisciplinariedad que exige la temática.

Bibliografía

BARCELLI, Agustín. 1976. **Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia (1905-1955)**. Editorial del Estado. La Paz.

CASTELLS, Manuel. 2005. *Neoanarquismo*. En: “**La Vanguardia**”. 21 de mayo. Barcelona.

DIBBITS, Ineke, VOLGGER, Ruth, et. Al. 1989. **Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)**. Tahipamu-Hisbol. La Paz.

LORA, Guillermo. 1969. **Historia del movimiento obrero boliviano (1900-1923)**. Tomo II. Los amigos del libro. La Paz.

_____ 1970. **Historia del movimiento obrero boliviano (1923-1933)**. Tomo III. Los amigos del libro. La Paz.

MAYORGA, Fernando. 1993. **Discurso y política en Bolivia**. ILDIS. La Paz.

PEREDO, Elizabeth. 2001. **Recoveras de los andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado**. Fundación Solón. La Paz

RIVERA, Silvia. 1996. **Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia Postcolonial de los años 90**. Ministerio de Desarrollo Humano. La Paz – Bolivia

SÁNCHEZ, Enrique. 1992. **Medios de difusión y sociedad**. Centro de Estudios de la Información y la Comunicación. Guadalajara

STEVENSON, Nick. 1998. **Culturas mediáticas**. Amorrortu editores. Buenos Aires.

THOA (Taller de Historia Oral Andina). 1986. **Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles (1908-1980)**. THOA-UMSA. La Paz.



Aprender con los más pobres

Antropología y el Movimiento Cuarto Mundo

Eduardo Simas

Resumen

El Movimiento Internacional ATD Cuarto Mundo fundado en 1957 y con presencia en más de 50 países incluyendo Bolivia, llama a la sociedad a unirse en la lucha contra la extrema pobreza, con el protagonismo de los que la sufren. Los más pobres son los que deben indicar los caminos para una sociedad justa. Luego, sus vidas, experiencias, su pensamiento y su lucha deben ser tomados en cuenta y valorados. En cuestiones prácticas, es decir que hay que tomar mucho tiempo para entrar en relación con las familias del cuarto mundo, convivir con ellas y así conocer un poco más de su realidad. Vemos entonces algunas características típicas de la antropología en el pensar y hacer del movimiento. Pero, muchas veces nosotros, antropólogos, actuamos como si estuviéramos afuera del mundo, así como los elementos culturales que observamos en los grupos humanos. En ese sentido lo que “aprendemos” de ellos sirve para explicar como son, pero no trae mayores implicaciones sobre nuestra vida individual y social. En el sentido que el Movimiento utiliza, aprender de los más pobres es decir que ellos tienen conocimientos y vivencias que son importantes y hasta necesarios para nuestra sociedad y que luego “aprender” es producir un cambio social en sí mismo. Si tomamos consciencia del antropólogo como parte de un mundo real y vivo, donde todo está en movimiento, adoptando una visión de “proceso” al contrario de “producto” tenemos mucho que “aprender” de este movimiento. Esta es una reflexión teórica inicial embasada en mis vivencias y aprendizajes como antropólogo y como voluntario permanente del Movimiento Cuarto Mundo en Bolivia.

Introducción

El Movimiento Internacional ATD Cuarto Mundo llama a la sociedad a unirse en la lucha contra la extrema pobreza, con el protagonismo de los que la sufren. Los más pobres son los que deben indicar los caminos para una sociedad justa. Luego, sus vidas, experiencias, su pensamiento y su lucha deben ser tomados en cuenta y valorados. En cuestiones prácticas eso es decir que hay que tomar mucho tiempo para entrar en relación con las familias del cuarto mundo, convivir con ellas generando procesos compartidos que permitan inventar juntos nuevas maneras de vivir.

La tradición antropológica trae algunas propuestas teóricas y metodológicas que tienen puntos de contacto con este movimiento. También los antropólogos se proponen conocer la vida cultural de determinados grupos sociales. Así también el “trabajo de campo” con largo tiempo de contacto y convivencia con esos grupos es una metodología, aunque todo el tiempo sea repensada y reinventada, establecida a tal punto que llega a ser un criterio para definir el campo de la antropología.

Pero si hay algunas similitudes hay también muchas diferencias, por lo menos en apariencia. Empezando por los objetivos. El movimiento (de modo abreviado) propone la construcción de un conocimiento que lleve a transformaciones individuales y colectivas. En el campo antropológico son infinitas las escuelas, especializaciones, cada una con sus teorías y métodos, pero en general todavía seguimos con la idea de que es una “ciencia” que produce un conocimiento que puede ser útil y que no necesariamente va a tener implicaciones sobre la vida de los individuos. Observando las propuestas que hace el movimiento sobre el pensamiento de los más pobres, estamos obligados a preguntarnos ¿cuál es nuestro

compromiso con los grupos con qué trabajamos? Y ¿de qué manera tomamos en cuenta su conocimiento?

Esta ponencia propone una reflexión, a partir del movimiento sobre algunos aspectos de la investigación antropológica entendida como una relación entre personas. Está embasada en una pequeña revisión de teorías antropológicas y en mis vivencias y aprendizajes en el movimiento desde 2004 y principalmente como voluntario permanente en Bolivia a partir de julio de 2007.

Proceso x producto

Muchas veces, como investigadores, actuamos como seres fuera del mundo. Creemos que no somos afectados por nuestros “investigados” y tampoco los afectamos. Llegamos, entramos en la vida de las personas, recogemos datos, nos vamos y todo sigue como siempre. Realmente creemos en el simplismo de la relación sujeto-objeto. Un objeto que está en nuestro control completo, hasta en el sentido de que podemos investigarlo sin alterar sus características. Esto sería una visión de producto de que vivimos en un mundo hecho, acabado, donde todo está definido en su lugar. O como bien la definen Hallam e Ingold (2007) una “mirada hacia atrás”. En cambio, ellos van a proponer una “mirada hacia adelante” que sería una visión de proceso también expresada, de manera abierta o no, por muchos otros autores.

Lo interesante de una visión de proceso es que permite entender el mundo social como un mundo vivo, donde los distintos actores tienen sus propias maneras de actuar y de reaccionar, siempre “improvisando”¹.

Un ejemplo interesante de una visión de proceso es el concepto de “indigenización” de la manera expresada por Sahlins (2004) como prácticas, objetos y palabras originados en determinados contextos culturales, son apropiados de las más distintas maneras de acuerdo a las lógicas locales. Él demuestra como el mismo “sistema mundial” o la “economía capitalista”, bien como sus productos materiales, son también originados en determinadas lógicas culturales y están embasados en valores y conceptos históricamente establecidos e que no tienen significado universal. Luego, pueden ser apropiados de diferentes maneras y que, al contrario de adecuarse los sistemas locales a su modelo, ellos son los que tienen que adecuarse a la lógica nativa.

La visión de Sahlins puede ser entendida como “de proceso” en el sentido de que se opone a análisis culturales que están centrados en el “producto”. Lo que significa que él que está mirando hacia el proceso de las interacciones sociales y no solamente hacia sus “resultados”. Cuando se ve que el capitalismo “domina el mundo”, y no se observa la manera como movimiento actúa en la práctica, no se percibe que el “mundo” también “domina el capitalismo”, improvisando a partir de contextos locales. El “mundo capitalista” no es el resultado de la expansión de un “orden” definido, basado en una “razón práctica” que domina todos los otros órdenes preexistentes, pero es el complejo proceso de interacción entre diferentes “órdenes”.

Sahlins nos alerta contra el riesgo de negar a determinados grupos sociales su propia humanidad, no vendo que su lógica cultural es tan viva y actuante como cualquier otra.

En Bolivia, por ejemplo, con el poco contacto que he tenido, se puede ver que elementos como el cristianismo, la urbanización, el mercado capitalista, han sido profundamente “indigenizados”, tienen características propias de las lógicas locales y se van configurando de manera muy distinta que en otras partes del mundo. Dentro del mismo país vemos muchas diferencias.

Estas propuestas nos ayudan a tomar en cuenta que también somos (los antropólogos) parte de este mundo que está en construcción permanente. Nos ayuda también a ver la

1 Hallam e Ingold (2007)

fuerza que tiene la lógica cultural y el pensamiento de segmentos sociales que no son tomados en cuenta ni para hablar su propia situación de vida.

El Movimiento Cuarto Mundo

“...es una organización no gubernamental independiente de toda afiliación política o religiosa. Su objetivo principal es luchar para que personas que viven en la pobreza extrema puedan acceder al ejercicio de todos sus derechos y puedan militar por los derechos humanos. Para ello la acción del Movimiento Cuarto Mundo se desarrolla en diferentes ámbitos: elaboración de proyectos con personas que viven en la pobreza, tanto en zonas urbanas como rurales; trabajo de sensibilización ciudadana y de reivindicación política; diálogo y cooperación con diferentes actores sociales (ONGs, sindicatos, partidos políticos, movimientos sociales, organismos internacionales...)”.²

En el discurso oficial del movimiento, la valoración de la experiencia de los que han vivido la extrema pobreza es fundamental. La infancia del Padre Joseph ha sido contada de las más distintas maneras, siempre focalizando el hecho de que ha sacado fuerzas para junto con las familias (su pueblo) fundar el movimiento. El respeto por esas personas en su dignidad humana, han sido traducidas en actitudes como el rechazo a prácticas asistencialistas y la necesidad de documentar las vivencias de los voluntarios con los más pobres.

“El 14 de Julio de 1956, el Padre Joseph Wresinski llegó por primera vez al barrio de Noisy - le Grand (cerca de París), donde 252 familias, abandonadas por la indiferencia y el desprecio del mundo que les rodeaba, vivían en la indigencia más completa. Con esas familias y algunos amigos, él creó en 1957 la primera Asociación contra la exclusión de los más pobres, lo que originó el Movimiento ATD Cuarto Mundo.

El Padre Joseph Wresinski sabía, por experiencia propia, lo denigrante que era para un hombre recibir limosnas, pero sobre todo, sabía que lo más humillante era que nadie permitiera que los más pobres opinaran, que no se reconocieran sus valores, sus experiencias y mucho menos se les dejara expresar sus esperanzas. Por ello, desde el inicio, él sabía con claridad el camino que debía recorrer: primero hacer reconocer, como un pueblo respetado, con derechos y responsabilidades, a todas aquellas personas o familias que aparecían ante la sociedad como personas sin identidad.”³

Es esta “experiencia propia” de la extrema pobreza que confiere legitimidad al Padre Joseph Wresinski como un actor capaz de producir un movimiento con las familias de Noisy. Es lo que permite la identificación. Como él mismo ha dicho, cuando veía las familias de ahí, veía su mamá, sus hermanos y él mismo. Tiene una identificación muy fuerte con estas familias así como con todos los pobres del mundo: “mí pueblo”.

La denominación “Cuarto Mundo” en general es asociada con los conceptos de la geopolítica de primer y tercer mundo, como si se tratase de países tan pobres que no se encuadran en la clasificación de tercer mundo. En verdad el origen es otro y apunta en un sentido completamente distinto. Es una referencia a la revolución francesa que tenía como sujetos activos la burguesía, el clero y el proletariado. Las familias desplazadas que vivían en la calle, los indigentes, aquellos que no lograban encuadrarse en el mercado de trabajo, no eran tomados en cuenta. Esa población clasificada por Marx como el *lumpen* proletariado, no contaba ni siquiera para hacer la revolución. Ellos son el Cuarto Mundo. En ese sentido salimos de la lógica de países desarrollados y subdesarrollados, ricos y pobres, para entender que la extrema pobreza, entendida como el no acceso a los derechos y el rompimiento de

2 <http://movimiento-cuartomundo.org/-rubrique45-.html> consultado en 13/08/2008.

3 <http://movimiento-cuartomundo.org/Padre-Joseph-Wresinski.html> consultado en 13/08/2008

que los vínculos sociales, es universal. El Padre Joseph ha insistido mucho sobre el hecho de que el Cuarto Mundo constituía un pueblo, donde el aislamiento y la exclusión causados por la pobreza, se reproducen en distintos países. Así como las esperanzas y la lucha de cada uno por salir de esta situación. Si el Cuarto Mundo es un pueblo es porque poseen elementos culturales en común, una historia. Luego es una expresión que ha sido reinventada como una afirmación positiva. Indica un pertenecer marcado ya no por la vergüenza, pero por el orgullo de sus experiencias de vida.

El movimiento radicaliza en esto de valorar el pensamiento de los más pobres proponiendo “aprender de ellos”. Esta propuesta se hace no sólo en el ámbito interno del movimiento, pero también a los gobiernos, entidades de desarrollo, instituciones educativas y la sociedad como un todo. En 1980, el Padre Joseph reúne a miembros de la academia para un círculo de reflexión sobre la pobreza. Su discurso de apertura se llama: “un conocimiento que conduce a la lucha” y empieza de esta manera:

“De lo que quería hablarles es de la función (del deber) que tienen los investigadores del campo de la pobreza, de hacerle campo al conocimiento que los más pobres tienen de su propia condición. Hacerle campo a este conocimiento, rehabilitarlo como único e indispensable, autónomo y complementario de toda otra forma de conocimiento y ayudarlo a desarrollarse.” (Wresinski, 1980)

Lo que plantea es que el pensamiento de los más pobres sea puesto en condiciones de igualdad con el conocimiento científico sobre la pobreza. Que los más pobres son los verdaderos expertos de su situación y que son ellos los que pueden ayudar a la sociedad a comprender la realidad que viven y apuntar los caminos para luchar contra la pobreza. Históricamente este papel les ha sido negado, siempre vistos como incapaces de producir un pensamiento autónomo, ofreciendo solamente datos a los científicos sociales. Lo que se propone es un reconocimiento de su papel de sujetos activos de sus vidas, que producen un conocimiento que no se adecua a los padrones académicos pero no por eso son menos importantes.

Cruzando saberes

Adoptar la perspectiva del movimiento, significa un cambio de mirada y de posicionamiento en la relación investigador-investigado. Significa entender las cosas y actuar en una visión de proceso como he expresado. Eso nos impulsa también a repensar nuestros conceptos y metodologías. Podemos ver eso de manera bien clara a partir de este fragmento del mismo discurso:

“En cuanto a la comunicación con grupos de población muy pobres, estoy convencido (...) que incluso la observación llamada participativa de antropólogos o etnólogos conlleva este peligro de explotación, de desviación, de parálisis del pensamiento de los pobres. Porque se trata de una observación cuyo objetivo es externo a la situación vivida por los pobres, un objetivo que ellos mismos no han elegido y que nunca hubieran definido del modo en que lo hace el investigador. Entonces esta observación no es realmente participativa ya que la reflexión del investigador y de la población, objeto de su investigación, no tienen los mismos objetivos.”

La “observación participante”, método consagrado, aunque criticado y repensado continuamente, no podría tener una denominación más apropiada. No por la definición que le daba Malinowski con la utópica idea de que el investigador podría integrar la cultura local como un nativo y así comprender su lógica desde adentro. Si volvemos a utilizar una visión de proceso,

vemos que la observación es parte del mundo observado, influyendo directamente sobre el al mismo tiempo que también recibe sus influencias. Un investigador es parte del mundo investigado no como un nativo, pero participa en la vida a su manera, aunque no crea en eso. De la misma manera la realidad del campo está siempre condicionando nuestros métodos y análisis. Como coloca Ingold hacemos antropología *con* las personas y no *de* las personas. Esto no es una cuestión de opción metodológica si queremos hacer de un tipo o de otro, es una cuestión de tener la consciencia de que siempre hacemos antropología *con*. Hasta los evolucionistas de los fines del siglo XIX, encerrados en sus oficinas, tenían una interacción con sus “objetos” de estudio, construyendo con ellos su conocimiento.

En el campo sabemos bien que cada momento somos forzados por nuestros “objetos” a rehacer todos nuestros planes y proyectos y que muchas veces somos forzados a desistir de una investigación. Para demostrar más claramente como nuestro control sobre la investigación es muy frágil, presento una experiencia que me ha pasado.

Con un compañero estaba haciendo una investigación para una disciplina en el curso de postgrado en Brasil. Teníamos que hacer una entrevista. Cuando íbamos a empezar, nuestro “informante” toma la grabadora en sus manos con mucha decisión. Hemos empezado. Cuando había casi una hora de entrevista, al terminar de contestar a una pregunta y sin que pudiéramos tener cualquier reacción, él dijo: “está bien. Ya es suficiente” y ha apagado el grabador.

No quiero extenderme en este punto que ya ha sido analizado por personas mucho más competentes que yo, sólo quería enfatizar el hecho de que cabe a los antropólogos y científicos sociales en general, darse cuenta que estamos completamente involucrados en el mundo observado. Es confortable seguir creyendo que somos suprahumanos, capaces de análisis puramente objetivos, pues reconocer las relaciones existentes con el campo, implica un compromiso con los actores partícipes, y este compromiso nos impulsa a cambiar nuestra visión sobre ellos, en el sentido de que no sólo nos son fuente de información pero que son capaces de producir un pensamiento propio. Si tomamos conciencia de eso y hacemos el esfuerzo de “*con*” ellos trabajar para alcanzar no sólo objetivos científicos, sino también a sus mismos objetivos de vida, tenemos la posibilidad de producir un conocimiento fuerte, dinámico y en relación directa con la vida social.

Esto no es fácil y no existe una receta. Hay que inventar siempre maneras de estar juntos. En el caso de los más pobres, hay dos dificultades principales. Si es cierto, como hemos visto, que los grupos dominados tienen sus maneras de reproducir sus lógicas aunque dentro de otros sistemas, no podemos negar la existencia y el peso que tiene la ideología dominante que hace con que las personas que están en la extrema pobreza no sean tomadas en cuenta. La primera cosa es vencer la barrera que nosotros tenemos de siempre creer que tenemos que pensar y hablar por ellos. Eso no significa aplicarles un cuestionario o hacer entrevistas y después nosotros analizamos los datos. Es tomar el tiempo de y con ellos construir una metodología y análisis. La segunda cosa es vencer las barreras que nos impone la pobreza. ¿Cómo encontrar aquellos que están con casi todos los vínculos sociales destruidos? Los que no participan en juntas vecinales o escolares, los que no están presentes en la vida de la comunidad, los que no se atreven a venir en talleres, reuniones u otras actividades, aunque que sean gratuitas. El movimiento ha construido a lo largo de los años algunas metodologías, como las bibliotecas de calle y las universidades populares, pero vemos que cada vez hay que encontrar nuevas maneras. En el sentido que estamos trabajando aquí, encontrar no significa solamente saber quines son y donde están, pero de construir una relación de confianza y amistad, para que puedan salir de la vergüenza causada por la miseria, hasta que puedan compartir sus experiencias y su pensamiento en condiciones de igualdad.

Es un proceso muy largo. Sabemos que los medios académicos, por ejemplo, no están hechos para acoger a los más pobres. Tanto las instalaciones físicas como las instituciones y

medios sociales están compuestos por elementos propios de la clase media. Hay que inventar maneras para que de verdad podamos ponernos juntos. Creo que este es el desafío que se presenta constantemente, pues tenemos siempre que pensar en los que no están. Vemos que el cuarto mundo no es tomado en cuenta ni siquiera en las definiciones de políticas y acciones que visan cambiar sus propias vidas. Son obligados incluso a aceptar que los otros les digan como es su vida. Este extracto de un artículo de Eugen Brand (2008), Delegado General del movimiento, sobre la crisis mundial de alimentos, demuestra bien este punto:

‘...lo que estas familias oyen generalmente de los líderes comunitarios son discursos enseñándoles a cambiar su situación o a aceptarla: “Debería tratar de no volver a este asentamiento, vamos a limpiar el área”. “Sólo si usted sigue las instrucciones de nuestro programa, sus hijos no van a vivir de este modo”. “¿Cómo puede pensar que puede criar a sus propios hijos? Una persona como usted realmente debería llevarlos a un orfanato”. “Usted puede pensar que no tiene mucho, pero créame, las cosas podrían ser mucho peor”. Una madre respondió preguntando, “¿Por cuánto tiempo más la gente va a tratar de explicarnos nuestra propia vida? Ellos no tienen idea de los esfuerzos que hacemos para ayudarnos unos a otros a no morir”’.⁴

Para terminar esta sucinta reflexión regreso una vez más al punto de que debemos, como investigadores, tener los pies sobre la tierra. Reconocer que los grupos con quienes estudiamos tienen también expectativas y objetivos en relación a la misma investigación. No sólo en el caso de los pobres, sino de cualquier grupo que sea. Debemos estar atentos también para respetar la reciprocidad que debe existir. Podemos llegar, convivir con las personas, entrevistarles y después irnos, producir nuestras tesis y artículos y jamás volver a verlos. ¿Y cómo se quedan las relaciones que hemos vivido? Sabemos muy bien que vivimos cosas muy fuertes en la interacción con las personas. No podemos simplemente olvidar todo y producir un conocimiento estático. Al contrario, tenemos las condiciones y la oportunidad de producir un conocimiento dinámico que “nos conduce a la lucha”. Un “conocimiento compartido”.

Bibliografía

BRAND, Eugen. 2008. *Hambre de pan, hambre de rosas*. <http://movimiento-cuartomundo.org/Hambre-de-pan-hambre-de-rosas.html> consultado en 13/08

GODINOT, Xavier et al. 2008. *Salir de la miseria. Historias de vida de Burkina Faso y Perú*. Cusco: Publicaciones Cuarto Mundo.

INGOLD, Tim e HALLAM, Elizabeth. 2007. “Creativity and cultural improvisation: an introduction”. In: **Creativity and Cultural Improvisation**. Oxford: Berg.

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. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Internet

_____. <http://movimiento-cuartomundo.org/-rubrique45-.html> consultado en 13/08/2008.

_____. <http://movimiento-cuartomundo.org/Padre-Joseph-Wresinski.html> consultado en 13/08/2008.

4 <http://movimiento-cuartomundo.org/Hambre-de-pan-hambre-de-rosas.html> consultado en 13/08/2008

La minería de hoy con rostro de mujer. Una aproximación al análisis temático

Sandra Griselda Berdeja Hurtado¹

La historia de la minería es una historia de apropiación de tierras y desplazamiento de personas pertenecientes a los sectores económicos más bajos de la sociedad, incluidas las mujeres. Se trata de un ejemplo perfecto de cómo naciones y países dotados de abundante riqueza natural pueden, paradójicamente, vivir en la pobreza y la opresión. (Victoria Tauli-Corpuz: 1997)

Resumen

La historia de la minería es una historia de apropiación de tierras y desplazamiento de personas pertenecientes a los sectores económicos más bajos de la sociedad, incluidas las mujeres. Es así que la presencia femenina en las minas, se remonta incluso a la etapa precolonial, pues el trabajo de las minas era realizado en parejas. Durante la colonia, los mitayos iban a sus trabajos en las minas acompañados siempre, de sus mujeres e hijos. Pero esta presencia constante desarrolla luego en una incorporación como mano de obra cuya presencia se hace notoria y relevante aunque poco difundida. En 1917, por ejemplo, las mujeres que trabajaban en las minas de Soux y Hernández en Potosí formaban el 11% de los trabajadores (Cepromin, 1996). Esta presencia aumenta significativamente durante la guerra del Chaco (Poppe, 1985). Y para 1952, se registran 4000 trabajadoras, el diez por ciento de los trabajadores aunque bajo la prohibición de COMIBOL de trabajar en interior mina (Cepromin, 1996; en: Absi, 2005). Pero la presencia femenina en las minas tiene como contraste una serie de elementos socio simbólicos que las pone en situaciones de invisibilidad tanto en las decisiones políticas frente a las fuentes de trabajo y el Estado, como también frente a los mismos mineros hombres, pues existen una serie de prohibiciones culturales para el trabajo femenino en interior mina (Absi, 2005; Benavides, 2004; Nash, 1972) Este panorama inicial, nos muestra la significativa presencia femenina en las minas, de ahí la importancia de establecer un diagnóstico que permita conocer la situación actual de las mujeres mineras, en estas tres esferas, para postular políticas públicas que atiendan sus necesidades específicas como sector femenino y sector minero.

Introducción

La situación y condición de vida en la minería boliviana tiene un efecto negativo sobre quienes viven en las comunidades mineras en general, y más aún para las mujeres, quienes llevan una carga agregada debido al papel que desempeñan en la actividad minera y a su estatuto secundario en la mayoría de las sociedades.

La presencia femenina en las minas, no es reciente, podríamos decir que se remonta a la precolonia, donde el trabajo de las minas era realizado en parejas. Durante la colonia, los mitayos iban a sus trabajos en las minas acompañados siempre, de sus mujeres e hijos. Pero esta presencia constante desarrolla luego en una incorporación como mano de obra cuya presencia se hace notoria y relevante aunque poco difundida.

Si bien, números centros mineros como: Poopó, Huanuni, Salinas de Garcimendoza, Carangas (Oruro), Aullagas, Colquechaca, Catavi, Siglo XX, Porco (Potosí)²,... fueron motivo de importantes estudio, son pocos en el que se visibiliza el trabajo de la mujer,

1 Abogada y antropóloga, investigadora del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) y del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), consultora de UNICEF y ASDI, responsable del Área de Participación Política y Ciudadana, Ministerio de Justicia.

2 En María Gaviria, colección cuarto Centenario de la fundación de la ciudad de Oruro, 2005.

por ejemplo en 1917 se menciona, que las mujeres que trabajaban en las minas de Soux y Hernández en Potosí formaban el 11% de los trabajadores³.

Posteriormente, la presencia de las mujeres en la actividad minera es significativa durante el periodo de la guerra del Chaco. Y es así que para 1952, se observa que las mujeres mineras llegan a 4000 trabajadoras, exponiéndose a la prohibición de COMIBOL, que por esos años emitió el de trabajar en interior mina (Cepromin, 1996).

Pero la representación femenina en las minas tiene como contraste una serie de elementos socio simbólicos que las pone en situaciones de invisibilidad tanto en las decisiones políticas, económicas y sociales por ejemplo frente a las fuentes de trabajo y el Estado, como también frente a los mismos mineros varones, pues existen durante años una serie de prohibiciones culturales para el trabajo femenino en interior mina⁴.

Por otra parte, en la minería se incursiona la actividad de las cooperativas por los años 1936, y con mayor fuerza por los años 1985 cuando las minas estatales se cierran, donde se observa que un grueso sector de trabajadores despedidos pasaron a ser parte de las cooperativas, quienes también incorporan en sus minas el trabajo femenino tanto afuera de ésta como en interior mina. Este panorama inicial, nos muestra la significativa presencia femenina en las minas, de ahí la importancia una aproximación al análisis temático, que permita conocer la situación actual de las mujeres mineras, en estas tres esferas, para postular políticas públicas que atiendan sus necesidades específicas como sector femenino y sector minero.

Mujeres mineras

La actividad minera en Bolivia está agrupada en dos grandes esferas, la empresarial, en donde los mineros se denominan asalariados, por contar con un salario fijo, y la minería cooperativizada, en la que los mineros tienen ganancias en proporción a su extracción mineralógica.

Las mujeres, en este contexto, se encuentran divididas entre las amas de casa y las mineras. Dentro del primer grupo, las amas de casa, éstas son las mujeres casadas con mineros y existen dos grupos entre ellas: las amas de casa esposas de mineros asalariados y las amas de casa esposas de mineros cooperativistas.

En el otro grupo, están las mineras socias cooperativistas, cuya actividad laboral se enfoca en la selección manual (artesanal) del mineral, que puede ser en desmontes, como en interior mina, las mujeres mineras de interior mina que extraen mineral realizando toda la cadena productiva, es decir, perforación, selección y comercialización del mineral y, finalmente, las barranquilleras que se dedican a la recolección de pepitas de oro.

Cada uno de estos grupos de mujeres tiene una propia situación, social, laboral, económica y cultural que desarrollaremos en detalle más adelante. Las particularidades de cada grupo muestran las diferencias dentro de las mujeres mineras, pero también permiten encontrar similitudes y problemas macro dentro del sector que permiten problematizar la condición de la mujer minera y, consiguientemente, ofrecer propuestas para políticas públicas que soluciones o, al menos, minimicen estos problemas.

Mujeres mineras socias cooperativistas

Las socias cooperativistas son lo que antes se conocían como palliris. Las “palliris” si bien este término que viene del quechua “pallar”, recolectar, era usado para todo trabajador, hombre o mujer, que se dedicaba a estas labores, hoy en día es un término relacionado exclusivamente con las mujeres que trabajan en los desmontes de las minas.

3 Cepromin, 1996.

4 Absi, 2005; Benavides, 2004; Nash, 1972.

La mayor parte de las mujeres entra a trabajar en la mina como sobrante de una economía familiar quebrada por la ausencia de la persona que sustentaba el grupo doméstico. Es muy frecuente que ellas expliquen su presencia en las minas a partir del abandono o la muerte del esposo. Cuando esta situación se da, por lo general el esposo era minero y ellas “heredan” o reclaman el paraje de trabajo del hombre para trabajar ellas en vistas de una situación considerada, socialmente triste, la presencia de hijos y la ausencia de una fuente de ingresos económicos. Los testimonios de las mujeres en este sentido expresan con mayor realismo el inicio de su identidad laboral:

Comenzé porque mi marido se ha finado, el era minero y para mantener a mis wawitas, desde que el se ha muerto trabajo en las minas. (Mujer minera, FENCOMIN, lleva 10 años de socia cooperativista).

Comencé en el desmonte, nos hemos juntado para que nos agarre la cooperativa, era ama de casa y de ahí me he quedado con mis wawitas abandonada y he ido a trabajar. Ya no había ni pa repallar, no alcanzaba ni para comer y de ahí me he entrado a la mina. (Mujer minera, FENCOMIN, lleva 18 años de socia cooperativista).

La situación de la crianza de los hijos es uno de los motivos más fuertes para la incursión en la mina y esto es expresado no sólo por las mujeres, los dirigentes varones de FENCOMIN, expresan también que la cooperativa acepta a las mujeres sobretudo por su condición de madres. Y de esta aceptación también gozan aunque en muy pocas ocasiones, las madres solteras:

Trabajo 18 años en la cooperativa TASNA Lda., ... empezamos porque hemos sido madres solteras, como murieron nuestros padres en la mina, por eso trabaje como palliri para mantener a mis hijos

Pero existen otro tipo de situaciones para el ingreso a la mina como fuente de ingresos. Una de esas razones es la muerte o imposibilidad, por edad o enfermedad, de los padres de la mujer: “Mis papás eran mineros trabaje cunado ha fallecido mi papá y nos quedamos 7 hermanos, para ayudar a mi mamá” aunque efectivamente, también se trata de una razón anclada en el sustento del hogar.

Quizás una de las razones por las que la minería atrae a tantas mujeres actualmente es como indica una de las mujeres mineras, el desgaste ecológico: “MI pueblo no produce ni maíz, por agua contaminada, para mantener a mi familia”. Efectivamente, la mayoría de las mineras tienen alguna relación con una forma de organización agrícola, y al estar ésta contaminada o desgastada, la minería ofrece la solución a la falta de ingresos económicos

Mi cooperativa, por ejemplo, yo era hija de un trabajador de la COMIBOL y entonces cuando se han muerto, una miseria era la renta, por eso me he vuelto locataria, éramos como 40 locatarias, y hemos hecho nuestra cooperativa, yo había sido entonces, de Oruro y además con el 21060 los han relocalizado por eso ya no somos del lugar y los originarios no trabajan pues la mina, más se van a la agricultura y ahora nos quieren avasallar

Situación laboral de las mujeres cooperativistas

Las condiciones del trabajo minero de las mujeres tienen en común un elemento: la inseguridad. Si, en una de sus facetas, el trabajo minero tiene una constante inseguridad física para las mujeres, por el otro lado, el trabajo minero es socialmente inseguro por las fluctuaciones de los precios y las crisis sociales que relacionan esta actividad con la coyuntura política.

El trabajo minero tanto masculino, como femenino se caracteriza por una constante inseguridad física. No es algo que sea característico del país, el trabajo minero es considerado en el mundo, como una de las actividades más riesgosas. Los derrumbes, las explosiones y los accidentes ponen en riesgo la vida de las mineras, pero además el mismo esfuerzo físico que supone entrar a la mina, azar pesos considerables y martillar minerales escogiendo metal, perforar aspirando polvos tóxicos, etc. Ponen en riesgo la salud de las mujeres incrementando cierto tipo de enfermedades. Además de ello no existen medidas de seguridad, como implementos que protejan a las trabajadoras de estas condiciones agresivas del trabajo minero.

... mediante los dirigentes FENCOMIN pedimos sea la directa encargada de plantear políticas de seguridad industrial al gobierno nacional porque nos consideramos un sector productivo y aportamos al estado. 3. las mujeres como esposas de los cooperativistas, exigimos a nuestros dirigentes que se aplique obligatoriamente la seguridad industrial para el socio cooperativista y lo pedimos mediante la organización de mujeres FENCOMIN.

En este aspecto cabe llamar la atención no sólo hacia una política de seguridad laboral sino también a la importancia que le dan a la seguridad las mismas trabajadoras. Es decir, ¿la seguridad laboral será una cuestión de importancia para las mujeres? Y de ser así ¿en qué medida dentro del trabajo cooperativizado, se toman medidas de seguridad laboral? pues si esta condición de trabajo no significa una condición imprescindible, no se toman medidas de seguridad y la actual situación de aceptación de un trabajo bajo cualquier condición demuestra que no existe una valoración de la seguridad laboral de importancia que pueda hacer tambalear contratos o condiciones de trabajo inconvenientes para las mujeres.

Por otro lado están las diversas facetas de la inseguridad social que tiene el trabajo minero. La fluctuación de los precios en el mercado internacional hace que la actividad minera esté supeditada a la subida o bajada de precios de los minerales, sin embargo estas fluctuaciones no frenan el trabajo minero, lo que hacen es que este trabajo sea más o menos remunerado, en tal situación, son precisamente las cooperativistas las que se ven afectadas por las variaciones de los precios de los minerales pues cuando comercializan lo que extraen es que sienten mayor o menor ingreso económico, mientras que con un salario estable, estas fluctuaciones no se sienten directamente. A esto se suma el problema con las comercializadoras que pagan precios desfavorables y que por el alza de precios no aceptan cargas con minerales de baja ley: *“las empresas no nos agarran mineral de baja ley - las empresas (mankiri) se llevan los desmontes - no hay mercados para el mineral con baja ley”*

De esta forma, el ingreso por la extracción y comercialización minera no es estable, esto da una inseguridad social pues aún teniendo la misma actividad y dedicándole las mismas horas de trabajo diarias, el mercado internacional determina un mayor o menor ingreso económico por las mujeres mineras, a esto se suma que existe muy poco conocimiento sobre estas fluctuaciones de los precios y la situación de los minerales en el mercado internacional.

Otro de los elementos que pone en inseguridad a las trabajadoras mineras es la coyuntura política. Los conflictos políticos, siempre han estado en relación con la población minera, las mineras así como los mineros son parte fundamental de los conflictos sociales y de las reivindicaciones sociales del país, de esta forma los cambios políticos son importantes elementos de variación en el trabajo minero, sea por huelgas, o violencia física como respuesta o sea por los cambios en las políticas mineras. Efectivamente las variaciones en las políticas mineras afectan directamente a las mujeres cooperativistas y en el contexto actual, la propuesta de nacionalización ha resultado en una especulación sobre la tenencia y acceso

a los parajes mineros que ha desembocado en una producción minera menos regular, más desordenada y además con una serie de conflictos sociales que dificultan una seguridad laboral y que establecen diferencias internas al sector minero generando una inseguridad interna en un sector importante para el cambio social.

Nos avasallan los del lugar, ellos quieren ser los dueños y señores de todo desde que han subido los precios del mineral, antes nadie quería nada. Esta problemática la analizan también en función de las escasas opciones de generar ingresos: “Está disminuyendo el trabajo - por falta de tierras y vivienda la gente viene a trabajar a la mina”.

A pesar de esto, las socias cooperativistas, se mantienen escépticas ante el trabajo asalariado: *“El trabajo asalariado tiene sus horas ... así las ocho horas ¿no ve? En cambio en la cooperativa depende de vos si subes o no subes, si trabajas ganas, si no, no ganas pues, depende de vos pero así también puedes ganar hartito si quieres porque trabajas hartito, en la COMIBOL marcaban su tarjeta, entraban y no sabes si trabajan o no trabajan, igual le pagan, en la cooperativa no”.*

Finalmente, uno de los elementos más trágicos de esta inseguridad social se manifiesta en la poca expectativa de vida que tiene la población minera, debido a sus condiciones de trabajo, es la población laboral que menos años vive. En tal situación, muchas de las mujeres y hombres mineros no llegan a gozar de sus beneficios de jubilación. Esta dramática situación se incrementa considerando que la minería es uno de los sectores que aporta constantemente para tener este beneficio y ante la cual no existen políticas públicas que contemplen este aporte y las particularidades de su actividad laboral.

La doble jornada

Todas las mujeres mineras, sean éstas amas de casa o socias cooperativistas, participan de las labores domésticas. Si bien, para unas es su actividad principal y le dedican a ésta casi el 100% de su tiempo, para las mineras, es parte de su “tiempo libre”. La mayoría de las mujeres a la pregunta de ¿qué haces en tu tiempo libre?, han respondido, labores de casa, lavar ropa, limpiar el hogar, atender a los hijos. De esta forma, el trabajo doméstico de atención del hogar es una constante para todas las mujeres mineras.

Es evidente que esta situación pone en doble desventaja a las mujeres mineras, puesto que además de su trabajo, que es físico, enfermizo y por demás riesgoso, al llegar al hogar, deben hacerse cargo de la limpieza y de la atención de los hijos, la preparación de los alimentos, por el contrario, es una labor que no desempeñan las mineras, manifestando, al respecto, que muchas veces no saben lo que cocinan o con qué cocinan sus hijos o las personas con las que conviven.

Por otra parte, se contempla los derechohabientes cuando el fallecido o fallecida hubiera cumplido los 50 años y no a los 65 (inmediato) esto es porque tienen que esperar a que el muerto tenga 65 años, aquí se pide que los riesgos profesionales sean calificados para determinar el grado de invalidez.

Mujer minera, identidad cultural y social

Pertenencia cultural

Las mineras se encuentran en una difícil situación cultural que viene mezclada con la construcción de condición de clase.

La minería engloba una población urbana que generalmente mantiene vínculos con poblaciones rurales de las cuales, originalmente, ha provenido a través de la migración. Tal vinculación no constituye una oposición con la cotidianidad urbana en la cual se desen-

vuelven, por el contrario se han visto altamente complementadas tanto en lo económico y material como en lo simbólico y espiritual. La vivencia urbana se desarrolla cotidianamente en el sentido en el que las actividades domésticas se desenvuelven en ámbitos de trabajo propiamente urbanos.

Una de las características de la población minera es la complementariedad entre las creencias culturales andinas y la cotidianidad laboral y doméstica propias de la ciudad. Actualmente esta urbanidad⁵ particular responde a varias manifestaciones de grupo.

Por una parte, las creencias andinas almacenadas entre los mineros y las mujeres mineras, están relacionadas por lo general con ritos a las deidades de fertilización y abundancia; estas deidades están representadas por la “Pachamama” y los “Tíos”, entre las mineras, se menciona también la presencia de Tías, “*tía Lukas, la tía laguna*” aunque estos datos son escasamente mencionados por otros autores⁶.

Todas estas características perpetuadas en una población, que más que inmigrante urbana, es una población que se ha asentado en las ciudades con bastante anterioridad, han logrado que a través de una actividad laboral y económica se perfilen los rasgos de un grupo social que posee elementos que le otorgan una diferencia de lo tradicionalmente llamado indígena u originario pero que tampoco lo hace exactamente similar a lo tradicionalmente llamado urbano u occidental. Por lo que se trata de una urbanidad diferente, una existencia urbana con pautas propias que se mantienen y re-crean constantemente.

Es así que, dentro de esta urbanidad diferente se entrelazan las costumbres citadinas del trabajo fuera del hogar, la educación secundaria y especializada de los hijos, el intercambio monetario y el acceso a la tecnología eléctrica —doméstica, con las costumbres andinas de la interacción ritual con el espacio laboral, la ritualidad de tiempos y espacios que rodean y envuelven lo humano, la interacción directa y social con la naturaleza, la permanencia de los lenguajes orales y corporales (lengua, gestos, manejo del cuerpo, etc.). Este entretejido de costumbres ha provocado que autores como Albó (1998) etiqueten a la población minera con el título de “los otros andinos” y la ubiquen en un apartado diferente al de la población rural o migrante.

Ahora bien, esta pertenencia cultural ambigua, pone en conflictos a la población minera, sobretudo en la actualidad, pues muchas veces las poblaciones originarias en donde se lleva a cabo el trabajo minero, se oponen al trabajo minero, por aspectos medioambientales innegables, pero también por la propiedad de las tierras. La historia de la minería, en la que interviene la relocalización han determinado que las mineras, sean una población foránea a pesar de su asentamiento temporal largo en determinada población. Esta situación pone en doble desventaja a la población minera pues no son reconocidos como indígenas ni originarios, pero tampoco son considerados parte de la sociedad occidental, hasta hace poco, detentora de mayores beneficios sociales y accesos culturales.

Situación social

La situación social de las mujeres mineras tiene que ver con: su condición dentro de la sociedad, es decir, su acceso a una calidad material de vida, como ser servicios básicos, ingresos económicos, posibilidades laborales. Otros factores también intervienen para determinar su situación social, la edad es uno de estos factores pues establece su perspectiva de vida y, en este sentido, sus oportunidades de dar solución a la problemática que enfrentan.

Las mujeres mineras, en su mayoría, son mujeres adultas, que oscilan entre los 35 y 50 años. Esto se debe al historial de su incursión en el trabajo minero. Para las mujeres mineras,

5 Debe entenderse que urbanidad se refiere a los buenos modales o corteses maneras de trato social, sino más bien a la característica urbana citadina que se encuentra presente en los habitantes de las urbes y que al contar con particularidades propias, puede constituirse en urbanidades distintas. Al respecto Wirth plantea que el esta denominación expresa “esa acentuación acumulativa de las características distintivas de la forma de vida asociada al crecimiento de las ciudades” (1938, En: Fernandez-Martorell, 1988:32-32).

6 En Pascal Absi, “Los Ministros del diablo”, 2005.

el hecho de haber tenido hijos, el haber estado casadas o ser madre soltera, no sólo delata una edad, sino también una condición social que las identifica como mujeres adultas, son pocas las mujeres jóvenes que trabajan en las minas, un ejemplo claro es Tipuani, donde se observa mayor presencia de mujeres entre los 25 y 30 años, en comparación con el resto de las regiones mineras visitadas.

Por otra parte, la edad de estas mujeres y sus historias de vida, las hace susceptibles a un desgaste físico mayor, dadas las características del trabajo minero en nuestro país. El aspecto que tiene que subrayarse, es que, dadas las condiciones laborales de la minería y la fuerte presencia de elementos contaminantes que desgastan la salud, las expectativas de vida de estas mujeres es menor y por lo tanto sus posibilidades de sobrellevar sus problemas se reduce en función de su avanzada edad.

Acceso a fuentes de trabajo

El trabajo en las minas es considerado una opción laboral que ofrece fácilmente ingresos económicos, además de eso no requiere especialización y en la situación de la mayoría de las mujeres mineras (viudez o abandono) supone la fuente de ingresos más fácil.

Esto revela que el acceso a otro tipo de trabajo para las mujeres es muy restringido, en un nivel de análisis más profundo comprendemos que la oferta laboral, en el país, es muy limitada, siendo trabajos como la minería los que mayores opciones ofrecen a las poblaciones marginadas, aún con las desventajas, poca seguridad, insalubridad e inestabilidad que supone el trabajo en las minas.

Hacemos referencia a las enfermedades femeninas adquiridas en función del trabajo, sin embargo en conversaciones personales con las mineras se ha conocido que la problemática de salud es aún más drástica, puesto que su trabajo consistente en cargar minerales de considerable peso, donde hacen esfuerzo en su cuerpo de forma tal que sufren constantes desgarros en su aparato sexual-reproductivo (matriz uterina), incluso con expulsiones de la matriz, estos males son frecuentes pero, además, son curados por las mismas mujeres:

... porque entramos pues y el agua hasta arriba, además por el peso hasta cistitis nos da, grave sufrimos, hasta nuestra madre colgando como de la vaca, como la placenta, se sale a ratos, luego patas arriba nos tenemos que poner para que vuelva a bajar, grave se sale por el esfuerzo del peso, por eso a veces nos hacemos sacar todo y ya no podemos tener hijos, como ligadura es. (Mujer minera, Huanuni: 2007)

La condición de trabajo tienen que ver con el lugar, húmedo y frío que provoca otras enfermedades recurrentes entre las mineras, como la cistitis que es muy frecuente y problemas de los riñones. Estos son los problemas exclusivamente femeninos, pues las enfermedades pulmonares son el problema mayor en las minas para los varones, quienes se dedican a la perforación en interior mina.

Mujer minera y el estado boliviano

Ser mujer minera, implica ver en qué medida se presentan los sentimientos de pertenencia e inclusión en el sistema nacional pero, además, en qué medida las mujeres mineras están siendo representadas e incluidas en el Estado nacional mediante política públicas enfocada a este sector.

Primeramente veremos las opiniones de las mujeres mineras sobre el actual gobierno y sobre el Estado Nacional.

...el presidente no da importancia a la minería, a los campesinos les da todo, semilla, terreno, todo, a las minas nada. (Mujer minera confederación sur)

El Goni nos daba trabajo, el Evo nos quiere arruinar, asesino, jukus, todo nos dice ...
(Mujer minera Huanuni)

... el gobierno quiere arruinar a las cooperativas. El gobierno no dice nada de los avasallamientos de los originarios. (Mujer socia cooperativista)

Estas expresiones muestran significativamente que hay un recelo hacia las políticas del actual gobierno pues son vistas como opuestas al sistema cooperativo, hay una resistencia a las políticas de nacionalización de la minería, sobretudo entre las mujeres socias cooperativistas, ya que es vista como una agresión al sistema cooperativista en función de que se estaría proponiendo un sistema de trabajo que, por un lado les cortaría la libertad de la jornada laboral, teniendo que trabajar ocho horas y todos los días, pero por otro lado, esto significaría un ingreso uniforme en el salario y, para las cooperativistas, uno de los grandes alicientes para continuar con su trabajo es la posibilidad de mayores ganancias, de acuerdo a su producción.

Lo expuesto es una parte de los argumentos, puede ser un indicador de los problemas que enfrenta una minería nacionalizada con trabajadores antes cooperativistas. Esto quiere decir, que la minería cooperativizada, por su carácter autogestionario, depende de los costos y precios de la extracción y comercialización minera y estaría sujeta a la cantidad de dinero que significa la cantidad de mineral que extraen en una jornada de trabajo, por lo que existe un sentimiento de explotación dentro del trabajo asalariado, fuertemente surgido en este conocimiento de la producción minera.

Ahora bien, si esta es la percepción que tienen las mujeres mineras del gobierno actual y, del Estado boliviano, ¿cuál es la atención que el Estado pone en las mujeres mineras?

A manera de conclusiones

Las mujeres mineras encuentran un vacío, en la no existencia de políticas públicas que beneficien particularmente a este sector. Por otra parte, existe una política gubernamental sobre el problema medioambiente en zonas mineras y este es uno de los problemas más grandes dentro del sector porque contamina la tierra, el agua además que desgasta la tierra impidiendo una alternativa agraria en las áreas de explotación minera y esto desencadena una serie de consecuencias traducidas en problemas de salud.

La ausencia de políticas públicas medioambientales, por un lado desencadena muchos problemas, uno de ellos es el conflicto con los originarios quienes son mayormente agrícolas y la presencia de una mina implica una creciente contaminación de sus áreas de vida. Otro problema desencadenado es la agotación del yacimiento que, sin una política medioambiental implica una agotamiento de la explotación minera y en consecuencia, como ya se ha dado muchas veces, el abandono del campamento o distrito minero.

Tampoco existen políticas públicas enfocadas al cuidado de la salud de las mujeres mineras, sus problemas de salud, específicos por su situación laboral y/o su situación de vida, no son atendidos por el aparato estatal ni siquiera considerando que son una de las poblaciones que mayores ingresos genera al Estado nacional.

Es más, de acuerdo con la intervención de las mujeres mineras, las instituciones dedicadas a proteger mujeres o defenderlas contra la violencia doméstica son las primeras reproductoras de esta violencia contra ellas pues se sienten agredidas y discriminadas aún cuando están denunciando agresiones sufridas. Existe un maltrato casi generalizado en la atención pública que debe ser tomado en cuenta por el gobierno central.

Si esta es la situación en cuanto a la violencia doméstica, las políticas públicas contra la violencia laboral están en una situación aún más frágil pues no sólo no hay mecanismos de

protección contra la violencia laboral, la discriminación o el acoso sexual, sino que además la escasa propuesta laboral del estado hace las mujeres se ven “atadas” a su fuente de trabajo pues no encuentran otras posibilidades de generar ingresos y poder subsistir con ellos.

Además de ello, convenios internacionales que no consideran apropiado el trabajo minero para la mujer ni para los niños, no han sido homologados por el Estado boliviano, esto es comprensible, pues los ingresos por la minería son muy importantes para el estado y al no tener mayores ofertas laborales no puede despreciar ningún tipo de fuerza laboral.

La política es parte fundamental de su vida, por ser precisamente un sector discriminado y poco beneficiado con las políticas públicas. Y esta vivencia de la política hace que tanto las socias cooperativistas como las amas de casa estén en una constante demanda, y protesta por la situación desfavorable que tienen dentro del sistema nacional, así, son uno de los sectores más críticos en relación a la política Estatal.

- **POLÍTICAS PÚBLICAS SEGURIDAD SOCIAL**

Meta

Garantizar el goce de jubilación para las mujeres mineras

Objetivo estratégico

Reducir la edad de jubilación para el sector minero. El trabajo minero, es uno de los trabajos más riesgosos por lo que una política que favorezca a este sector no significará discriminación hacia otros sectores.

- **POLÍTICAS PÚBLICAS LABORALES**

Meta

Mejorar las condiciones del trabajo minero.

Objetivo estratégico

Dotar de implementos de seguridad laboral e industrial.

Cursos de capacitación sobre los riesgos del trabajo minero y cómo prevenirlos.

Garantizar el respeto al trabajo de la pequeña minería, lo cual significa, no especular sobre las fuentes laborales y proporcionar mecanismos de seguridad sobre los parajes, minas y bocaminas frente a los problemas con los originarios. Esto además unificará a las mujeres mineras pues se evitarán mayores conflictos entre las cooperativizadas y las asalariadas.

Bibliografía

ARANIBAR, Ana María. 2003. **La minería con rostro de mujer**; DANIDA, La Paz

CEPROMIN. 1996. **El trabajo invisible de la mujer minera boliviana**, CEPROMIN, La Paz.

CIPCA. 1986. *La mina vista desde el guardatojo*, testimonio de Filemón Escobar, **Cuaderno de Investigación N° 14**, La Paz.

GAVIRIA MÁRQUEZ, María Concepción. 2005. **Historia de una crisis: la minería en Oruro a fines del periodo colonial**, UMSA, La Paz.

HARRIS, Olivia y ALBÓ Javier. 1974. *Monteras y Guardatojos, campesinos y mineros en el norte de potosí*, **Cuaderno de Investigación N° 26**, La Paz.

TRUJILLO, Elevys. 2005. **La minería cooperativizada apoyado con manos femeninas: las palliris**, CICEP, Oruro.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE, VICEMINISTERIO DE LA MUJER. 2005. **Warmi, mineral y copajira: memoria de mujeres mineras en diez cooperativas**, DISCOLANDIA, La Paz.

VAN HOECKE, Els. 2007. **El trabajo invisible de las mujeres de las minas de Bolivia**, APOYO GRÁFICO, La Paz.

VICEMINISTERIO DE GÉNERO Y ASUNTOS GENERACIONALES. 2007. **Diagnóstico de Mujeres Mineras**, (1er. borrador de documento)

Sábado baratillo: una aproximación a su vigencia y actualidad

Yhissela Ingraly Cruz Arosquipa

Resumen

La presente tiene por objeto explicar y dar a conocer algunos aspectos poco conocidos del “Sábado Baratillo” en la ciudad del Cusco. Este ha sido enriquecido con trabajo de campo, revisión bibliográfica de carácter histórico, hemerográfico y documentario. Este no es un trabajo concluido, sin embargo pretende apuntar a cambiar la actual percepción generalizada del promedio de cusqueños a cerca del Baratillo. Percepción que sostiene que este es un mercado sabatino o feria del pueblo, que estuvo allí desde que nacimos, pero que no se sabe exactamente desde cuando su origen, aún es un conocimiento que permanece casi vacío, pero mis hipótesis se aproximan a que es parte de un préstamo cultural proveniente del norte de África que comprende el territorio de Marruecos; en el cual el comercio en el Zoco es predominante. La historia nos dice que la península ibérica estuvo ocupada por los Moros durante 781 años. Es así que en ciudades como Madrid y Barcelona se conservan mercados como el “Rastro” y el “Encantes” respectivamente que vienen funcionando desde la edad media. Su llegada a América es con los conquistadores españoles y poco a poco se hace una práctica común en ciudades precoloniales más importantes como Cusco.

Introducción

La presente tiene por objeto explicar y dar a conocer algunos aspectos desconocidos o poco conocidos del “Sábado Baratillo” en la ciudad del Cusco – un espacio donde se compran y venden cosas de segundo uso todos los sábados-. Este ha sido enriquecido con trabajo de campo, revisión bibliográfica de carácter histórico, hemerográfico y documentario. No es un trabajo concluido, pero pretende darle una explicación a sus orígenes y a los procesos que han permitido su vigencia en la ciudad del Cusco y con ello cambiar la percepción generalizada del promedio de cusqueños a cerca del Baratillo. Percepción muchas veces equivocada, de menosprecio y marginalidad, incapaz de identificar sus raíces y su importancia social, económica y cultural, importancia que ha sido invisible, no sólo para el promedio de cusqueños, sino también para sus estudiosos, que no le dieron la debida importancia para realizar estudios de carácter antropológicos o de otras disciplinas académicas, no obstante el imaginario colectivo cusqueño lo ha representado y expresado de múltiples formas, entre ellas la oralidad en la que es común oírle a cualquier cuzqueño decir: “*Anda al baratillo, lo vas a encontrar allí*” o “*Ilévalo al baratillo, allí te lo van a comprar, si necesitas plata*” o “*si vas solo o sola al baratillo no lo hagas con mochila o cartera, anda con otra persona*” finalmente se dice “*el Baratillo ya no es Baratillo*”, es “*carotillo*”

Su origen, es un conocimiento que permanece aún vacío, pero las hipótesis planteadas en este trabajo sostienen que se trata de un préstamo cultural con un punto de partida en el Zoco árabe transmitido por la colonia mora a los españoles durante su invasión sobre España por casi ocho siglos. Su llegada a América es con los españoles y poco a poco se hace una práctica común en las ciudades coloniales más importantes como Cusco. En este entender, desde el siglo XVI los habitantes del Cusco conviven con el Baratillo, y lo hacen parte de sus tradiciones y vivencias, sin que pueda este ser definido como mercado o feria, sólo como **Baratillo**, que sufre un cambio trascendental a partir del terremoto de 1950; en el que se producen procesos migratorios masivos de campesinos a la ciudad del

Cusco; debido a la reconstrucción de la ciudad devastada por el sismo y a la posible necesidad de contratación de mano de obra para ello. Este crecimiento poblacional se refleja en el Baratillo, cuando más personas acceden a su dinámica como actividad alterna para hacer frente a sus necesidades dentro de la ciudad; de haberse contado de dos a cuatro decenas de vendedores los años previos a los cincuentas, estos se incrementan considerablemente pasando la centena. Es por esto que el Baratillo, que funcionaba en forma regular los días sábados ocupando el espacio central de la plaza San Francisco, (Avendaño 1992) es progresivamente desplazado a las calles aledañas teniendo como marco la dicotomía tradición y modernidad causante de conflictos entre la autoridad edil y baratilleros que los lleva a organizarse y a construir una institucionalidad en busca de ser respetados en su dignidad y buscando relaciones menos verticales entre estos, autoridades y vecinos.

Estos intentos por lograr ser menos “*marginales*” van desde la organización promovida por el SINAMOS en 1974, seguida por Angélica Sota de Olarte en la ahora “AUTSB” (Asociación única tradicional sábado Baratillo del Cuzco) y otras que van surgiendo entorno al Baratillo con su crecimiento, pero con otras características

El Baratillo, llega al siglo XXI con un rostro cambiado, la población del Cuzco asciende a 348.493¹ habitantes y no la que en 1950 estimaba la población de la ciudad en 52.309 habitantes (Tamayo Herrera; 1992). No obstante llega con una vigencia permanente que se extiende y distorsiona, gracias a la marginalización constante de la que es víctima.

Origen del Sábado Baratillo en el Cusco

El Baratillo como actividad se creía que no tenía más de 50 años como mucho, pero en realidad las versiones de ancianos 60 ó 70 años apuntaban a tiempos más lejanos. ¿Pero cómo se origina una actividad de este tipo en la ciudad del Cusco? ¿Cuándo comienza la gente a realizar este tipo de intercambios? Fueron algunas de las interrogantes que me motivaron para desempolvar entre “*cachivaches*” parte de la historia del Cusco.

La revisión de material bibliográfico, histórico, documentario, hemerográfico y la realización de un trabajo de campo en base a observación y entrevistas a ancianos me permitieron lograr un acercamiento al Sábado Baratillo del pasado tradicional del Cusco como actividad de compra y venta de cosas usadas muy anterior a la destrucción del Cusco en 1950. Las explicaciones del origen del Baratillo comienzan con una tradición cuzqueña como la que presento.

Baratillo desde la muerte del Conde

Una primera y única tradición escrita en 1940 por Ángel Carreño², relata que el Baratillo surge a raíz de la escandalosa muerte del Conde de Casa Palma, Don Crispulo de Iñiquez, llegado al Cuzco en 1637, acompañado de su familia para instalarse en ella. El autor relata que esta, es una persona muy abusiva con todos y de manera especial con los indios, pero su principal abuso le lleva a golpear y tirar por las gradas de su hacienda al cura confesor de su esposa por celos, quien la confesaba en la habitación de ambos; al día siguiente de la paliza, el conde fallece inusualmente, por lo que la esposa ofrece una misa de cuerpo presente en la iglesia de Santo Domingo en memoria del conde, misa que queda trunca al aparecerse el diablo en forma de “*perro negro botando espuma por el hocico*”, quien arranca un brazo al cadáver y termina por llevarse el cuerpo del conde en una carroza de fuego.

Esta situación poco común y escandalosa en Cusco, obliga a su viuda Brianda de Unzuá a regresar a España; para ello con un permiso de los frailes franciscanos, expone en venta, por tres días en la Plaza San Francisco muebles, espejos, alfombras y vajilla de oro y plata.

1 Tomado de: /www.mesadeconcertacion.org.pe/indicadores.php?localidad.

2 CARREÑO, Ángel: Tradiciones Cuzqueñas Edit. Municipalidad del Qosqo 1987

Se dice que tanta fue la baratura por la que ofreció sus enseres que hasta una cucharilla de oro las ofreció por cinco centavos reales (Carreño; 1940). Como vemos la tradición remonta el origen del Baratillo a la colonia.

Hipótesis del Origen del Baratillo en Cusco

Si bien Ángel Carreño nos habla de un origen ficticio del Baratillo en la colonia por medio de la tradición del “Conde Condenado” entonces ¿el Baratillo es colonial, y proveniría de España? Un referente cercano a este origen es Ignacio de Castro³, quien para 1788 describe las funciones de cada una de las plazas aledañas a la Plaza de Armas o Haucaypata, de las que señala:

“...La Plaza tercera es la de San Francisco, por estar en ella su principal convento. Es menor que la plaza mayor (Plaza de armas) y menor que la del regocijo. También tiene abundante mercado y las lluvias también suelen hacerla impracticable”. (De Castro; 1788)

Esta descripción se refuerza en el dibujo de “*La gran Ciudad i civesa y corte real de los rreyes yngas santiago del Cuzco*” de Felipe Guamán Poma de Ayala, más otra cita de Félix Denegri a Víctor Rivero⁴ que afirma su origen colonial, ¿Pero cómo llega esta práctica al Cusco? Mi principal hipótesis apunta a que llega a esta ciudad con los españoles que colonizaron el Perú en 1533 provenientes en su mayoría del sur de España.

Para comenzar a validar estas hipótesis, cabe precisar que estas prácticas no son andinas más bien propias de El Zoco⁵ árabe que existe en países como Marruecos al Norte de África colindante con España a través del estrecho de Gibraltar, en el cual la venta de cosas usadas fue y aún es una práctica muy común y de remotos orígenes que se expandió en los territorios colonizados, sobre todo del sur de España durante los años 711 a 1492. Libres de los moros, este comportamiento económico se queda arraigado en los españoles del sur, en ciudades de Sevilla, Andalucía, Valencia, etc. con proclividad a mantenerse y expandir su práctica, al estar reciente la desocupación peninsular y el descubrimiento de “Las Indias” por Colón el año 1492.

Actualmente en ciudades como Barcelona y Madrid funcionan “El encantés” y “El rastro”, espacios para la compra y venta de cosas usadas que sea dicho de paso en el presente conservan, como principales actores a vendedores Moros y gitanos⁶.

Después de estas consideraciones he llegado a la parcial conclusión de que el Baratillo del Cuzco, es parte de un préstamo cultural, que se desarrolla en esta ciudad a la llegada de los españoles en 1533. Recalco la parcialidad de la hipótesis debido a que aún es difusa y basada en brevísimas descripciones de archivo.

Recuerdos del Baratillo de Antaño previo a 1950

Describir al Baratillo de la Plaza San Francisco, es resumir una vida tradicional expresada en imágenes y testimonios⁷ que provienen no solo de informantes claves, sino de personalidades intelectuales como Luis E. Valcárcel y Jorge Flores Ochoa, que permiten recrearlo antes de 1950, lugar en el que se daban cita personas socialmente diversas que llegada la tarde podían enamorarse o entre amigos ir a la picantería por la chicha.

3 Presbítero tacneño que llega al Cusco a finales del siglo XVIII Describe las fiestas que se celebraron cuando se instala La Real Audiencia, también fue Rector del Colegio San Bernardo. En **PORRAS BARRENECHEA; Raúl.**: Antología del Cuzco, Reedición Fundación M. J. Bustamante de la Fuente Pág. 148.

4 No se ha podido profundizar esta referencia, por no estar al alcance el trabajo de **RIVERO L. Víctor T.** Cuzco Incaico y colonial 1966.

5 El Zoco es una práctica en Marruecos y otras ciudades del norte de África, lugar en que se celebra un mercado donde se venden artículos de toda clase incluyendo objetos usados.

6 Comunicación personal de Armando Aguayo, Doctor por la universidad de Barcelona.

7 Obviamos estas por la brevedad de los requerimientos del comité editor de los anales de la RAE 2008.

Este Baratillo de antaño ofrecía antigüedades, que junto al boato de la colonia y la república ofertaban sus recuerdos en finísimos “pisos” de hilo tejidos a crochet, muebles y reliquias familiares, así como las ahora valiosas pinturas de la escuela cuzqueña, inmensos candados de madera y metal, así como los ceremoniales Q’eros inkas, ¿Pero de dónde provenía tales joyas, que se confundían entre chuchería y cachivaches? Las dos modalidades más comentadas en los testimonios son: una que provenía de la frivolidad y las apariencias que hacía que los “ex ricos” aparenten seguir siéndolo, para ello enviaban a la servidumbre a vender al Baratillo adornos, manteles, cuadros, “libros viejos”, etc. Probablemente su vanidad y necesidad no les permitía reconocer el valor de lo que mandaban a vender. La segunda consistía en que los baratilleros iban a las casas de la “gente decente” a petición de estos o por propia voluntad, buscando chuchearías, así conseguían “cositas interesantes” que por la apariencia muchas veces insignificante, al final resultaban siendo “joyas” para la persona curiosa que lo compraba de un baratillero⁸.

Por otra parte, imaginar este “Museo sabatino de miserias”, de la Plaza San Francisco sin sus delicias, dulces, música y bailes sería imposible para un baratillero de “antaño”, es así que la melcocha, una exquisitez de azúcar y castaña batida, preparada por “mamitas de pelo blanco” endulzaba los paladares más populares; sin dejar de lado a picaroneras y anticucheras que le daban sabor al sábado, mientras que la retreta⁹ conformada por los músicos del cuartel de Maruri, tocaban en la plaza desde las tres de la tarde, haciendo de cada “Baratillo” algo especial, deleitando a baratilleros y demás cuzqueños que con sus marineras, huaynos y su “sábado baratillupi suyawankiman karan munaspa mana munaspa pusaruykiman karan”... se entre-



mezclaban entre coqueteo y búsqueda de cosas curiosas, haciendo del Baratillo un espacio del Cuzco para los Cuzqueños, propietarios absolutos de sus espacios públicos y de su riqueza musical; simplemente era nuestro.

La fotografía pertenece a un sábado de Baratillo en la Plaza San Francisco, se desconoce el año y pertenece a Martín Chambi.

Baratillo y el terremoto De 1950: ¿Entre Tradición y Modernidad?

Discutir la dicotomía: tradición y modernidad, parece ser todo un reto en el proceso de esta investigación por la complejidad conceptual que las envuelve y más por tratarse a la modernidad en nuestra realidad como un concepto anacrónico, impuesto, colonialista y sinónimo de subordinación; esta definición a priori es reforzada por Václav Hubinger¹⁰, quien la define como un concepto dinámico ‘occidental’ muy estrechamente relacionado con la idea de progreso, entendido este como cambio y perfeccionamiento y en el contexto de la civilización industrial occidental asociado a lo urbano, mientras que lo tradicional¹¹ se

8 Recordemos también que Asunta, la esposa de Gregorio Condori Mamani buscaba estas “chuchearías” casa por casa, en Qoripata, Dolorespata, Santiago y en el basural de san Sebastián, esto ya más posterior, por los años Setenta.

9 Se conoce por retreta a los conciertos de la banda militar del Ejército Peruano en plazas públicas.

10 HUBINGER, VÁCLAV. Antropología y modernidad. *Revista de la UNESCO, USA* 1998.

11 También se entiende a la tradición como la transmisión y la aceptación, no sólo de valores básicos, sino también de saberes y comportamientos generados por experiencias vitales de personas o colectivos anteriores.

arraiga con lo rural, creando así una de las dicotomías fundamentales de nuestra sociedad y uno de los principales objetos del análisis antropológico, a partir de los cuales se pueden explicar transversalmente los procesos de cambio del Cusco y los conflictos post terremoto de 1950 que transforman el Baratillo.

Por otra parte quizá muchos cusqueños de las generaciones presentes y pasadas no conozcamos la magnitud de algunos sucesos de trascendental importancia que nos permitan comprender al Cusco de hoy. Esto es sin duda una crítica a mi generación y a otras que la anteceden, que no han sabido reconocer en nuestra tierra algo más que lo mediático que ha hecho de nuestra identidad un producto enlatado y comercializable para el turismo, haciendo invisibles procesos que ayudan a construir identidad para valorarnos.

Luego de esta reflexión, quiero ocuparme del Terremoto del 21 de Mayo de 1950; que cambió para siempre la vida urbana del Cusco dándole un rostro “*más moderno*”, contrastado, con “*la tradición*” agonizante, en este sentido el Baratillo del sábado 20 de mayo, en la plaza San Francisco, jamás volvería a ser el mismo. En su lugar se establecieron barracas y carpas temporales que cobijó a los damnificados del sismo, en la que según cifras oficiales de la época (1950), treinta o cuarenta mil personas se quedaron sin hogar; el 70% de los cuzqueños de entonces (Tamayo Herrera; 1992)¹².



La Fotografía corresponde a 1950.
Después del terremoto del 21
de mayo. Perteneció a Martín
Chambi.

Las nostalgias producidas por ese Cusco señorial y su Baratillo son contextualizadas para entonces por José Tamayo Herrera¹³ quien lo recuerda de la siguiente manera:

“... Circulaban pocos automóviles, los ómnibus no existían, la prisa estaba ausente, gráciles llamas recorrían en pjaras, las calles y plazas, llenándolas, de un tumulto de sabor indígena El Baratillo Sabatino se multiplicaba con sus sorpresas multicolor y suavemente folclórico. En el se vendían: candados viejos, casi coloniales, ropa usada hecha jirones, viandas diversas de olores incitantes, libros usados y raros, revistas de antaño, lienzos coloniales, a veces raramente valiosos algodón japonés, jalada de chancaca melcochas y hasta joyas escondidas, que se entremezclaban con leña, carbón, frutas, legumbres. Verdadera feria de la pobreza donde los precios lindaban con los sueños, por lo bajos, casi insignificantes...”
(Tamayo Herrera; 1992)¹⁴

El terremoto de 1950 fue de grandes proporciones (7° en la escala de Mercalli), mucha gente del Cusco sobrevivió porque se encontraba en un partido de fútbol en el estadio universitario. Por otra parte José Tamayo Herrera, señala que no fue el sismo el único responsable para la desaparición del Cusco señorial; sino la reconstrucción, que no contempló

¹² Pp.846.

¹³ TAMAYO HERRERA; José. Historia general del Qosqo. Edit. Municipalidad de Qosqo. 1992. Pág.843

¹⁴ Ídem.

la restauración como posibilidad, sino la demolición en gran parte de la urbe cusqueña. En este afán “modernizador” ingenieros del servicio de caminos del Ministerio de Fomento intervinieron la ciudad, ampliando calles y pistas.

Para quienes sobrevivieron al terremoto y lo contaron fue sepultar una ciudad museo tradicional y el nacimiento de otra moderna, pero con copias europeas en la arquitectura de los edificios estatales, como lo son la infraestructura de tipo francés del Palacio de Justicia del Cusco entre otros; para esta reconstrucción el gobierno de Manuel Odría dio grandes partidas presupuestarias, creándose con esto condiciones propicias para oleadas migratorias del campo a la ciudad.

Hipótesis desde la Migración para explicar la vigencia del Baratillo

Según Mario Polèse, en el ámbito de la economía urbana, un elemento clave es la concepción de la ciudad, que deriva del proceso de urbanización. Este proceso significa el paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, implicando para ello el crecimiento acelerado de la población urbana en comparación con la población rural (Polèse; 1998)¹⁵. En este entender cabe precisar que hacia mediados del Siglo XX, el Perú experimentó un acelerado proceso de cambio socioeconómico, caracterizado por una rápida urbanización, por una transformación del sector exportador y una industrialización moderada, con una concentración de la propiedad y un lento crecimiento de los mercados de trabajo regionales. (PNUD; 2002)¹⁶

Esta situación se refleja en Cusco a través de las masivas migraciones a la ciudad, después del terremoto de 1950, debido al montaje Estatal “del aparato de la reconstrucción”, que apelaba a la modernización y entre esta a la industrialización, construcción de carreteras, habilitación del Parque Industrial y la construcción de la fábrica de Cachimayo, productora de nitrato. Todo esto es apoyado por el Estado peruano, mediante la ley 11551. Bajo esta situación la población de la ciudad en 1950 se estimaba en 52,309 habitantes (Tamayo Herrera; 1992)¹⁷ En este contexto, era natural que se crearan grandes expectativas laborales entre la población rural y que estas, los moviera a buscar en Cusco mejores condiciones de vida. El Cusco era valorado como el espacio de las realizaciones, donde su trabajo y las relaciones podían permitirle acceder a esa situación ideal de bienestar tan anheladas, sentirse incluido y hasta quizás “refinarse” para llegar a ser “mistis”.

Pero la reconstrucción de una ciudad de 52,309 habitantes (relativamente pequeña como el Cusco), no iba a ocupar la mano de obra de miles de migrantes que llegaban al Cusco para este fin, y de hecho no las ocupó.

De cara a la realidad, la gente no encuentra mejores mecanismos de ocupación laboral que acceder a trabajos temporales como criados, peones, domésticas, etc., pero fuera de este grupo de personas consideradas asalariadas por percibir algún tipo de pago por sus servicios, surge otra que genera su auto empleo, actividades que no siempre se sostiene de la legalidad o formalidad y que en algunos casos puede hasta resultar ser más marginal que otros como ser “cargadores”, “chupi qhateras” por ejemplo.

Consecuentemente la existencia de este conglomerado migrante devenido en marginal, no logra formar parte funcional de la población urbana a pesar de sus parentescos espirituales y consanguíneos en la ciudad.

Al respecto Teófilo Altamirano analiza el desarrollo urbano como un proceso económico con un límite impuesto por su grado de dependencia o independencia de los centros hegemónicos. La población que excede estos límites de crecimiento, permanece en un estado

15 POLÈSE, Mario. Economía Urbana y Regional. Introducción a la Relación entre Territorio y Desarrollo, Edit. Libro Universitario Regional, Costa Rica. 1998 Pág. 29

16 “Aprovechando las Potencialidades” Informe sobre Desarrollo Humano Perú - 2002 http://www.pnud.org.pe/n_Publicaciones.asp

17 Ídem.

de virtual aislamiento, a la cual denomina súper población relativa, que en su modalidad de población flotante; emerge a los centros de desarrollo industrial donde se encuentra la mano de obra que es aprovechada parcialmente a través de contrataciones o trabajos fraccionarios; entre tanto, otro sector seguirá caracterizado por el pauperismo y la desocupación.

Este último sector pauperizado y desocupado permite el rápido crecimiento del Baratillo semanal, dándole mayor vigencia después del terremoto; se reúnen todas las condiciones necesarias para ello, principalmente porque la idea de modernidad se había puesto de “moda” y deshacerse de lo antiguo y usado primaba en la actitud de muchos cusqueños. ¿Entonces a quienes les iba dar trabajo deshacerse de todo lo inservible?

Al haber gente sin capacidad adquisitiva, mayoritariamente migrante (campesinos) se abría la posibilidad de que enseres de segundo uso aún puedan circular, por la necesidad de estas; convirtiéndose para esto el Baratillo en el espacio pertinente. Cabe precisar que esta situación se hace evidente en el Baratillo de manera gradual. Ya que aún antes y luego del terremoto, quienes vendían en el Sábado Baratillo eran personas mayoritariamente urbanas y en otros casos migrantes radicados en la ciudad hacía ya algún tiempo (Me refiero exclusivamente a las personas que vendían “Cachivaches” no a sus partes complementarias curiosos compradores).

Para esto, los medios de comunicación (caminos) favorecían el rápido tránsito y llegada de los campesinos que venían al Cusco; para el “Sábado feria del pueblo” y la explosión migrante se expresaba en el Baratillo de manera notoria recién con su disposición fuera de la plaza San Francisco, inmediatamente después del terremoto.

Lo siguiente es un extracto del testimonio de Gregorio Condori Mamani¹⁸. Un personaje que cobró importancia dentro de la literatura Antropológica Cusqueña, por su actividad de cargador en el Cusco y su condición de migrante proveniente de Acopía, provincia de Acomayo. Él habla, entre otras cosas, de su esposa Asunta, otra migrante de una comunidad campesina en San Jerónimo, Cusco; cuando éstos buscan los medios para subsistir a su precariedad económica y que en el Baratillo encuentran ese espacio, dónde pueden vender aquello que recogen y reciclan.

“... Los días, que no cocina, anda comprando botellas, de las tiendas de Coripata Dolorespata, Santiago, y también va al basural de San Sebastián, dónde recoge las botellitas, botellas y pedazos de fierro. Todo eso lo lavamos conmigo más para que lo lleve el sábado al Baratillo, a venderlo. Esto también ya deja algunos soles para el estómago...”

Esta situación, no sólo fue el caso de Gregorio y su esposa, esta es una constante que se presenta a lo largo de la actividad del Baratillo y en la que se ven envueltos migrantes con la necesidad de subsistir en la ciudad.

Desplazamientos progresivos del sábado Baratillo.

El recorrido del Baratillo se ha dado por todo lo que hoy se considera “*Casco Urbano monumental del Cusco*”. Existen versiones desde aquellas que sostienen que estuvo en la plaza de armas del Cusco, como la de algunos informantes

“... El Baratillo, era en Plaza de Armas todavía antes, de plaza de armas se ha venido a San Francisco, de San Francisco se paso a... este... Trinitarias, de Trinitarias se pasó acá, son casi 160 años ya tiene de vida el Baratillo...”

Francisco Soto 73 años.

18 En: ESCALANTE GUITIERREZ, Carmen y VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo. Gregorio Mamani Condori. Edit. Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las Casas”. Segunda edición, 1977 Pág. 76

No obstante, este dato se refuerza con lo señalado Luís E. Valcárcel en sus memorias en la que describe la función del “Portal de Ropavejera”, ahora portal comercio donde se vendía ropa y botones de segundo uso. Pudiera que el Baratillo del Cuzco inicie sus actividades en esta plaza y que posteriormente fuera reubicado en San Francisco, pero esta información aún es insuficiente para establecer la ubicación inicial del Baratillo en esta, lo seguro y conocido, es que el Q’hatu si tenía lugar en la plaza de Armas

Ocurrido el terremoto de 1950 su desplazamiento se produjo hacia la Calle Santa Clara, posteriormente a la calle Concebido, Tupaq Amaru, calle nueva, trinitarias y calle Pera, para finalmente reubicarse por propia iniciativa y gestión en el populoso distrito de Santiago después de 30 años.



Razones para su desplazamiento

El Baratillo como parte del Cusco sufre importantes transformaciones después del terremoto; en su configuración había repercusiones en el número de comerciantes y el origen de estos; pero la transformación más importante es la que se produce aproximadamente¹⁹ después de 1950 en que el Baratillo que había funcionado por muchos años en la Plaza San Francisco es desalojado a las calles aledañas; las razones para estos desplazamientos progresivos fueron según este trabajo tres:

1. El crecimiento del Baratillo fue haciéndose más evidente a través de vendedores y compradores, asentados dentro del casco urbano monumental de Cusco.
2. Una espectáculo de miserias como “El Baratillo” no iba acorde con los criterios de promoción turística en el Cusco de entonces, el Cusco comenzaba a ser expuesto al deleite turístico, que no sería bien visto por el visitante.
3. El conflicto del Baratillo, entre Tradición y Modernidad se evidencia después del terremoto y a través del desalojo de la plaza San Francisco en el que intervienen nuevos actores y se presentan nuevos contextos. Se rompen los esquemas de tradición que envolvían al Baratillo pre 50s (me refiero a la extinción de su música, bailes y potajes). La autoridad edil, comienza por tildar de basura lo que los baratilleros vendían; producida la represión surge la organización como respuesta a regidores y alcaldes que les “botaban” y “arreaban” a la periferia, permitiendo la instalación puestos para cosas nuevas.

Después de constantes reubicaciones

Finalmente, desde hace 21 años, la ubicación del Baratillo se hace estable en el populoso Distrito de Santiago. Una acta del 14 de Abril de 1987, que tiene como encabezado

¹⁹ El año es aproximado, tomando en cuenta la fecha más distante a 1950, seleccionadas de las proporcionadas por Juana Gutiérrez Galdos quien manifiesta que salieron de San Francisco tres años después de 1950 (1953), mientras Francisco Soto, afirma que vio el Baratillo en la Plaza San Francisco cuando llegó de Quincemil el año de 1956.

“Documento de Autorización” da cuenta de la reunión llevada a cabo en el municipio de Santiago, entre Angélica Sota de Olarte secretaria general, los miembros del sindicato Tomasa Tito Condemayta y la señora Cristina Jaramillo Paredes, presidenta de la comisión de comercio e industria del Concejo Distrital de Santiago; en cual se ponen de acuerdo en cinco puntos importantes.

Autorizaban a los Baratilleros a acceder a la segunda cuadra de la calle Pera, así como la calle Bellavista, que hasta entonces habían estado en calle Nueva y Trinitarias, pese a la fuerte oposición de los vecinos de calle Pera y Bellavista quienes consideraron que el ingreso de los baratilleros a esas calles, traerían a la delincuencia y el desorden. Testimonios manifiestan esta resistencia

Antes Bellavista, calle pera era tierra no mas; nosotros ya hemos hecho empedrar calle pera hemos hecho...., basura era, bastante basura era... bastante basura había y eso hemos hecho barrer, hemos conseguido volquete y volquete hemos conseguido y en volquete hemos hecho llevar la basura y después de ahí para que se empedre hemos hecho traer piedra si, todos no ha obligado a poner cuotas y entonces ahí hemos puesto y con esto han traído piedras, nosotros pusimos las piedras y el municipio lo ha pavimentado, entonces por esa fecha después de que hemos hecho hacer empedrar

Engracia Candia 63 años.

Mientras tanto los espacios que iba ganando el Baratillo para su actividad, eran muy bien aprovechados por comerciantes de mercancías nuevas, que al final siempre terminaban desalojándoles con ayuda del municipio, hacía la periferia para hacer uso de estos espacios. La táctica de estos fue seguirles el paso a los baratilleros porque sabían que el Baratillo generaba una actividad dinámica constante que atraía y atrajo a públicos diversos, es decir compradores potenciales.

Antecedentes de una organización que hace frente a los abusos

La primera mirada al Baratillo indica una desorganización y anarquía a todo nivel (Espacial por la mercancía principalmente). Es esta mirada- la que a much@s nos permite buscar en el Baratillo aquello que nuestra curiosa necesidad requiere obviando otros detalles- Pero sin ser tan agudos en nuestra observación; vendedores baratilleros de mandil y gorra azul dan idea de organización, y efectivamente existe una.

Pero ¿cómo surge esta organización? ¿Quiénes las forjaron y en que circunstancias? fueron algunas de las preguntas que coparon mis guías de entrevistas durante el trabajo de campo. Los informantes, claves por obiedad -En mi criterio de selección- debían ser dirigentes conocedores de dicha realidad. Al hallar desconocimiento en estos, procedí a buscar respuestas en otras personas claves, así como algunas etnografías cortas en relación al Baratillo de la década de los 70s y 80s archivadas en la biblioteca del museo Inka del Cusco perteneciente a la UNSAAC.

Después de esta etapa llegué a entender al Baratillo como un reflejo de la sociedad. En el que también se reproducen mezquindades, en el reconocimiento de protagonismos políticos, con quienes en algún momento forjaron respetos y liderazgos; con esto quiero referirme al papel desempeñado por sindicato “Tomasa Tito Condemayta” y a su lidereza Angélica Sota de Olarte, quien al inicio de la investigación la dieron por fallecida y refiriéndose a ella como una dirigente más, cosa que descarté al encontrarla viva, anciana y lúcida, en un populoso distrito la ciudad de Lima el 2007.

Su papel en la construcción institucional del Baratillo del Cusco es de suma importancia ya que las relaciones entre los baratilleros y el municipio jamás han sido las mejores. Y ella ha sido el principal valuarte para defender la dignidad y humildad de los baratilleros ante

las autoridades, pese a la poca voluntad política por entender el fenómeno, y atenuar sus consecuencias e impactos, defecto que siempre ha sido una carencia de las autoridades ediles. que genera un conflicto permanente. De una descripción se evidencia de lo señalado:

“...Desde antes del medio día, hombres y mujeres descargando sus atados en un punto hecho por la tradición mercadillo de menudencias, de arbitrios y del ojo visor del jerarca municipal²⁰...”

A esto se suma la intolerancia sistemática con las que han actuado los gobiernos municipales del Cuzco, para replegarles, para “botarles” y “arrearles” hacia la periferia, marginalizando más aún las actividades propias de Baratillo, que hoy llega a criminalizarse y dentro de esto a la gente que trabaja con la pobreza y que jamás tuvo opciones de solución.

Tratando de apalear esta situación la gente del Baratillo se organiza en 1974 y una comitiva de baratilleros recurre al SINAMOS²¹. Para ser organizados; el requisito era contar con 20 personas a más como mínimo, entonces los baratilleros alcanzaban a ser más de doscientos, con lo que logran ser inscritos como tales en los registros del Ministerio de trabajo, al respecto Juvenal Zamalloa, indica:

“...Tenían problemas con el municipio, y querían una organización, y para organizar su sindicato se necesitaba un mínimo de 20 personas y esa época pasaban mas de 200 los que vendían de todo habían varones y mujeres y bueno se les organizó; tuvieron su organización y cuando se organizó el sindicato se nombra la junta directiva el 74 y fue reconocido por el Ministerio del trabajo como organización sindical de vendedores ambulantes del Baratillo...”

Juvenal Zamalloa 66

Por las huellas de Angélica Sota de Olarte y la organización actual

Los testimonios de informantes claves y demás baratilleros ancianos, reconocen en la figura de Angélica Sota de Olarte a la matrona aguerrida, de fuerte carácter que logra en el Baratillo una estructura orgánica interna merecedora del respeto de los otros gremios y federaciones de ambulantes dirigidas por líderes varones; en la década de los 70s y 80s. De nacimiento Cusqueña, conoció la realidad y tradición del Baratillo debido a que se vio socializada con este desde que acompañaba a su mamá en la Plaza San Francisco. Su actividad como baratillera irónicamente inicia como panadera, para luego vender cachivaches.

Contaba desde se juventud con una formación ideológica comunista, no era raro para la época y reforzada por el gobierno socialista militar de Velasco Alvarado a mediados de los 60s y 70s que le sirvió para convertirse en el pilar institucional de mayor importancia para la vigencia del Baratillo. Como primera respuesta de institucionalidad y organización coordinada, ante los atropellos municipales, funda el sindicato “Tomasa Ttito Condemayta”; que en adelante agruparía a mujeres y varones en su mayoría ancianos que habían establecido puestos de venta en las calles Trinitarias y Calle Nueva, luego de haber permanecido por algún tiempo en Concebdayoc.

La figura de la mujer por medio de Angélica Sota de Olarte, cobra una importancia determinante en la lucha por la conquista de espacios de reconocimiento para la inserción del Baratillo dentro de una sociedad que cada vez hacía más evidente su discriminación y marginación, y con él a la población que trabajaba en este. Los constantes desalojos ordenados por el municipio en todo momento vieron actividad, nunca personas con necesidades. Esta visión sesgada y miope del problema era lo que diferenciaba a los dirigentes

20 Descripción del Baratillo del día 16 de Octubre de 1945 el diario El Comercio del Cusco.

21 Sistema de Apoyo a la Movilización Social, creado en el gobierno militar del General Juan Velasco Alvarado. Entidad que organizaba sindicatos y organizaciones de toda índole.

de los alcaldes. La sensibilidad, coraje y tino de Angélica Sota de Olarte se expresa en los siguientes testimonios.

“Había esa vez la nuestra presidenta era la señora Angélica Sota de Olarte, por acá en Santiago tiene su casa ella era nuestra presidenta, era muy buena presidenta, a favor de los pobres era... alguna vez ella le escupió a uno de los regidores por defender a nosotros, si porque a nosotros siempre nos botaban parando a los mayoristas, a los que venden así cosas nuevas; entonces nos paraba ella siempre... nos defendía, por eso cuando ella salió de allí; entonces otros los han elegido a los que tienen plata más mejor para que paren a ellos.... La señora Angélica le escupe al regidor cuando ella fue a reclamar por nosotros. A nosotros querían botarnos a Huancaro y nosotros no hemos querido ir y de ahí (la señora Angélica) ha ido a reclamar y el regidor (le) dijo: ...Están ensuciando ustedes, toda basura vende; por eso (la señora Angélica le dijo:) nosotros somos honrados, no somos ladrones como ustedes que roban la plata del consejo. Y cuando le ha dicho y algo le respondió (a) la señora y ella le ha escupido”.

Leonarda Soya Negrón 68 años

Desfile de Fiestas patrias en la Plaza de Armas. Angélica Sota de Olarte a la cabeza.



Foto: familia Olarte Sota. Se desconoce el año.

“Hemos andado buscando así, para que trabajemos, hemos tenido que buscar local para que haya asamblea; si pues ahí quedábamos para que entremos a tal calle, a cual calle así decía pues... la señora ha estado mucho tiempo en la directiva, habrá estado algo de 25 años así, ...¿Usted sabe si alguna vez ella escupió a un regidor? Si tenía un charactersito fuerte, pero para nosotros era buena, pero talvez habrá habido algo para que ella reaccione así...”

Engracia Candia 63 años

Angélica Sota con los directivos del Sindicato Tomasa Tito Condemayta; en la audición Radial, en radio San Miguel el año de 1987 con motivo de celebrar un aniversario más del Baratillo.
Foto: familia Olarte Sota.



La permanente actitud de la señora Angélica Sota de Olarte y el sindicato de su dirigencia, responde básicamente al hecho de que el municipio siempre ha priorizado el ingreso a las calles de comerciantes cuyas actividades difieren del Baratillero Tradicional, y que contribuían de manera importante al municipio mediante el pago de licencias. Al ver que las actividades de baratillo no resultan tan rentables y al dar siempre un espectáculo de miseria por las calles casi céntricas, sus actores han sufrido de represión, no sólo del municipio, sino también de los comerciantes que lograban derechos y autoridad sobre el espacio que pagaban por licencias. Como ya se dijo anteriormente, estos al ver los espacios conquistados por el Baratillo para el comercio, se han adueñado sistemáticamente de ellos, marginalizándolos y desplazándolos cada vez más a la periferia. Esta situación es una expresión de la lucha entre la tradición y la modernidad, que nunca encajan en los espacios donde intentan convivir.

El documento de un comunicado de prensa del Sindicato Tomasa Tito Condemayta dirigido a Efraín Paliza Mava, Director del Informativo “El Clarín” de radio Cusco, da cuenta de la agresión sufrida en la defensa de dos ancianas, el Sábado 17 de Septiembre en manos de comerciantes mayoristas asentados en Calle trinitarias.

Esta situación de marginación llega a extremos. El testimonio de una informante líneas atrás habla de un accidente producido en la Av. del ejército cuando el tren atropella a una mujer, de nombre Remigia Quispe, cachivachera que producto de ello pierde las dos extremidades inferiores. Las informantes recuerdan este hecho de la siguiente manera:

“Al hospital le llevamos, todos los compañeros; hemos puesto cuota, hemos ayudado con nuestro apoyo, hemos internado en el hospital, de ahí sanó y después estaba así sentado si no más... justamente estábamos en todas las rieles cuando ni siquiera estaban las carpas. Le han amputado y de allí creo que vivió cinco años”.

Leonarda Soya Negrón 68 años.

“El tren pisó a la doña Remigia, Ayma ahí lo dos pies lo había motilado esa fecha que nos ha arreado, hemos invadido parte de la riel debajo del puente de santiago, todo eso hemos invadido, ahí nos han arreado ahí hemos estado y ya después que ha pasado ese accidente, nos han puesto a la calle pera nos han puesto”.

Engracia Candia 63 años.

En la Actualidad, la organización alcanza otros niveles ya más formales y jurídicos, como la promovida por la Asociación Única Tradicional Sábado Baratillo del Cusco, que ha logrado personería jurídica inscrita en registros públicos. Esta es la heredera directa de la organización forjada en el pasado por Angélica Sota de Olarte y que agrupa a la gran mayoría de “baratilleros cachivacheros”. Esta Asociación cuenta con 850 socios empadronados aproximadamente, tiene una directiva de 12 miembros.

El Fenómeno se repite y en Cusco comienza una nueva época de modernización debido esta vez al terremoto turístico que viene sacudiendo a toda la población, donde el relativo auge económico dinamiza y los lugares que ocupa el Baratillo posibilitando a los dueños la apertura de tiendas en construcciones de más de tres pisos para la venta de cosas nuevas, en esta zona hecha comercial por el Baratillo ¿A dónde se irán? Es más seguro que a las zonas más periféricas. La dicotomía tradición modernidad continúa.

Conclusiones

Esta investigación previa enfatiza en cuatro puntos sus conclusiones.

Primero

El Baratillo como práctica es difícil definirla como mercado o feria, el tipo de intercambios sólo la define como “Sábado de Baratillo” con posibles relaciones de préstamo cultural (estas en proceso de investigación) con Europa y Asia, habida cuenta de que en las sociedades peruanas y particularmente andinas, no se conocen antecedentes de estas actividades.

Segundo

A partir de las descripciones hechas a finales del S. XVIII y mediados del S XX, por intelectuales y viajeros, se reconoce en el Baratillo, una actividad tradicional enraizada profundamente en el ethos de la ciudad que se manifiesta sistemáticamente en la cultura popular cusqueña

Tercero

El masivo crecimiento demográfico en la ciudad del Cusco a causa de las migraciones post terremoto de 1950, repercute (como en otros sectores) en el Baratillo haciendo más efectiva su vigencia, debido al incremento de sus actores y a la recurrente necesidad de estos, que en su gran mayoría eran migrantes.

Cuarto

A partir de 1950 El Baratillo es un espacio donde Tradición y modernidad expresan serías contradicciones y conflictos. Ambos son intolerantes ante la existencia del otro. La organización surge por la existencia de esta contradicción. Si bien es cierto en el proceso el Baratillo dejó de ser una romántica tradición cusqueña, (sin dejar de ser tradición) la incomprensión del fenómeno ha hecho de este, una actividad mucho más marginal y propicia para la delincuencia.

Para finalizar este trabajo, es a penas una introducción a su explicación, de la que se espera pueda dar mayores luces para entender el fenómeno económico urbano/rural del Sábado Baratillo en la Ciudad del Cuzco, intentando quizá buscar una solución a su problemática, evitando que pueda convertirse un espacio delincencial.

Bibliografía

ALTAMIRANO, Teófilo. 1985. **Migrantes campesinos en La ciudad: Aproximaciones teóricas para su estudio**. Edit. PUCP Lima.

AVENDAÑO, Ángel. 1995. **Diccionario enciclopédico del Qosqo**. Edit. Municipalidad del Qosqo.

BLANCO, José María. 1974. **Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú**. Edit. Instituto Riva Agüero PUCP.

CALVO; Rossano. 1992. **Qosqo sociedad e ideología**. Edit. Municipio del Qosqo.

_____. 1999. **La tradición, representación de la Urbe Andina cusqueña en el siglo XX**. Edit Graf y Art. Cusco.

CARREÑO; Ángel. 1987. **Tradiciones Cusqueñas**. Edit. Municipalidad del Qosqo.

_____. “*Orígenes de los nombres de las calles del Cusco, apéndice a las tradiciones del cuzco*”. Revista Universitaria. **Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco** # 53 año 1943. PP 210

DE SOTO; Hernando. 1987. **El Otro sendero**. Edit. La oveja negra Instituto Libertad y Democracia, prologo séptima edición.

ECO; Humberto. 1983. **Como se hace una tesis, técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura**. Edit. Gedisa Barcelona España.

ESCALANTE Carmen y VALDERRAMA Ricardo Gregorio MAMANI Condori. 1977. Edit. Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las Casas” segunda edición.

FLORES OCHOA; Jorge. 2005. **El centro del Universo Andino**. Edit. Municipalidad del Cusco. Edición Español Inglés. Cusco.

HUBINGER, VÁCLAV. 1998. *Antropología y modernidad*. **Revista de la UNESCO, USA**.

LÓPEZ LENCI, Yasmín. 2004. **El Cusco, paqarina moderna: cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1935)**. Edit. Fondo Editorial UNMSM en convenio con CONCYTEC. Lima.

MATOS MAR José; TESTUA José y RENIQUE Luis José. 1988. **Luís E. Valcárcel Memorias** Edit. IEP.

MATOS MAR; José. 1988. **Desborde Popular y Crisis del estado, el nuevo rostro del Perú de 1980**. Edit. CONCYTEC séptima edición. Lima.

PORRAS BARRENECHEA; Raul. **Antología del Cusco**, Reedición Fundación M.J Bustamante de la Fuente.

POLÈSE; Mario. 1998. **Economía Urbana y Regional. Introducción a la Relación entre Territorio y Desarrollo**, Edit. Libro Universitario Regional, Costa Rica.

PLATNER, Stuart. 1991. **Antropología Económica**. Edit. Alianza editores México.

TAMAYO HERRERA; José. 1992. **Historia general del Qosqo**. Edit. Municipalidad de Qosqo.

WINNER; Charles. 1993. **Perú y Bolivia relatos de viaje**. Edit. Instituto Francés de Estudios Andinos en convenio con la UNMSM. Lima.

ZUBIZARRETA; Armando. **La aventura del trabajo Intelectual, como estudiar e investigar**. Edit. Addison wesley iberoamericana

Bibliografía virtual consultada.

www.mesadeconcertacion.org.pe/indicadores.php?localidad

www.pnud.org.pe/n_Publicaciones.asp. 2002. “Aprovechando las Potencialidades” Informe sobre Desarrollo Humano Perú.

Diario el Comercio del Cuzco, 1898 al 1915. Anexos 1 y 2. Archivo Hemerográfico de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.



Baratillo de la Plaza San Francisco



Destrucción cerca al Koricancha. Terremoto 1950



Foto Aérea de los espacios por donde es reubicado el Baratillo después de 1950.

Un Sábado de Baratillo “entre chucherías y cachivaches”

Desfile de los “Baratilleros” en el aniversario del Distrito de Santiago Cusco



Guaraní ¿cautivos?¹: Espacio y auto/representaciones²

Pamela Castañón Pinto³

Resumen

Actualmente, la problemática sobre la esclavitud de familias guaraní en el Chaco boliviano ha cobrado mayor relevancia. Dentro de este contexto, la zona del Alto Parapetí, escenario de mi investigación, ha sido recientemente un foco principal del conflicto relacionado a las “familias guaraní cautivas”. Este término es utilizado desde la década de 1990 por el gobierno, la prensa y distintos estudios para identificar a familias guaraní que viven en propiedades de hacendados en condiciones de esclavos. ¿Existe esclavitud o no? La respuesta a esta pregunta parecería definitiva para resolver el problema. En el presente ensayo, basado sobre mi tesis de licenciatura, me concentro en las propias formas de verse, entenderse y explicarse que las/os guaraní de esta zona construyen sobre sí mismos (auto/representaciones). Mediante este enfoque, me fue posible plantear varias preguntas: ¿cómo los guaraní mantuvieron su forma de vida en las haciendas? ¿qué pasó antes de la lucha de los años 1990? ¿quiénes motivaron sus luchas de liberación actuales?, y sobre todo, ¿cómo se ven a ellos/as mismos/as?..... ¿cautivos, esclavos, o qué? ¿Qué es más fuerte en sus auto/representaciones?

Introducción

Actualmente, la problemática sobre la esclavitud de familias guaraní en el Chaco⁴ boliviano⁵ ha cobrado mayor relevancia. Dentro de este contexto, la zona del Alto Parapetí, escenario de mi investigación, ha sido recientemente un foco principal del conflicto relacionado a las “familias guaraní cautivas”. El Alto Parapetí es una región que abarca 19 lugares —entre comunidades y propiedades— ubicados en la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz en Bolivia, lugares que están organizados en la Capitanía⁶ guaraní Alto Parapetí. Cuando realizaba mi investigación (junio de 2006 a agosto de 2007), los guaraní iniciaban su lucha para hacer aprobar un decreto de liberación; posteriormente, en octubre de 2007, el gobierno aprobó el decreto (D.S. 29292) sobre las familias cautivas y últimamente, desde el mes de marzo de 2008, cuando se intentó empezar el saneamiento de tierras⁷ en esta zona, la Capitanía Alto Parapetí ha estado viviendo intensos conflictos. Los hacendados han reaccionado agresivamente al saneamiento, incluso secuestrando al viceministro de Tierras.

El problema se ha politizado. Los unos han querido demostrar y los otros negar la existencia de la “esclavitud” guaraní. Ambas posiciones persiguen objetivos distintos. Quienes

1 Este ensayo es parte de la investigación para mi Tesis de licenciatura en Antropología: “Yo soy de aquí”: Espacios y auto-representaciones guaraní en el Alto Parapetí.

2 Este ensayo fue escrito para el proyecto EMPODER (del Viceministerio de Justicia) en junio de 2008 bajo el título de “Guaraní ¿cautivos?: construcción de auto/representaciones”. El objetivo era compartir los aspectos positivos de la metodología y el enfoque teórico en la investigación sobre la problemática de “las familias guaraní cautivas” con las cuales este proyecto, entre otros, se desenvuelve. La versión actual, sólo contempla correcciones de forma al mencionado documento.

3 Egresada en 2006 de la Carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia.

4 Por Chaco (Gran Chaco) se entiende a nivel geográfico, una extensa región que abarca partes de Argentina, Bolivia y Paraguay con una pequeña parte de Brasil.

5 El “Chaco boliviano” comprende a las provincias Gran Chaco, y O’Connor en el departamento de Tarija; Hernando Siles y Luis Calvo en Chuquisaca; y Cordillera en Santa Cruz.

6 “La capitanía es una instancia organizativa intermedia entre la comunidad y la APG [Asamblea del Pueblo guaraní]. Está conformada por un conjunto de comunidades que tienen en común la ubicación geográfica, parentesco, tradición cultural, circuitos de comunicación, etc.” (Inturias & Ledesma 2003:7).

7 El saneamiento corresponde a la ley INRA. “El saneamiento es el procedimiento técnico-jurídico transitorio destinado a regularizar y perfeccionar el derecho de propiedad agraria y se ejecuta de oficio a pedido de parte” (<http://www.aguabolivia.org/legisaguas/X/Leyes/INRA.htm>).

quieren demostrar la esclavitud, son personas guaraní que han sufrido abusos y carecen de tierras propias; quienes la niegan, son hacendados y terratenientes que no quieren perder sus tierras.

¿Existe esclavitud o no? La respuesta a esta pregunta parecería definitiva para resolver el problema. En el presente ensayo, basado sobre mi tesis de licenciatura⁸, voy a privilegiar un enfoque cualitativo para intentar entender mejor la problemática de las familias guaraní llamadas “cautivas”. Mediante este enfoque, me fue posible plantear varias preguntas: ¿cómo los guaraní mantuvieron su forma de vida en las haciendas? ¿qué pasó antes de la lucha de los años 1990? ¿quiénes motivaron sus luchas de liberación actuales?, y sobre todo, ¿cómo se ven a ellos/as mismos/as?..... ¿cautivos, esclavos, o qué? ¿Qué es más fuerte en sus auto/representaciones?

Empezaré por contextualizar la problemática: la relación histórica entre guaraní y haciendas, y el origen del uso de la denominación “cautivos”. Luego aclararé a qué me refiero con paradigma interpretativo de la realidad, la metodología cualitativa y el trabajo de las Auto/representaciones. Finalmente, expondré algunos de los hallazgos más relevantes de la investigación realizada, que aportan a una comprensión más profunda de elementos fuertemente valorados por las personas guaraní del Alto Parapetí con quienes interactué⁹. Finalmente, concluiré el ensayo puntualizando aquellos aspectos que considero más importantes en el acercamiento y comprensión del tema.

Guaraní en el Alto Parapetí

El Alto Parapetí¹⁰ es una región guaraní que se conoce desde el gobierno y la prensa como “cautiva” debido a la existencia de haciendas donde los guaraní viven sin tierra propia y donde se denuncia sobre todo una situación de cautiverio y esclavitud laboral (Bolivia 2005, DS2005). Sin embargo, los hoy denominados “guaraní cautivos”, no siempre lo fueron. Esta identificación surge en la década de 1990, momento de reformas políticas en Bolivia que coincidieron con el aniversario en 1992 de los 100 años de la última batalla entre guaraní y criollos.

El grupo que hoy se autodenomina guaraní¹¹ se conoció en la historia como chiriguano¹², nombre que expresaría el mestizaje entre los tupi-guaraní que desde Brasil y/o Paraguay llegaron a la zona de la Cordillera y los grupos locales que la habitaban, de lengua arawak, chané en específico (Combès & Saignes 1994). Al contrario de tratarse de chiriguano-esclavos, los estudiosos de esta cultura siempre los describieron como un grupo poseedor de un gran “ethos guerrero” (Saignes 1990, “etnocentrismo”, Calzavarini 1980, Melià 1980). En tiempos tempranos de su presencia en la cordillera chiriguana, incluso esclavizaron a los chané en el siglo XVI, y luego y permanentemente sostuvieron muchísimas batallas con todos quienes se disputaban su espacio cordillerano (Calzavarini 1980), españoles, luego

8 El título de la Tesis es “Yo soy de aquí: Espacios y Auto/representaciones guaraní en el Alto Parapetí”. Actualmente (1/07/08), el borrador de Tesis está siendo leído por el tribunal, es decir, aún no ha sido defendida.

9 Realicé el trabajo de campo durante cuatro ciclos de viajes a la región entre junio del 2006 y agosto 2007. Concretamente investigué en las “propiedades” de Itacuati y La Colorada; en las “comunidades” de Kapirenda, Tayirenda, Timboirenda y Mandiyuti, y, por último, en los barrios guaraní de Nembute en Cuevo y Puente Viejo en Camiri. Los lugares en los que realicé el trabajo de campo han sido elegidos, en primer lugar, por las posibilidades de acceso y retorno a los mismos. Tanto la Cruz Roja Suiza como la Capitanía Alto Parapetí, me han ofrecido la posibilidad de acompañarlos -o al menos aprovechar las entradas a comunidades y/o propiedades- en sus viajes a la región.

10 Esta región comprende 19 lugares entre propiedades y comunidades ubicadas en dos municipios diferentes: Cuevo y Lagunillas. Estos lugares están organizados y concentrados en la Capitanía Alto Parapetí, que es la forma de organización tradicional guaraní. Referida Capitanía se conformó recientemente en dos momentos: el primero en 1996 y el segundo en 2000.

11 “Guaraní” es un término que, a más de designar a un grupo preciso de personas, indica una pertenencia lingüística. Son cinco los grupos étnicos guaraní-hablantes en Bolivia: los yuki, que viven en la provincia Carrasco del Departamento de Cochabamba; los sirionó, en la provincia Guarayos de Santa Cruz y la Provincia Cercado del Beni; los guarayos, en la provincia del mismo nombre en Santa Cruz; los tapiete, en la provincia Gran Chaco de Tarija; y los chiriguano que hoy se llaman “guaraní” (Combès, 2005:19).

12 “Se distinguen tradicionalmente tres subgrupos entre los chiriguano de Bolivia. (...) Un primer grupo es el de los *ava* (“hombres”, en guaraní), (...) Un segundo núcleo, más reducido en número es de los *simbas* antaño llamados *tembeta* (...) El tercer grupo, finalmente es el de los *isoseños*, localizados en el bajo Parapetí en la provincia Cordillera” (Combès, 2005:20).

criollos, misioneros, comerciantes, mestizos y hacendados (Pifarré 1989). Este espacio fue realmente conquistado por los *karai*¹³ durante el siglo XIX, con el establecimiento de pueblos, haciendas y misiones. La derrota guaraní en la batalla de Kuruyuki en 1892 sella el “Ocaso” al que se refiere Calzavarini en 1980. Es importante situar, en este contexto de resistencia, a las propiedades y comunidades que están actualmente organizadas en la Capitanía Alto Parapetí¹⁴, hoy “cautiva”, pero identificada antaño como una de las regiones más belicosas del territorio guaraní - zona de la “Cordillera central”¹⁵ (Pifarré 1989).

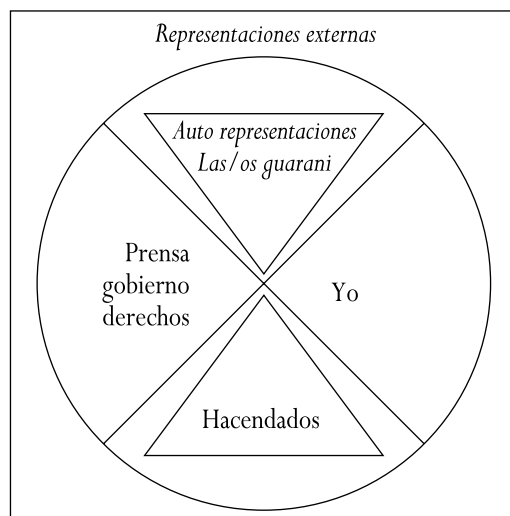
Frente a este proceso histórico, mi interés ha sido investigar sobre cómo los/as mismos/as guaraní se ven a sí mismos/as (auto-representaciones) —en vez de aceptar sin mayores preguntas el calificativo de “cautivo” o 2 esclavo” impuesto desde afuera.

Epistemología y metodología empleadas en la investigación: La construcción de las representaciones de la realidad

Siendo mi interés conocer qué dicen los/as guaraní de sí mismos, la base epistemológica de la investigación que realicé durante el 2006–2007 en el Alto Parapetí, ha sido el enfoque del paradigma¹⁶ interpretativo de la realidad. Desde dicha posición se parte de que no existe una sola realidad única y verdadera ni que sea externamente impuesta a los individuos, sino más bien, que ésta es construida por múltiples *significados* a partir de las personas. A esta construcción de la realidad se la identifica como representación de la realidad (Potter 1998). En este proceso de construcción, intervienen muchos elementos de significación, de los cuales he trabajado, sobre todo, con el lenguaje verbal y aunque en menor profundidad, el lenguaje visual, Potter señala al respecto del lenguaje constructor:

primero es la idea de que las descripciones y los relatos construyen el mundo, o por lo menos versiones del mundo. El segundo es la idea de que estos mismos relatos y descripciones están contruidos. (Potter, 1998:130).

Cuadro 1. Representaciones externas y auto-representaciones



Fuente: Elaboración Propia.

(Original: cuadro 2, en capítulo II. en la Tesis)

13 *Karai* se dice en guaraní a personas “blancas” o mestizas.

14 Hay en total, 23 zonas/ capitanías guaraní que conforman la APG. Ver cuadro en Inturias & Ledesma 2003: 8-9.

15 Pifarré distingue cuatro áreas en la cordillera chiriguana: al norte, el sector del Guapay. Un poco más al sur las comunidades de la parte de Charagua y Parapetí. Entre la quebrada de Cuevo, o de Mandiyuti y el río Pilcomayo, el sector de la Cordillera central, donde estaban los pueblos de Guacaya, Cuevo, Ingre, etc. Al sur del Pilcomayo, hasta la parte del río Bermejo, se hallaban las comunidades del sector de Chiquiaca (Pifarré 1989:38).

16 Un paradigma se refiere a la manera de entender la realidad, de lo que dependerá la manera de concebir la investigación. Tenemos que aclarar lo que entendemos por la naturaleza del objeto de investigación, y de qué manera pretendemos acercarnos a él. Para Guba y Lincoln, estas nociones forman los componentes de un paradigma: la cuestión ontológica, epistemológica y metodológica (1994, citados en Castro 1996:56-60).

truyendo o cambiando, postula a la vez la necesidad de tomar en cuenta quién describe, qué, para qué, para quién y por qué. Esto me ha servido al momento de reconocer que no es lo mismo lo que dicen los Derechos Humanos por un lado, y, por otro lado, lo que se dice al interior del Alto Parapetí, donde también hay muchas diferencias cuando quien hace una descripción es una mujer guaraní anciana de una “propiedad” o “comunidad”, o un “*karai*”, o un “propietario” o un dirigente. Incluso al interior de estos grupos existen diferentes representaciones de los “mundos”, y lo interesante es ver con qué elementos se construye cada una de ellas.

Así he considerado importante analizar por un lado las representaciones externas a los guaraní “construcciones cautivas” y, por otro lado, las propias construcciones a partir de propias denominaciones, relatos e imágenes.

Acorde con estas bases, he empleado la metodología cualitativa, que focaliza la atención en la cotidianidad, buscando acceder a cómo los individuos explican y problematizan la misma (Pérez Serrano). Dentro de esta metodología trabajé, por una parte, con la etnografía que es un método que implica la convivencia con las personas, y registros de observaciones, charlas, entrevistas, etc. En todo el proceso de investigación, he procedido respetando siempre las decisiones de las propias personas sobre ser o no entrevistadas, anotar las charlas, escribir sobre las mismas, así he procedido evidenciando y abriendo a modificación mi agenda de investigación. Estas cuestiones se enmarcan dentro de las discusiones éticas abordadas por Rance y Salinas (2001). Por otra parte, una vez sistematizada la información, he procedido a la construcción de categorías empíricas de análisis, a partir de la teoría fundamentada (Strauss 1987), que significa contrastación y validación constante de los datos empíricos y su triangulación (Hammersley & Atkinson 2001) con referencias de toda clase, bibliográficas, experienciales del investigador, etc.

Bien, cuando me refiero al trabajo de las representaciones, hay dos elementos importantes a destacar. El primero corresponde al aspecto práctico de las mismas. Al leer “cautivos contruidos” quiero aclarar que no me refiero a cautivos inventados, o que simplemente la libertad es interna o una idea; sino más bien, lo importante es contemplar que las representaciones no sólo son ideas “internas” que flotan sino desde ya una forma de actuar, de hacer. El segundo aspecto se refiere a que las Representaciones contienen espacios de creación, lo que quiere decir que hay espacios para cambiar la realidad¹⁷. Así, seguidamente voy a analizar los elementos con los cuales se ha construido la visión de cautivo para pasar a hablar luego de elementos importantes en las auto-representaciones. Para el trabajo de las últimas, es importante el trabajo de la Identidad, comprendida como la organización que el sujeto realiza de sus representaciones del mundo de sí mismo (Peña y Gonzáles 2001: 347, 348).

Finalmente, ha sido fundamental investigar reflexivamente, es decir, con la conciencia de la presencia de la investigadora en la construcción del conocimiento, lo que lleva a desmentir la “objetividad” en la investigación. Al ser consciente de la subjetividad, es posible y necesario evidenciarla, como señala Stanley (1996:5) dar cuenta del proceso de construcción del conocimiento; lo que permitirá trabajarla cuidadosamente separándola de los datos textuales, tal cuales y mis percepciones. Por esto, es necesario aclarar que el análisis que presento responde a mi *interpretación*¹⁸, surgida de la construcción conjunta del conocimiento entre las personas guaraní y yo como investigadora. Esto también es útil al momento de analizar cualquier investigación, donde es necesario tener en cuenta siempre

17 Por ejemplo, ya mencioné que quienes hoy se autodenominan guaraní, antes eran conocidos como chiriguano. Ellos cambiaron la manera de autodenominarse significando una nueva fuerza, el inicio de una nueva historia.

18 Sobre esto, comparto lo que sostiene Stanley cuando se refiere a una opción de representación de la realidad en la que “se niega que sea posible representar (...) de manera uno a uno [la realidad]” (1996:2), lo que sería equivalente a tratar de retratar las representaciones de otros “tal cual”, lo que no creo posible. Por lo tanto, parto de la toma de conciencia de que en todo momento intervengo en la representación que presento sobre las auto-representaciones guaraní - desde que estoy presente como investigadora y elijo ciertas frases y no otras para redactar la Tesis o este ensayo, por ejemplo.

desde dónde se escribe, ya que cada quien que hable del tema, tiene una bagaje de juicios de valor¹⁹ y lecturas de la realidad para entenderla, describirla, analizarla y comunicarla.

Representaciones externas: construcciones cautivas

Lo importante en la definición de “cautivas”, es ver cómo está construida. Ya mencioné que surgió en los años 1990; pasaré a hacer un análisis de su definición, desde el gobierno, la prensa y algunos registros fotográficos. El decreto supremo de 2005 reza:

ARTÍCULO 2.- (DEFINICIÓN DE FAMILIA CAUTIVA Y/O EMPATRONADA). Son familias y comunidades *guaraníes* empatronadas y/o cautivas, aquellas que trabajan por cuenta ajena, en condición de subordinación y dependencia, en labores propias de la actividad agropecuaria y que son retribuidas en especie, dinero, mixto y en otros casos en los que no se establece retribución alguna, ubicadas al interior de propiedades privadas individuales en espacios histórica y ancestralmente ocupados por ellas en las provincias Cordillera, Luis Calvo, Hernando Siles, O'Connor y Gran Chaco de los Departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija, y que no tienen tierra en propiedad. (Decreto Supremo N° 28159z, Carlos D. Mesa Gisbert, Presidente Constitucional De La República, 2005²⁰)

Como se puede leer en la anterior definición, la noción de cautiva se va construyendo a partir de nociones de empatronamiento y esclavitud; se trata de una definición primero laboral, y aunque se menciona que las personas poseen tierra propia, este aspecto ocupa un segundo lugar. También entran en juego las nociones de Servidumbre y Semiesclavitud (en el sistema de servidumbre y empatronamiento) trabajados en la Resolución Defensorial N°RD/SCR/00002/2005/DH (Bolivia 2005: 95-97). Las mismas son explicadas en cuanto el sometimiento a la voluntad, pérdida de la libertad, sobre-explotación de la fuerza de trabajo familiar, endeudamientos y compensaciones en especie que no cubren el esfuerzo desarrollado.

Es importante ser conscientes de que ésta es una construcción occidental y desde una visión *universal* de los derechos humanos. Desde las mismas, los criterios para hablar de esclavitud se focalizan en el trabajo no remunerado, los abusos y el maltrato recibido por parte de los hacendados. Por ejemplo, en cuanto al tema de los endeudamientos, ha sido un tema que se trató de solucionar en Chuquisaca mediante la retribución en dinero, pero que no han resuelto el problema de la Tierra (Bolivia 2005).

Desde mi visión, esta *construcción “cautiva”* tiene dos aspectos complicados. Por una parte, ha sido construida recuperando testimonios de mencionados abusos, incluso entendiendo los objetivos prácticos de denuncia de esta injusta situación: considero que han sido trabajos dirigidos. Por otra parte, lo peligroso para mí es el posible nacimiento de una imagen victimizante de los propios guaraní.

“Chiriguano atrapados por décadas en propiedades (...) En su calidad de peones” (Healy, 1983 :46), en Huacareta todavía existen ‘150 familias cautivas’ al servicio de hacendados que los explotan y los mantienen de hecho como esclavos”.

Centrando el análisis en el sentido práctico de las representaciones, podemos entender que esta representación “cautiva”, occidental, aporta a la lucha para revertir esta situación; sin embargo, es necesario llamar la atención sobre estas prácticas “sensibilizatorias”. Por

19 En este objetivo de evidenciar la subjetividad, es que en la tesis he trabajado la parte de auto-ubicación siguiendo a Rance y Salinas en la Introducción. Para este ensayo será suficiente decir que desde una posición personal, siempre he admirado a las personas que son felices a pesar de las condiciones difíciles de la vida, y que siempre salen adelante. En este sentido, la elección de paradigma tiene que ver con una forma personal de entender el mundo, y también con la inquietud de conocer cómo los guaraní ven su mundo a sí mismos y sus situaciones.

20 <http://d4449939.h74.hostingdealtura.com/documentos/44%20-%2028159-Régimen%20Laboral%20Guaraníes.doc>

ejemplo, el registro fotográfico del diagnóstico sobre Chuquisaca (Bolivia 2005) muestra bajo el título de “condiciones materiales”, fotos del maíz en la fogata, casas de tabique. Al respecto, es necesario ser concientes de lo que Barthes (1996) llama la denotación y connotación:

En definitiva, todas esas artes “imitativas” [fotografía, dibujo, pintura, cine, teatro], conllevan dos mensajes: un mensaje *denotado*, que es el propio *analogon*, y un mensaje *connotado*, que es, en cierta manera, el modo en que la sociedad ofrece al lector su opinión sobre aquél. (Barthes 1986:13)

La denotación es lo que se muestra como análogo de la realidad en una fotografía, pero el sentido se encuentra en el proceso de connotación que responde a la cultura. Así, no es evidente que una foto de maíz cocinándose a la leña y una *casa de tabique* (casa de barro y palitos) sean sinónimos de “pobreza”, que es cómo yo he interpretado las fotos de mencionado registro. Lo que es importante al respecto, es por un lado estar siempre alertas a analizar los objetivos de quien comunica, y sobre esto, en este caso específico de estas prácticas sensibilizatorias, deseo llamar la atención sobre las formas de lucha; cómo es que no se busca revertir esta situación con una denuncia menos amarillista, es decir que victimice a las personas con parámetros occidentales sobre cómo el Estado y población en general necesitan ver a las personas como víctimas para recién empezar a considerar sus legítimas demandas.

Por otro lado, siguiendo el análisis de la característica práctica de las representaciones, decir “hay o no hay esclavos” no es inocente, porque estas representaciones conducen a acciones. En el caso de los hacendados, quieren probar que no hay esclavos, porque son pagados y no “pertenecen” a un dueño, (siguiendo el concepto que Jabin se prestaba de Alain Testart sobre considerar a alguien esclavo por pertenecer a un amo); lo que les llevaría a conservar sus tierras con sólo demostrar que se las trabaja, como requiere el INRA. Frente a esto, considero necesario contar con más elementos que el sólo probar o no que hay esclavitud y que la tierra es productiva, y más bien a lo mejor entender la libertad en términos propios y hacerla respetar.

Motivada por estas reflexiones, y además con la inquietud de saber cómo se originó la lucha y el concepto “cautivos”, es que me interesó acercarme a las propias construcciones de los guaraní. Quise ver si ellos se llaman “cautivos”, y cómo iniciaron su lucha; de lo contrario buscaría conocer con qué palabras se nombran y cómo se construyen. Esto se tornaba imprescindible ya que las descripciones, además de ser creadas por mundos, son creaciones de mundos (Potter 1998, De la Torre 1986), y más aún para los guaraní, donde se considera míticamente al lenguaje y a la palabra como el origen de todo (Metráux 1930:188-189, en Penner 1998:41²¹), y además elemento fundamental para su identidad²² (Penner 1998:41). Para indagar sobre este tema, es que cuidé al inicio de no introducir ningún tema ni denominación —cautivos por ejemplo— y traté de sólo escuchar²³ de qué se hablaba, en qué circunstancias, etc. En esta fase *exploratoria* de “escucha”, al analizar el material de campo, se impuso el tema repetitivo del Espacio en las auto-representaciones.

21 “En la cosmovisión guaraní el proceso ontogenético se inicia con el lenguaje humano. La palabra, preexistente a todas las cosas en el universo, es la que funda la historia del origen de la vida” (Penner 1998:41).

22 “la identidad humana se explica desde la noción muy particular que poseen los guaraní del alma. El alma es sinónimo de la palabra y esta es, a su vez el alma; en consecuencia la palabra-alma es origen y esencia del ser humano (...). La Palabra divina o “palabra-alma” es llamada *ñee*, que en su uso cotidiano se traduce como lenguaje, decir, palabra, nombre” (Penner 1998:52).

23 Aunque en la intención de escuchar a profundidad fue legítima, el no hablar guaraní me significó problemas; he logrado superar en gran medida esta dificultad trabajando con personas que hablan en castellano, con traducciones en el momento, y también familiarizándome con la lengua.

Auto-representaciones guaraní: espacio y parentesco

Habiéndome acercado a las construcciones externas de “cautivas”, pasaré a referirme a algunos temas relevantes de mi investigación sobre las Auto/representaciones guaraní. Ya había dicho que con representaciones me refiero a la construcción de la realidad y al hablar de Auto/ representaciones, me refiero a las visiones sobre sí mismos. Para esto es importante aclarar dos aspectos. El primero es que he trabajado la identidad, como la organización de representaciones a partir del análisis verbal y visual. El segundo aspecto corresponde al resultado de investigar a partir una fase de simple escucha, tratando de no introducir ningún tema. Sólo luego de la misma elegí profundizar el tema del Espacio.

Fue fundamental durante mi trabajo de campo con personas guaraní, la presencia del Espacio en todo tema de conversación: de dónde son, dónde están sus hijos, dónde se cocina así y dónde asá, dónde fueron, etc. Así es que me interesó profundizar cómo personas para quienes es tan importante el espacio viven en tierras no propias..... “esclavizados”, “atrapados”.... Teóricamente hay muchas posiciones sobre lo que es el Espacio y por mi parte, he considerado importante el siguiente entendimiento desde la antropología del espacio: el espacio como concepto abstracto, denotando espacio físico que sólo con los significados se irá construyendo y volviendo lugar (Tilley 2001, Wright 1998). La diferencia con el territorio, es que el territorio se lo entiende como una porción de tierra de propiedad de cierto grupo, y el espacio es algo más amplio, así me concentré en investigar el proceso de “llenado”, de significarlo.

Una primera cosa llamativa fue saber cómo llaman a los lugares donde viven: “propiedades” a los lugares donde hay hacienda y “comunidades” a aquellos donde tienen tierra propia. Es importante notar que los criterios para hablar de comunidades cautivas, desde la Capitanía, se edifican sobre la tenencia de la tierra como primer elemento, a diferencia de la definición oficial de la familia cautiva.

Concentré el análisis de la información para la tesis, en tres representaciones centrales: “El dueño del Portón”, “Yo soy de Aquí” y “El guarda de los mojones”. Cada una contempla la relación entre la construcción de las representaciones del espacio y de sí mismos como ida y vuelta. Para este ensayo me referiré a las primeras dos representaciones señaladas.

Espacio-familia: núcleo espacio vida

Habiendo identificado la importancia que el espacio tenía para los y las guaraní con quienes interactué (sea al hablar directa o indirectamente del mismo todo el tiempo como un elemento siempre presente como al caracterizar una comunidad como “cautiva” en función a la tenencia de la tierra) resulta importante hablar de los elementos con que construyen su espacio, porque estos elementos serán empleados para significar y actuar sobre sus propias vidas y en relación con otros, por ejemplo frente a los patrones. En este camino, las características más importantes que he llegado a identificar al construir el espacio guaraní han sido: la familia, una red de *gente bulla* como la llamé para referirme a cómo les gusta visitarse entre ellos, lo que quiere decir, relacionarse con varios otros lugares también; las fronteras; y las marcas de memoria-espacio.

Partiendo del lugar fundamental del espacio en las auto/representaciones guaraní, era imposible no preguntarse cómo construían la representación de su espacio en el caso de las “propiedades”, es decir las tierras “que tienen dueño”. En este camino de indagación, sintetizaré mi interpretación sobre dos aspectos: la vivencia de las propiedades desde dos generaciones distintas, “antiguos y adultos”, y las acciones prácticas frente a las mismas representaciones.

Co-creación del espacio propiedad

En la representación de “dueño del portón”, he analizado cómo los guaraní de las propiedades que pude conocer construyen su espacio (en Itacuatía y La Colorada principalmente, aunque he hablado con más personas de otros lugares). He encontrado que hay una diferencia en las representaciones casi-colectivas entre las generaciones de quienes los guaraní llaman “antiguos” (personas mayores de 60 años), y adultos y jóvenes. Los espacios más fuertes de representación fueron, para los “antiguos”, la casa de hacienda, mientras que para los adultos son ahora los portones y, para los jóvenes, la escuela. Estas diferencias radican en la vivencia de sus cotidianidades.

Para profundizar en este análisis, sirve de mucho el concepto de “espacio como precondición” (Oslender 2002), que se refiere al espacio no sólo como un contexto en el que las cosas suceden, sino como el propiciador para que cosas pasen de ciertas maneras. En este sentido, no podría decir que los guaraní construyan su realidad de sus sólo inventos, sino más bien había que tomar en cuenta que con quienes interactué habían nacido cuando ya existía una casa de hacienda, y esto determinaría y aportaría a configurar ciertos elementos para las cotidianidades. Me voy a referir brevemente a ejemplificar algunos recuerdos de antiguos, de mujeres y finalmente de adultos.

Entre los recuerdos que me narraron las personas antiguas, encontré la coincidencia en hablarme del trabajo —*iparawiki* en guaraní—, este que ocupaba todos sus días y noches, como me contaba Reinerio:

DR²⁴: ¿ya está? (lista para grabar)

PC: sí

DR: vamo a comenzá con la (actividá?, o “de la antigüedad” no escucho...). Yo así, cuando estaba sano yo, trabajaba, trabajaba fuerte niña *hasta las 5, 6 de la tarde, al otro día igual, tenía que trabajar. En la mañana* era leña y recibir coca... *aclarando el día*, y fuimos a montar una huella, trabajábamos con yunta, amarrando toro, sea lo que sea, desde los 8 años, novillo, ve, así es que me ha enfermado fuerte, me ha tironeado arto.. me ha dado trabajo, lo amansó, hasta que amanse bien, ya estoy trabajando tranquilo. Al otro año, lo botan a ese buey.. otro tengo que agarrar, amansar de vuelta, *entonces yo estaba pues delantero...* entonces no, no fallaba a trabajar yo, *éramos harto y de ahí, pero ahora yo me he quedado uniiiiito pobre, se han ido y se han muerto*. Mi hermano también era así, trabajábamos con él, se ha muerto ya también.. (las cursivas son mías).

Además de Reinerio, otras personas también hicieron hincapié en el tiempo al contar su vida, por este énfasis, me preocupé de ver cómo representaban este tiempo y me sorprendí al ver que estaba construido con narraciones sobre sus etapas de crecimiento, y nuevamente con la familia. Por ejemplo, esto fue más presente en el caso de las mujeres quienes, cuando describían el tiempo cotidiano, se quejaban por cómo habían visto su maternidad dentro de la hacienda, cómo luego del parto eran obligadas a trabajar inmediatamente y cómo chicoteaban a sus esposos si se quedaban a acompañarlas. Se quejaban de que tenían que dejar a sus hijitos “botados” al ir a trabajar, y muchas cosas más. Por otro lado, en La Colorada, me hablaron de la comida, recordaban con indignación cómo algún patrón esperaba que la carne se pudra para recién darles a las y los guaraní.

Con estos ejemplos, he llegado a entender cómo, por un lado, la hacienda, espacio precondicionado, delinea ciertas posibilidades de movimiento, pero, por otro lado, existe también la construcción personal, y así esta cotidianidad de trabajo no significa sólo trabajo. Para quienes conocí, el tiempo era importante, y la familia, es decir elementos que dentro

24 PCP: entrevista grabada con autorización (MD 2/010). Duración total 16 min.). Miércoles 14 de junio, 4pm (más o menos). Lugar: Villa Mercedes. DR: don Reinerio.

de las descripciones de la “cultura guaraní”, se han destacado siempre —así considero que hablar con indignación de la comida responde a sus propias valoraciones donde *invitar* lo que se tiene es siempre importante. A lo que quiero llegar es a ver cómo uno significa su espacio con elementos que no son los aparentes, y es necesario comprender estas valoraciones de importancia profunda.

En el caso de la representación de los adultos, han sido los portones los elementos caracterizadores de las propiedades. Los mismos están relacionados con los reclamos sobre las dificultades de trabajar para sí mismos, con las quejas sobre los patrones que ponen veneno alrededor de los alambrados de sus grandes potreros, para que los animales no *estropeen* sus sembradíos, o impidiéndoles tener animales grandes. En fin, sobre todo, un imagen que contiene todo un espacio “lindo para trabajar, pero que esté cerrado” para ellos mismos.

C²⁵:*banda* del Río Parapetí, municipio Lagunillas. *La banda* que vivimos nosotros no hay hacienda, no hay no ve?, es una parte territorio *guaraní*, ya. Nosotros vivimos en un conjunto, así, vivimos nosotros....bueno a este lado nosotros le decimos hacienda Buena Vista, así es, la *banda* del municipio Cuevo ya queda como comunario, así yo le entiendo

M: ¿y qué hay en el lado de ustedes?

C: ahí nomás vivimos nosotros, casas...comunarios.. (silencio)

PC: ¿y qué lugares son más importantes ahí para todos ustedes del lado donde están guaraní?

C: ¿hay el lugar?...el lugar está plano...como para producir maíz, *cumanda* (poroto)...pero nosotros no lo tenemos eso, cerrado, está alquilado, bueno esa es una parte que molesta a nosotros, ya?, pero parte lindo es un terreno plano, para vivir, y tener casa, cazar ir al monte (*yana*) a distraerse, a traerse algo cosa...bichitos, tatu... (etc) algunos va con perro para agarrar urina, eso es cultura de uno.

Muchas personas frente a las incomodidades de vivir en una propiedad se han quejado al patrón, y han sido *invitadas* a irse, o como otros lo han expresado, *el patrón los ha botado*. En este sentido, el diagnóstico realizado en 2007 ha encarado el tema de migraciones sólo como resultado de estas *decisiones involuntarias*. Por mi parte, como ya mencioné al referirme a los elementos importantes en la construcción del espacio guaraní, el desplazarse para visitar a familiares, y más aún, para ir a conformar familias (por lo general, se puede notar un sistema de uxorilocalidad, lo que quiere decir que el hombre se desplace y se quede a vivir donde la mujer al formar pareja) también significaba desplazarse por gusto.

Así, he investigado casos de desplazamientos por gusto y también los motivados por el patrón. Correspondiendo a este último tipo, pude hablar con personas de Puente Viejo, Numbuite y Kapirenda, lugares que hoy son *comunidades libres*, pero formadas a raíz de un desplazamiento desde *propiedades*. Para este ensayo, hablaré un poco del caso de Numbuite. Este es hoy un pequeño barrio guaraní localizado en el pueblo de Cuevo, está básicamente conformado por mujeres guaraní solas —sin hombres—, madres solteras, viudas o divorciadas. Muchas de ellas, en realidad la mayoría, se fueron de las haciendas en busca de un lugar donde poder mantener por sí mismas a sus hijos. Aquí hay dos aspectos importantes. Por un lado, se puede interpretar de las explicaciones de las mujeres, la importancia de la familia nuevamente relacionada al espacio, y también se puede ver que este espacio significará siempre una posibilidad de vida, a lo que llamé espacio-vida. Estas mujeres sin marido optan por acciones frente al espacio para buscar opciones de vida para sus hijos/as. Por

25 Entrevista grabada con autorización. C: Cornelio Jarrillo, encargado de Ecuación de Itacuatá. M: un compañero de viaje. Abril 2007, oficina de la capitanía Alto Parapetí, Camiri.

otro lado, incluso las que fueron expulsadas de las haciendas explican que se fueron por sus hijos. Quiero insistir en que las explicaciones sobre las acciones frente a sus situaciones, se asientan en el espacio, que a la vez es significado de familia.

Así, de esta manera, considero que es necesario notar que las representaciones, son una co-creación entre lo que ya se conoce del mundo y cómo se lo significa a partir de las propias valoraciones. La hacienda por ejemplo, significa miedo para los antiguos, pero también *su* lugar; ahora para los adultos, si bien significa un *portón* siendo imitante, también es una la posibilidad de dinero, en especial para los hombres, así que también pasa a ser una pre-condición para la construcción de género y concebirse mujer.

Espacios de resistencia

No es extraño preguntarnos qué sucedió con los guerreros temidos chiriguano, desde la derrota en Kuruyuki en 1892, hasta la década de 1990, cuando se empieza a hablar de las familias guaraní cautivas. Es en este sentido que voy a puntualizar algunos aspectos sobre las formas de lucha de los guaraní a las que me pude acercar.

Formas de lucha declaradas: la organización en Capitanía

En la década de 1990 se empieza a hablar de los guaraní cautivos, y esta época correspondió a variadas reformas en el país, entre ellas la declaración de Bolivia pluriétnica. En 1992, se inició la campaña de alfabetización y en la propiedad Itacuatía en el Alto Parapetí, recordaron mucho al padre Ivan Nasini de la ONG “Teko guaraní”, a quien identifican con el inicio del “despertar”. Las y los guaraní de Itacuatía recuerdan que este padre les hacía reflexionar sobre su situación con respecto a la Tierra. Por otra parte, nada institucional, en las representaciones es fuerte el recuerdo de Marcelino (*Mburuvicha*²⁶ del Alto Parapetí desde 1996 hasta 2006), quien recorría *a pie* todos los lugares incitando a organizarse²⁷.

¿Una lucha impulsada por otros? En una etapa de mi análisis, consideré poco valedera la lucha que no se hubiera formado en los guaraní mismos..... luego entendí que no era así. Fue una reflexión previa superficial, pero necesaria para llegar a darme cuenta de otras formas de lucha aunque no activas, que retomaré a continuación. Fue interesante prestar atención a que esta manera guaraní de luchar con los instrumentos que el Estado les brinda, tenía que ver con las características que Combès (1992) rescataba al referirse a una doble cara de las estrategias de lucha pasiva (a lo que también se refiere Pifarré 1989, al caracterizar toda la historia chiriguana). Esta actitud de adueñarse de herramientas *karai* para su propia lucha, hacen retomar la discusión sobre la identidad chiriguana; sobre si, como Saignes afirma los chiriguano habrían perdido su identidad relacionada a su “ethos guerrero”, o como Combès señalaría, es otra forma de luchar. Considero más bien, que de acuerdo a la segunda posición se pueden entender las acciones de los guaraní, pudiendo siempre tener el puente con el Estado para lograr sus objetivos, por ejemplo, la alfabetización asumida como “guerra con papeles y lápices” (Chumiray 1992), las leyes que defienden a los indígenas, y finalmente la búsqueda y logro del DS. 29292 de octubre del 2007, autorizando el saneamiento de sus tierras.



Fotografía: Luis Vera, Septiembre 2006

26 *Mburuvicha* en guaraní, significa Capitán grande, que es la autoridad mayor en las comunidades guaraní.

27 La Capitanía Alto Parapetí se conformó como tal en 1996, reuniendo a las zonas del municipio de lagunillas y algunos lugares en Cuevo, posteriormente se anexaron más lugares en 2000.

Formas de lucha “pasivas”: “Yo soy de aquí”

Así, preguntándome por ese semi-abismo existente entre la derrota guaraní en Kuru-yuki en 1892, y 1992, me interesaba saber si en ese centenario las personas “antiguas” no habrían hecho nada a pesar de las molestias, abusos y miedo que produce vivir en propiedad. Así, me sorprendió el caso de que las personas “antiguas” de la propiedad La Colorada, hayan sido quienes no quisieran irse a conformar una *comunidad*: Kapirenda, en 2002. Me preguntaba: ¿por qué los guaraní no escaparon de las mismas²⁸? ¿Fue el miedo? ¿Fue como afirma Guerrero?:

Los patrones fueron capaces hasta de borrar la autovaloración cultural de los indígenas guaraníes, introduciendo en su subconsciente, conceptos subvalorativos de sí mismos como flojos, viciosos (alcohólicos, coqueadores), incapaces de sobrevivir sin patrón” (2001:76) y que “Lo más trágico es que los propios guaraníes lo creen” (Ibíd..)

Considero que sería trágico que las y los guaraní creyeran algo así de sí mismos. Al indagar sobre este aspecto, llegue a ver que, si bien la hacienda pasa a ser también una territorialización del miedo (Segura 2006), existen otras razones por las que las personas no se fueron de sus lugares. Por ejemplo, en el caso de La Colorada –Kapirenda, fueron los adultos quienes se fueron a conformar Kapirenda y ven a los “antiguos” que se quedaron en La Colorada como aquellos que no se van porque se han “*acostumbrado a su pago*” y que no quieren salir de ahí. Cuando fui a La Colorada, me pareció muy fuerte que una antigua me diga que no se fueron porque: “*yo soy de aquí, así somos nosotros, aquí criamos, enterramos a nuestros padres*” (Isabel Perosio, La Colorada²⁹).

Esta representación, que conglomeraba tanto ideas como actitudes muy profundas, fue, a mi parecer, la representación más paradójica. Si para los guaraní es tan importante el espacio, y este tiene dueño, ¿ellos pasarían también a ser parte del mismo, a tener dueño??? No, los significados fueron más polémicos. Las y los antiguos consideran a los *karai*, más que dueños, como *adueñados*, o sea, no legítimos. Por lo que se ven como las verdaderas personas que tienen derecho a estas tierras. Para decir esto, se fundamentan en la existencia de *ñambuis*, que son tinajas donde antiguamente enterraban a sus muertos debajo de sus propias casas (la foto de Luis Vera, es un ñambui en proceso de excavación). Esta es una representación muy fuerte, que si bien desde la dirigencia se maneja como “evidencia de su territorio”, desde las representaciones en los mismos lugares, se explica la gran importancia de que sus padres y *antepasados estén ahí, dentro de la tierra*. Así, si bien el miedo ha sido un fuerte configurador de las auto/representaciones, una forma más radical de luchar fue quedarse en los lugares del que los hacendados son sólo adueñadores.

Consideraciones finales: El aporte del enfoque cualitativo, metodología y hallazgos de la investigación.

Para concluir el presente ensayo, voy a puntualizar aquellos aspectos que considero, aportan a cualquier proyecto con características prácticas sobre la problemática de las familias guaraní cautivas, u otra de la que se busque apoyar en necesidades declaradas desde las mismas personas.

28 Sobre este aspecto, nuevamente ha sido importante entender la importancia del espacio-familia. El papel de los lazos de parentesco, apego y cariño que entran en juego al momento de formar un grupo de personas – “los apegados” al patrón- que introducen por medio de valoraciones guaraní de la familia, el cariño y el invitar, al patrón en su familia (esto estaría presente en las maneras de nombrar la patrón con apodos cariñosos). Sin embargo, a pesar de haber por lo menos dos grupos de personas: quienes le tienen afecto al patrón y otros no, muchos criados en la hacienda e incluso habiendo sido expulsados por el patrón, se quedaron en su lugares. Con esto quiero llegar a decir, que el espacio guaraní está construido entre otras cosas, por afectos y familia, que significa un espacio-vida. Esto conlleva a que genere ataduras con el espacio, y que responda a una forma de lucha el quedarse en sus lugares.

29 PCP. Apuntes de Campo, en el momento, 21-08-06. La Colorada.

- *La ética en la investigación:* Considero que el partir por reflexionar sobre las relaciones de poder entre los investigadores, o sujetos representantes de proyectos de aplicación, y las personas afectadas es indispensable. Dar lugar a las mismas a decidir sobre si quieren hablar, o no, ser fotografiadas o no, ser grabadas o no; permite cierto —porque no toda— marco de respeto del investigador hacia sus decisiones.
- *La reflexividad en la investigación:* Considero que ser concientes de que toda fuente tiene objetivos e intereses, es fundamental al momento de analizar cualquier informe, artículo ensayo etc. Frente a esta consciencia de la presencia de la subjetividad, es de gran aporte evidenciar el proceso de construcción del conocimiento, para que el público sea libre de formar su propia opinión e interpretación, sobre el análisis y conclusiones a las que un equipo o autor llega.
- *Observaciones sobre el uso de recursos sensibilizatorios:* El total direccionamiento a *probar* la esclavitud, o las denuncias perseguidas, si bien aporta a la denuncia de situaciones injustas y luchas por sus reversiones, por otro lado, además de presentar muchas carencias y falta de concordancia en lo concerniente a las interpretaciones culturales —por ejemplo en las fotos con intención de probar la pobreza a ojos occidentales, que no significan lo mismo para los guaraní, como el maíz cocinado a leña— generan una visión sólo victimizante de las personas guaraní. Esto es peligroso en cuanto se considera que las representaciones no son reflejos de realidades, y sobre todo son opciones de crear y construir las mismas. En este sentido, sería una pena que los guaraní se considerarían sólo víctimas de las situaciones, porque esto significaría negar toda fuerza de lucha por lo que ellos valoran, lo que además es falso, porque son personas que mantienen una gran fortaleza para luchar, ya sea como antaño de manera belicosa, o maneras pasivas como las de los “antiguos/as” al quedarse en sus lugares, o como actualmente los adultos organizados en sus capitánías.

Frente a esto, más bien me interesa llamar a reflexión e incentivar más bien, la búsqueda de maneras efectivas, no siempre amarillistas, para hacer comprender a la sociedad, lo que en este caso en particular, para los/as guaraní es importante, como su corazón que es el Espacio, sin tratar de probar su esclavitud, bajo conceptos y parámetros sólo occidentales. Es un reto la interculturalidad, es un reto hacer comprender a unos, lo que es importante para otros, y lograr el respeto y valoración a cada aspecto, pero es fundamental seguir buscando las maneras.

- *El no direccionar la investigación a sólo comprobar un cautiverio y la búsqueda de propios significados:* Primero, *partir de ellos mismos, de sus significados:* El haber investigado en dos etapas, una exploratoria para escuchar, y la siguiente de profundización ha sido fundamental para acercarme en las cotidianidades a los temas importantes en los lugares. El tomarse el tiempo de escuchar sin querer hacer coincidir los datos con moldes externos prefabricados, en este caso hablar de “cautiverio”, me ha permitido comprender la profundidad de las auto/representaciones guaraní, donde el Espacio pasa a ser un elemento esencial para su total realización, como Melià decía sin *tekohá* (espacio) no hay *teko* (modo de ser) guaraní.

Finalmente me interesa insistir en la urgencia de indagar más a fondo en maneras de hacer respetar la interculturalidad a nivel de los derechos humanos, de construir los puentes al entendimiento y respeto de los valores de cada quien. Espero que la breve exposición sobre algunos aspectos relacionados al Espacio en las Auto/representaciones, por un lado dejen percibir la importancia que tiene en la realización de personas plenas, más que hablar de esclavos o cautivos, entendiendo que en el espacio y por el mismo, se encuentra la fuerza que hace a los guaraní personas luchadoras. Por último, quiero llamar la atención sobre la importancia de las auto/representaciones en el siguiente sentido, mientras uno se auto/considera digno, dueño, tiene la fuerza para luchar, para cambiar “la realidad”, un proceso parecido al “colonialismo interno” del que habla Silvia Rivera (1984).

Bibliografía

- BARTHES Roland. 1986. **Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces.** PAIDOS, Barcelona.
- BOLIVIA. 2005. *Aipota aiko chepiaguive cheyambae (quiero ser libre, sin dueño)*. Ministerio De La Presidencia, Viceministerio De Justicia Pueblos Indígenas Y Empoderamiento; Defensor Del Pueblo; Concejo De Capitanías Guaraníes De Chuquisaca, Monteagudo – Bolivia. “*Diagnóstico de Situación: Servidumbre y Empatronamiento En El Chaco. La Desprotección Y Ausencia Del Estado, La Indefensión, La Explotación Laboral Y El Trabajo Sin Dignidad De Las Familias Cautivas Guaraníes En El Departamento De Chuquisaca*”. La Paz.
- CALZAVARINI, Lorenzo. 1980. **La Nación Chiriguana. Grandeza y ocaso.** Editorial Los amigos del libro. Cochabamba- La Paz.
- CAPITANÍA DEL ALTO PARAPETÍ. 2006. **Comunidades y tenencia de la tierra: Datos recogidos por la Capitanía.** Camiri.
- CHUMIRAI Mateo. 1992. **Palabras de Mateo Chumira, Mburuvicha Guasu de la zona Kaaguasu, en Kuru-yuki el 28 de enero de 1992 en conmemoración del Centenario de la batalla.** Traducido por Guido Chumirai Rojas. Camiri.
- COMBÈS, Isabelle. 1991. “*El ‘Testamento’ chiriguano: una política desconocida del post 1982*”. En: Bull. Inst.fr.études andines 1991, 20, N°1, pp.237-251. Francia
- . 2005. **Etnohistorias del Isoso. Chané y chiriguanos en el chaco boliviano (siglos XVI a XX).** PIEB – IFEA. La Paz.
- COMBÈS, Isabelle & SAIGNES, Thierry. 1994. “*Chiri-guana: Nacimiento de una identidad Mestiza*”. En: Chiriguano, editor Riester, Jürgen. APCOB. Santa-Cruz.
- DE LA TORRE, Ana. 1986. **Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca Indígena.** Edición Centro de Investigación edición y desarrollo, CIED. Lima.
- GUERRERO PEÑARANDA, Ramiro. 2005. **Huacareta: Tierra, Territorio y Libertad.** Fundación Tierra. Plural Editores. La Paz.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. 2001. **Etnografía. Métodos de investigación**, 2da edición revisada y ampliada. PAIDOS, Barcelona y Buenos Aires.
- HEALY, Kevin. 1983. **Caciques y Patrones. Una Experiencia de Desarrollo Rural en el Sud de Bolivia.** Ceres. Ed. El Buitre. Cochabamba.
- JABIN, David. 2007. “*La esclavitud en la sociedad yuqui*”. (inédito, facilitado por el autor). Ponencia presentada para la RAE-MUSEF. La Paz.
- MELIÀ, Bartomeu. 1980. **Ñande Reko nuestro modo de ser. Los guaraní Chiriguano 1.** CIPCA Cuadernos de investigación 31. La Paz.
- . 1981. “*El “modo de ser” guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*”. Publicado en Archivum Historicum Soc. Iesu 50, Roma 1981, pp. 212-233. Fuente: [MeB2:93-120], reproducido con permiso del autor en: www.guaranirenda.com. 2005.
- OLDRICH Oslender. 2002. “*Espacio, lugar y movimientos Sociales: hacia una, espacialidad de Resistencia*”. En: **Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**. Vol. VI, núm. 115, 1 de junio de 2002. Universidad de Barcelona. <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>
- PENNER, Irma. 1998. **Entre maíz y papeles. Efectos de la escuela en la socialización de las mujeres guaraní.** Hisbol, CIPCA. Cuadernos de investigación 50. Camiri.

PEÑA y GONZALES. 2001. "La representación social. Teoría y método y técnica". En: María Luisa Tarrés coordinadora. **Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social**. Facultad Latinoamericana de CIENCIAS SOCIALES, México.

PÉREZ SERRANO, Gloria. 1994. "Métodos o paradigmas de análisis de la realidad: implicaciones de Metodológicas". Capítulo 1. En **Investigación cualitativa: Retos e Interrogantes**. I. Métodos, pp. 15-42. Editorial La Muralla, S.A. Madrid.

PIFARRÉ, Francisco. 1989. *Los Guaraní- Chiriguano. Historia de un pueblo. Los guaraní Chiriguano* 2. CIPCA **Cuadernos de investigación** 31. La Paz.

POTTER, Jonathan. 1998. **La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social**. Editorial PAIDOS. Buenos Aires.

RANCE, Susanna y SALINAS, Silvia. 2001. **Investigando con ética: aportes para la reflexión-acción**. CIEPP y Population Council. La Paz.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1984. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980**. Hisbol-CSUTCB, La Paz.

SAIGNES, Thierry. 1990. **Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)**. Hisbol, La Paz-Bolivia.

SEGURA, Ramiro. 2006. "Territorios del miedo en el espacio urbano de la ciudad de La Plata: efectos y ambivalencias", en: **Revista Question**, N° 12, Diciembre de 2006. ISSN: 1669-6581. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.

STANLEY, Liz. 1996. "La Madre de la Invención: Necesidad, Escritura y Representación", En: **Feminism & Psychology**, SAGEm Vol. 6. Traducción del inglés realizada para el CIDES-UMSA por C. Oxtan, La Paz.

TESTART, Alain. 1998. **L'esclavage comme institution**. L'Homme. Volume 38, Numéro 145, p. 31 – 69.

TILLEY, C. 1995. "Art, architecture, landscape [Neolithic Sweden]". En: **Landscape: politics and perspectives**. Oxford: BERG. Traducción en Hernández, Ananda. 2005. en *La Antropología cautiva en Babilonia*. Pre-proyecto Concepción del espacio en los Mapoyos, desde el siglo XIX (segunda versión), en: http://www.anthroblogs.org/antropologia/archives/2005/07/pre-proyecto_co.htm.

WRIGHT, Pablo G. 1998. **Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica**. Serie antropológica 242. CONICET-Universidad Buenos Aires, Brasilia.

Los Q'asayas: La reconstitución de una etnia

Julio Manuel Miranda Pardo y Florentino Huanca choque

Resumen

Los Q'asayas de la provincia Saucari del Departamento de Oruro somos una etnia pre-hispánica asentada en el actual territorio de la provincia con plena vigencia de nuestras estructuras y la dinámica de la "Qamaña" en la lógica de nuestros Ayllus y Marka. Estando vivo aún, pese al paso del tiempo el recuerdo de nuestros ancestros nos permite a partir de sus formas de vida y sus lógicas de reciprocidad no sólo mantenernos en el pasado porque este pasado no es estático sino más bien recuperar proyectivamente la lógica del Ayllu hacia la transmodernidad, es decir hacer una reconstitución del Ayllu, y sobre esta base recibir los embates de la modernidad para no sobrevivir a su modo y no acabar engullidos por el modernismo occidental que sólo reproduce capital en contrasentido con nuestro pensamiento y cosmovisión que reproduce vida. **ESPACIO TERRITORIAL.** El espacio territorial de los Q'asayas se encuentra organizado bajo la división social interna de dos mitades o parcialidades llamadas en quechua: Anansaya y Urinsaya y en Aymara: Alasaya y Masaya es decir parcialidad de arriba y parcialidad de abajo bajo una concepción lógica binaria y complementaria, esta concepción dual del espacio se mantiene viva en la concepción de espacio de los Q'asayas, en la actualidad se observa la siguiente estructura de sus ayllus: **REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE LOS AYLLUS DEL CUERPO DE AUTORIDADES ORIGINARIAS DE LA ACTUAL PROVINCIA SAUCARI. PARCIALIDAD ARANSAYA PARCIALIDAD URINSAYA** 1 Qollana (cabeza) 2 Chariri Navidad (cuerpo) 3 Chariri San Juan (cuerpo) 4 Cerro Ullami (medio cuerpo) 5 Pampa Ullami (medio cuerpo) 6 Q'asaya (pie/patita) 7 Cari Cari (pie/patita) 1 Chuquiuca (cabeza) 2 Pumasara (cuerpo) 3 Huayllanco (medio cuerpo) 4 Perico (rodilla) 5 Iscaraque (pie/patita) **ESPACIO TERRITORIAL DE LOS Q'ASAYAS SEGÚN PLANO REAL DE 1573** Como podemos observar cuando se mandó a levantar el presente plano y amojonar su área territorial por José de la Vega Alvarado, existía una colectividad que expresaba una memoria común que les permitió configurar su espacio territorial frente a la nueva realidad de relaciones asimétricas con la corona española y que además les permitió definirse y auto clasificarse como grupo y forjar un sentido de pertenencia a partir de estos elementos definitorios de su yo como sujeto colectivo. Ahora que han transcurrido 435 años del transitar de la historia nos encontramos con el sentir colectivo de los Q'asayas en la búsqueda de su propia identidad e historia a partir de sus fronteras territoriales sociales y simbólicas frente a la república instaurada en 1825 y la reelaboración dinámica de nuevas fronteras étnicas y la configuración de nuevas cabeceras políticas hasta nuestros días.

Introducción

Los Q'asayas de la provincia Saucari del Departamento de Oruro somos una etnia pre-hispánica asentada en el actual territorio de la provincia con plena vigencia de nuestras estructuras y la dinámica de la "Qamaña"¹ en la lógica de nuestros Ayllus² y Marka³.

Pese al paso del tiempo, estando vivo aún el recuerdo de nuestros ancestros, nos permite a partir de sus formas de vida y sus lógicas de reciprocidad no sólo ampararnos en el pasado porque este pasado no es estático sino más bien rescatar proyectivamente la lógica

1 Según Simón Yampara es "aproximadamente igual a sumatoria de Crecimiento material, más Crecimiento espiritual, más Gobierno de los ecosistemas".

2 El ayllu según S. Yampara "es un sistema organizativo multisectorial y multifacético, una institución andina, la casa cosmológica andina, que interacciona/emula una doble fuerza y energía de la Pacha en la vida de los pueblos, procesa y condensa fuerzas y energías de la Pacha; dinamiza simultáneamente los cuatro ordenamientos: Territorial, Producción-Economía, Cultural-Ritual y Socio-Político".

3 Es el espacio de ordenamiento del conjunto de los ayllus.

del Ayllu hacia la transmodernidad⁴, es decir hacer una reconstitución del Ayllu, y sobre esta base recibir los embates de la modernidad⁵ para no sobrevivir a su modo y no acabar engullidos por el modernismo⁶ occidental que sólo reproduce capital en contrasentido con nuestro pensamiento y cosmovisión que reproduce vida.

Nuestra historia y pensamiento permanecen ocultos en el recuerdo de nuestros Achachilas mudos testigos de nuestro origen incaico y encubierta e invisibilizada por la desestructuración producida por más de 500 años de colonialismo, la imposición y distorsión de la República que nace con una Constitución Política que deslegitima nuestros valores sociales e ideológicos expresados en nuestras prácticas comunitarias desconociendo y suplantando a nuestras autoridades políticas y reduciendo nuestros espacios territoriales como son la sayaña⁷ y saraq⁸ a espacios de propiedad individual propios del mercado occidental. Nuestras prácticas económicas de reciprocidad también han sufrido la arremetida del mercado y el capital sin embargo de ello hemos tenido la capacidad de adaptar estas formas económicas de la modernidad posmodernidad⁹ y adecuarnos haciendo juego al sistema vigente dando continuidad de acceso a espacios de producción sin perder el horizonte post-occidental¹⁰ de nuestra ética. Esos son los desafíos de nuestra reconstitución como Q'asayas sujeto colectivo con identidad cultural y territorio propios.

Nuestra reconstitución permitirá intersubjetivar con otros sujetos colectivos de los otros Ayllus y Markas del Qullasuyu y los centros urbanos permitiéndonos vivir en comunidad.

Espacio territorial

Inicialmente por referencias históricas y de historia oral se tiene presente que el pueblo de Toledo antiguamente se denominó San Agustín de Yanacache¹¹ que correspondía al nombre de la antigua reducción de los españoles, anteriormente se habría denominado Acoaya¹², según Thierry Saignes que señala:

“...al noreste de los Carangas se extendían tres grupos llamados Soras, Casayas y Urus que parecen haber sido reunidos o confederados en la misma ‘provincia’ de Paria. El nombre de Soras evoca otro homónimo de un grupo asentado al sur de Huamanga (Ayacucho) vecino de los Lucanas: ¿sería una fracción instalada por los incas en las punas de Paria?, hace falta mayor documentación. Los Casayas podrían ser un segmento (o ayllu menor) de los Soras. Sorprende la cantidad de moradores Urus (cinco veces más numerosos que los anteriores), que transforma esta región en la mayor concentración relativa Uru de todo el altiplano. Según las cuentas de las Cajas Reales estos grupos habrían sido reducidos así:

- *Los Soras entre Capinota y Challacollo.*
- *Los Casayas entre Saucari y Cicaya.*
- *Los Urus entre Challacollo y Toledo (antiguamente Acoaya).”(Saignes;1986:15)*

4 Es una categoría utilizada por F. Hinkelammert para designar un nuevo proyecto u horizonte utópico mas alla de la modernidad.
 5 Según J.J. Bautista y desde un nuevo marco categorial “la modernidad es un proyecto europeo-norteamericano y occidental que tiene pretensión de universalidad, es cierto, pero, no es universal, ni verdadero en sí mismo. Su concepción de la realidad, de la naturaleza y la universalidad, es local, es decir, procede de un lugar perfectamente ubicable en el tiempo y el espacio. Su universalidad es relativa, y por eso no es universal en sí misma, y si la concebimos en este presente como universal es porque esta concepción fue impuesta a la fuerza, primero por la conquista desde 1492 (llamada eufemísticamente descubrimiento), y luego por la economía moderna y posteriormente por la ciencia y la filosofía moderna.
 6 Etimológicamente proviene de *modus* y *hodiernus* y se emplea en castellano desde fines del siglo XV, en nuestro marco categorial queremos expresar una tendencia que expresa la ideología del mercado moderno.
 7 S.Yampara nos dice de la sayaña que es el espacio territorial del ayllu de usufructo familiar, encierra la dimensión de la armonización del derecho familiar.
 8 Espacio territorial comunitario de circulación/usufructo de las familias del ayllu, puede ser continuo o discontinuo.
 9 J.J. Bautista nos señala que es la modernidad in extremis.
 10 Es una categoría que nos conduce a un horizonte más allá de la modernidad occidental.
 11 Quiere decir sal negra.
 12 Este nombre correspondería al incario.

Por ello María de las Mercedes Del Río nos hace el siguiente comentario

“si los Casayas Soras formaron una unidad sociopolítica con lazos de parentesco, se estaría insinuando ¿un traslado masivo desde Huamanga?, si los lazos fueron de naturaleza política, es posible entender que los mitmaquna fueron solo los Casayas”. (Del Río; 2005:62)

LAS REDUCCIONES DE PARI Y LA POBLACIÓN TRIBUTARIA (1575 Y 1593)

Grupos	Reducciones	Nº Trib	total trib. (1575)	pob. Tot.	Nº Trib	total trib. (1593)	pob. Tot.
Soras	S.P. Challacollo	150	420	2.285	96	376	1.504
	S.P. Capinota	270			280		
Q'asayas	S.A. Toledo	773	823	4.209	773	823	4.209
	Sicaya	50			50		
Uros	S.P. Challacollo	2.248	2.558	10.840	2.200	2.412	
	S.P. Charamoco	310			212		

Fuente: A.H.P. Caja Real 18. Citado por Del Río, 1990:401

Como se puede apreciar según los datos que se cuentan de la población tributaria en 1575 los Q'asayas demográficamente constituían una unidad mayor que los Soras.

“Cabe destacar que si bien los Soras de este repartimiento contaban con un menor caudal demográfico, en relación a los Casayas y Uros, las autoridades españolas confirmaron la jerarquía de sus curacas al designarlos caciques principales de todo el repartimiento. Durante la colonia, sus centros políticos se centraban en los valles, precisamente en Capinota donde su población se dedicaba al cultivo de maíz que complementaban con los recursos altiplánicos. Contaban con 292 fanegadas para maíz de riego 64 y ½ a temporal y otras 64 fanegadas para papa y quinua, además de abundantes pastos para sus rebaños.” (Del Río; 1990:400)

Por tanto está claro que los Casayas evidentemente presentaban una unidad grupal diferente a los Soras y así lo afirma nuevamente el padre Antonio de la Calancha que respecto a éste grupo manifiesta:

Los Casayas lustrosos, hábiles, políticos, limpios y bien agestados; son los más de estos indios ricos, porque tienen muchos ganados de la tierra; vinieron estos indios de otras provincias, i fundolos allí el Inca, para que fuesen maestros de aquellos Uros, pero no pudo (como ni los religiosos han podido) aprovechar jabón para blanquear a un Etíope; algo menos bárbaros están oy, pero siempre sin policía (1567)¹³.

De acuerdo a los documentos coloniales identificamos el reconocimiento de nuestro territorio e identidad étnica a partir del AUTO DE CONCESIÓN DE GIL DE RAMIREZ DÁVALOS cuyo texto señala lo siguiente:

13 Fray Antonio de la Calancha “Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú”.

“AUTO DE CONCESIÓN”¹⁴. - Gil de Ramírez Dávalos, visitador de la provincia de los charcas, por su majestad. Por cuanto de las casa de que los indios de este reino tienen cuidado es el de tener amojonadas sus tierras y terrenos y que claramente se conozcan y sepan lo que son y tienen, así para sembrar sus comidas y pastear sus ganados, como para las demás casas que los parezcan, de manera que los unos no se tomen ni entren en las tierras de los otros, ni por el contrario, sino, que cada uno pasen a lo que es suyo, sin ninguna contradicción, y porque por experiencia se tienen a causa de haberse amojonado algunas tierras de los dichos indios, ni conocen los terrenos y límites que en ellos tienen los susodichos, han traído y traen muchos pleitos, debates y diferencias, estando sobre ellos sus haciendas en muchas más cantidad de la que es dichas tierras valen, de que den valor y se desasosiegan e intentan y siguen otros muchos inconvenientes hoy en las terranzas que hechan para los tales pleitos como en otras cosas que de ello ocultan y el remedio de ellas, es amojonarlas como va declarado. — EN CUANTO atento a que por mi mandato, los caciques y principales Casayas¹⁵ de este repartimiento de Paria quede presente visito y los de Andamarca y Choquecota y Colquemarca y las de Carangas, Totora y Aullagas, y otros del dicho distrito se han juntado y entre ellos han averiguado a las tierras que los dichos Casayas tienen, que confinan con las tierras de los demás caciques y repartimientos ser nombrados y saben y están conformes en los límites que tienen que porque parte se han de poner los mojones que han de tener, sin que en ello ninguna parte reciba agravio, sino, que cada uno llegue y posea sino lo que es suyo, y para que de aquí en adelante, sobre lo susodicho en ningún tiempo tengan pleito ni diferencia, sino vivan en toda conformidad; por la presente doy comisión, poder y facultad cumplida vos Diego de Padilla, escribano de su majestad para la dicha visita, para que como vara de la real justicia, vayáis a las tierras de los dichos indios Casayas y demás susodeclarados y conforme a la orden y conformidad, que en lo susodicho, los dichos caciques tienen, amojonareis las tierras de de los dichos caciques, poniendo los mojones que os pareciere y aquellos que fueren necesarios en las partes y límites donde se repartieron y se pudieron los dichas tierras, de manera que conste claro y amojonareis que ninguno de los dichos caciques ni otra persona alguna deshaga ni quite ninguno de los dichos mojones y que los remueven toda que sea necesaria y los guarden y tengan por sus límites y términos y no los quiebren ni pasen so pena de quinientos pesos para la cámara de su majestad y que serán castigados y pagarán el daño que en razón de ello se reconociere y porque podría ser no embargante la dicha conformidad, que como dicho es, tiene como personas amigos de novedades, que entre ellos hubiere alguna diferencia sobre el poner de los dichos mojones o de algunos de ellos en su caso, averiguareis sumariamente lo que para saber verdaderamente conforme a la averiguación que hallaredes y sin agraviar y pondréis los dichos mojones y por el trabajo que en ella deben tener y tomar voz social de salario en cada un día de las que en susodicho habeis de gozar desde hoy día de la fecha de la que salió a atender en lo susodicho y lo habeis de haber y cobrar de las personas y bienes de los dichos caciques Casayas y de Argacillas, Colquemarca y Carangas, y demás a quienes tocasen los dichos anteriores y términos, trata por cantidad y ninguna persona expondrá impedimento en ninguna parte de ella, antes os darán el favor de hubiere de menester, so pena de quinientos pesos para la cámara de su majestad.

Fecho en el pueblo de Yanacache del repartimiento de Paria a veinticuatro días del mes de febrero de 1573 años.

Gil Ramírez Dávalos por mandato del escribano de su majestad; amojonamiento hecho en virtud de comisión de susodicho de las tierras de los indios Casayas del repartimiento de Paria.”

De acuerdo al presente auto de concesión los ayllus que formaban parte de los Q’asayas tenían la siguiente conformación, eran diez divididos en dos parcialidades Aransaya¹⁶ y Urinsaya¹⁷.

El amojonamiento y deslinde se inicia girando por la izquierda de la parte sud de la “Isla Panza”¹⁸ comienza el veintitrés de febrero de 1573 siguiendo el recorrido que a continuación se detalla:

14 Del Testimonio de los Títulos de propiedad de los comunarios Casayas.

15 En los documentos coloniales se denomina de esta manera.

16 Parcialidad de arriba de un ayllu.

17 Parcialidad de abajo de un ayllu.

18 Isla que se encuentra en el centro del lago Poopo habitada por los Urus.

1. Pumasara (Principal: Alonso Quispe); (Cacique: Diego Layme) 23/02/1573.
Sus principales mojones son: Isla de Panza, Puma de piedra (que había sido puesta por el inca), llamado Llavincalla, Quisipata, Yapita, Cullpapata, Oscanacara.
 - 2.- Escaraque (Principal: Alonso Copa); (Cacique: Diego Layme) 01/03/1573.
Sus principales mojones son: Oscamarca, Lam-pane, Mazamarca, Carapata, Ayrapata, Muymiripata, Huimiripata, Marca-marca (junto a un camino real de Cuzco a Potosí), Collocolopata, Cuito-Caná (en las colinas llamada Quita-Quita lugar donde produce sal gema), Tamiri-purita, Villcani-collo,
 - 3.- Chuquioca (Cacique: Diego Layme) 05/03/1573.
Sus principales mojones son: Condorchullpa, Hareata-Huma,
 - 4.- Ullami (Cacique: Diego Layme) 06/03/1573.
Sus principales mojones son: Sipita-Huma, Churupata, Oscachuru, Poquipata, Visvina, Catavi, Castaca, Caracollo, Allita-Pata,
 - 5.- Casaya (Cacique: Diego Layme) 07/03/1573.
Sus principales mojones son: Colcha-pugio, Quisacollo, Chacane, Para-Congora, Catan-churo, Qurisana-Pucara,
 - 6.- Collana (Cacique: Diego Layme) 08/03/1573.
Sus principales mojones son: Tola-Pugio, Vilcavito, Queresina-Pucara, Catapata, Coriga, Tirata, Punichavi, Titira, Cullpa-Hawira, Sullca-Chullpa, Chariri.
 - 7.- Callica (Hoy Chariri) (Principal: Lorenzo Macapa; Principal: Diego Quispaya); (Cacique: Diego Layme) 10/03/1573.
Sus principales mojones son: Chariri, Chungara-marca, Copa-pugio, Irovillque, Cotaño, Pairumani, Villque, Cachaca, Ichacollo, Lacano, Argacilla, Pachera, Payacota del Torgache, Millacollo, Tunca-cauche, Quillacollo, Quescacollo, Acaraña, Quisacollo, Tanco-chullpa, Llallagua, Tamaicure, Chacaña, Pallalli, Sinvincani, Catane.
Cabe anotar que en la actualidad este ayllu se desdobra en dos.
 - 8.- Perico o Piruka (Principal: Gerónimo Ariviri); (Cacique: Diego Layme) 12/03/1573.
Sus principales mojones son: Condorchinoca, Copachawa-pata, Caltango-pata, Guanacu-Hallita, Chaytarita, Queque, Uma-Callpa.
- Posteriormente fueron incluidos los dos ayllus restantes que son:
- 9.- Huayllanco (Cacique: Diego Layme) sin fecha.
Sus principales mojones son: Chuquilaca, Puricha.
 - 10.- Cari Cari (Cacique: Diego Layme) sin fecha.
Sus principales mojones son: Calapata.

Espacio territorial de los q'asayas según plano real de 1573 (ver plano adjunto en anexos)

Como podemos observar cuando se mandó a levantar el presente plano y amojonar su área territorial por José de la Vega Alvarado, existía una colectividad que expresaba una memoria común que les permitió configurar su espacio territorial frente a la nueva reali-

dad de relaciones asimétricas con la corona española y que además les permitió definirse y auto clasificarse como grupo y forjar un sentido de pertenencia a partir de estos elementos definitorios de su yo como sujeto colectivo.

“No nos olvidemos que para constituir tierras indígenas se recurría habitualmente a la información oral transmitida de generación en generación y que tradicionalmente era deber de las autoridades étnicas conocerlas y mantener su reproducción en la memoria colectiva y cuyos testimonios en su momento tuvieron un valor fundacional para el funcionamiento de la administración colonial porque legalizaron el reconocimiento de los espacios étnicos, sin embargo de ello es pertinente aclarar que muchas veces esta memoria transmitida oralmente reflejaba solo el momento en el que se encontraba el mundo andino a la llegada de los españoles y mucha de la información pre colonial fue transformada por la dinámica territorial étnica”. (Del Río; 1990:400)

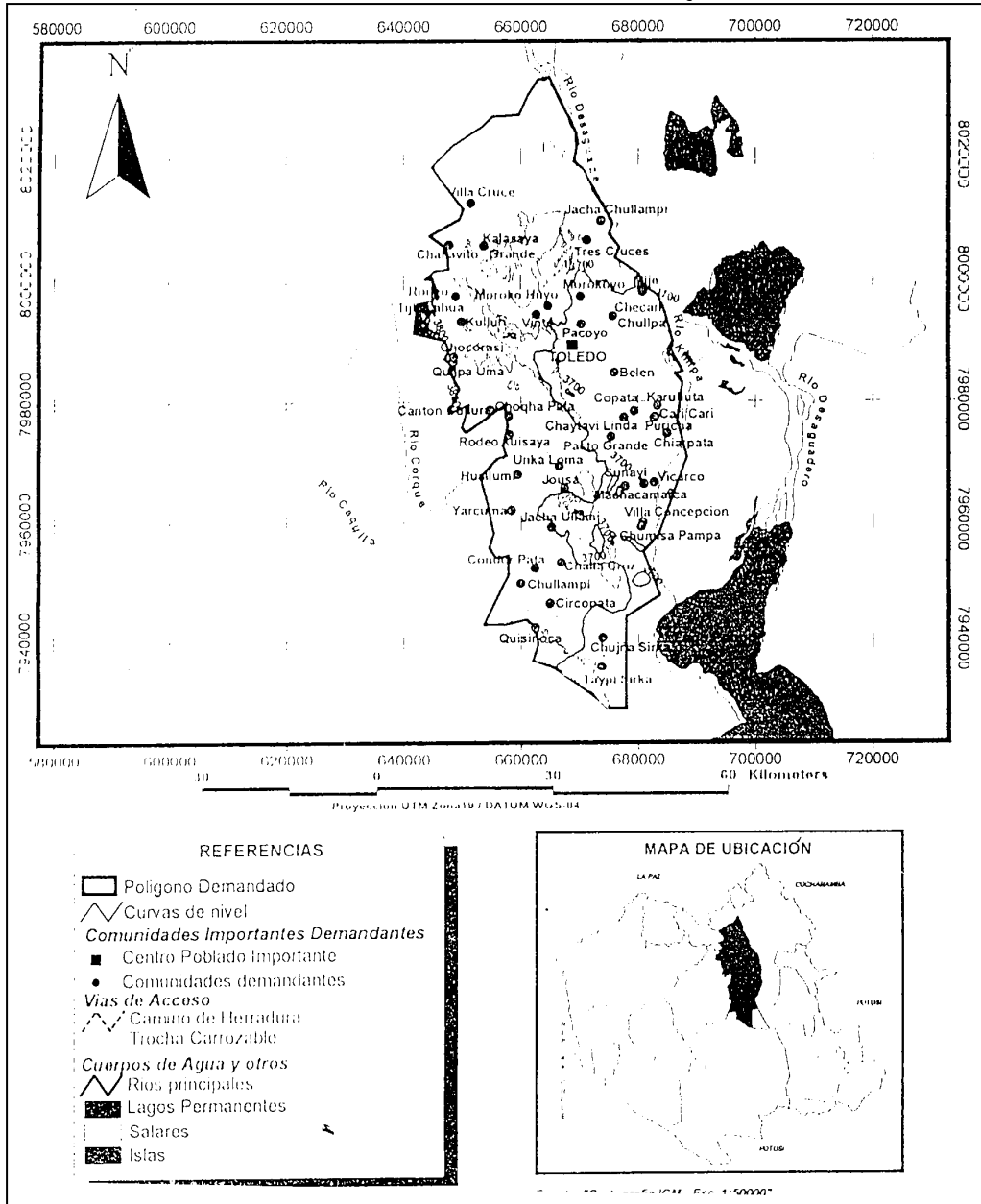
En la actualidad el espacio territorial de los Q'asayas se encuentra organizado bajo la división social interna de dos mitades o parcialidades llamadas en quechua: Anansaya y Urinsaya y en Aymara: Alasaya y Masaya es decir parcialidad de arriba y parcialidad de abajo bajo una concepción lógica binaria y complementaria, esta concepción dual del espacio se mantiene viva en la concepción de espacio de los Q'asayas y en la actualidad se observa la siguiente estructura de sus ayllus:

REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE LOS AYLLUS DEL CUERPO DE AUTORIDADES ORIGINARIAS DE LA ACTUAL PROVINCIA SAUCARI.

PARCIALIDAD ARANSAYA	PARCIALIDAD URINSAYA
1 Qollana (cabeza)	1 Chuquiuca (cabeza)
2 Chariri Navidad (cuerpo)	2 Pumasara (cuerpo)
3 Chariri San Juan (cuerpo)	3 Huayllanco (medio cuerpo)
4 Cerro Ullami (medio cuerpo)	4 Perico (rodilla)
5 Pampa Ullami (medio cuerpo)	5 Iscaraque (pie/patita)
6 Q'asaya (pie/patita)	
7 Cari Cari (pie/patita)	

Fuente: MAIPO/VPGTA

MAPA UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL ESPACIO TERRITORIAL DE LOS Q'ASAYAS EN LA ACTUALIDAD.





AUTORIDAD	FUNCIÓN
TATA MAYOR	Coordinar con Mallku. Coordinar con los jilakatas de su parcialidad. Tiene una función judicial. (robo, asesinato, peleas, etc), castiga en un cepo por las faltas cometidas. Su gestión dura un año. Requisitos Haber sido Jilakata. Que sea responsable. Que no tenga antecedentes. Símbolos Poncho guindo, chalina blanca, chicote cruzado solo a un lado, chuspa, pututu, abarca, pantalón negro de bayeta, camisa blanca, sombrero negro, ll'uq'u.
JILAKATA	Representar y defender todo el ayllu. Administrar las tierras del ayllu. Cobrar la contribución Territorial. Solucionar los problemas internos de los comunarios. (límites, pastoreo) Hacer cabildos informativos tres veces al año en su ayllu. Cumplir con su comunidad. Requisitos Haber desempeñado algún cargo dentro del ayllu. Tener buenos antecedentes. Las funciones se cumplen en pareja Chacha Warmi. Símbolos Poncho rojo guindo, chalina café color vicuña, sombrero negro, chivorno colgado en la mano derecha, chuspa, pututu, aguayo cargado, pantalón negro de bayeta, abarcas, camisa blanca, ll'uq'u, papasaturruma (bastón de mando), chullu. Mama Thalla Pollera roja, blusa blanca o chompa blanca, incuña con coca, sombrero negro, abarcas, ll'uq'u, aguayo para cargar.
JEFE DE RANCHO	Encargados de su comunidad o rancho. Colaborador del Jilakata. Llevar información a su rancho. Requisitos Radicar en su rancho. Ser responsable y activo.

Fuente MAYPO/VPOTA.

IDIOMAS HABLADOS POR LOS Q'ASAYAS EN PORCENTAJE

IDIOMAS	HOMBRE	MUJER	TOTALES
Castellano	10,8	9,9	20,7
Aymara	4,2	7,8	12,0
Quechua	0,5	0,7	1,2
<i>1 Idioma</i>	<i>15,5</i>	<i>18,5</i>	<i>33,9</i>

IDIOMAS	HOMBRE	MUJER	TOTALES
Aymara/Castellano	17,9	17,5	35,3
Qechua/Castellano	2,4	2,0	4,4
Qechua/Aymara	0,5	2,5	3,0
2 Idiomas	20,8	22,0	42,8
3 Idiomas Q/A/C	13,1	10,2	23,3
TOTAL	42,1	57,9	100,0

Fuente INE CENSO 2001

LUGARES SAGRADOS Y DE IMPORTANCIA CULTURAL

CAOS	NOMBRE	DESCRIPCIÓN
PARCIALIDAD ARANSAYA		
AYLLU QOLLANA	PUKARA	PIEDRA
AYLLU QOLLANA	MUNAYPATA	PAMPA
AYLLU QOLLANA	COPACABANA	PAMPA
AYLLU QOLLANA	VAQUIATKARA	PAMPA
AYLLU QOLLANA	SANCAYANI	PAMPA
AYLLU QOLLANA	QUISBAYA	PÍE DEL CERRO
AYLLU QOLLANA	PAIRUMANI	CERRO
AYLLU QOLLANA	MARIAPILPINA	LOMA
AYLLU QOLLANA	KERESANA	LOMA DE PIEDRA CALIZA

AYLLU CHARIRI NAVIDAD	MUNAYPATA	PAMPA
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	K'ORY K'OLLO	CERRO
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	QUISKA K'OLLO	CERRO
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	JIQUELLA K'OLLO	PAMPA
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	TUNQ'A CANCHA	PAMPA
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	JAISA MUJANA	PÍE CERRO
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	TUEQ'APANICALLA	CERRO
AYLLU CHARIRI NAVIDAD	SANQ'AYANI	PAMPA

AYLLU CERRO ULLAMI	COPACABANA	PAMPA
AYLLU CERRO ULLAMI	ALTO SAUCARI	CERRO
AYLLU CERRO ULLAMI	KATUYO	PAMPA
AYLLU CERRO ULLAMI	CHOCARASI	PAMPA
AYLLU CERRO ULLAMI	SAN GERÓNIMO	PAMPA
AYLLU PAMPA ULLAMI	CHUCARA	PAMPA
AYLLU PAMPA ULLAMI	MACHACAMARCA	PAMPA
AYLLU PAMPA ULLAMI	SUNAVI	PAMPA
AYLLU PAMPA ULLAMI	CHIAR PATA	CERRO DE CENIZA
AYLLU PAMPA ULLAMI	MIKAY PATA	RÍO
AYLLU QASAYA	KISIÑOK'A	PAMPA PAJONAL
AYLLU QASAYA	KOPATA	PAMPA
AYLLU CARI CARI	KARI KARI	

PARCIALIDAD URINSAYA

AYLLU CHUQUIOKA	MUNAY PATA	PAMPA RUINAS
AYLLU CHUQUIOKA	ALTO SAUCARI	CERRO
AYLLU CHUQUIOKA	CHULLAMPI	ARENALES
AYLLU CHUQUIOKA	CHALLA CRUZ	ARENALES PAJONALES
AYLLU CHUQUIOKA	THOLA PATA	PAJONALES PAMPA

AYLLU PUMASARA	ISLA DE PANZA	CERRO
AYLLU PUMASARA	UNTAVI	PUEBLO
AYLLU PUMASARA	USCANCHURU	PAMPA (LÍMITE CON SUR CARANGAS)
AYLLU HUAYLLANCO	CHECANI CHULLPA	PAMPA
AYLLU HUAYLLANCO	VENTANINI	PAMPA
AYLLU HUAYLLANCO	MAMANI CHULLPA	PAMPA
AYLLU HUAYLLANCO	BELÉN	PUEBLO
AYLLU HUAYLLANCO	ALTO MIJE	PAMPA-LOMA
AYLLU HUAYLLANCO	KOLLQUE WACUÑA	PAMPA
AYLLU PIRUKA	K'OLLA JAWIRA	RÍO (ESTA SECO)
AYLLU PIRUKA	LEQ'EN JAWIRA	RÍO (ESTA SECO)
AYLLU PIRUKA	ROSAPATA	PUEBLO DE TRES CRUCES
AYLLU PIRUKA	CALAVINTO	PAMPA
AYLLU PIRUKA	CRUZPATA	LOMA

Ahora que han transcurrido 435 años del transitar de la historia nos encontramos con el sentir colectivo de los Q'asayas en la búsqueda de su propia identidad e historia a partir de sus fronteras territoriales sociales y simbólicas frente a la república instaurada en 1825 y la reelaboración dinámica de nuevas fronteras étnicas y la configuración de nuevas cabeceras políticas hasta nuestros días.

Para los Q'asayas existen territorios sagrados y lugares de importancia cultural, cada primero de enero que es cuando hay cambio de autoridades originarias en cada uno de los ayllus se cumplen las costumbres y prácticas ancestrales (rituales y ceremoniales) que expresan la racionalidad de la vida así lo organizativo, lo productivo, y lo ritual festivo, están conectados en un todo que tiene una ética del bien común, de la reciprocidad, la complementariedad y la redistribución.

En los cerros tienen una Pukara¹⁹ que es un lugar sagrado, dentro los usos y costumbres al inicio de su gestión (primeros días de enero), las autoridades originarias salientes y entrantes, ofrecen una mesa ritual que representa “*los momentos en que el hombre andino recupera, cíclicamente, por medio del ritual; que le franquea las hierofánicas puertas del tiempo sagrado pretérito*” (Condarco Santillán; 2007:101), luego se va ch'allando y saludando las doce pukaras que corresponde a cada ayllu; reproduciendo el anhelo comunitario de un buen ciclo de responsabilidad obediencial, que el ciclo agrícola sea satisfecho con lluvias y se tenga buena cosecha y por lo tanto el bienestar y prosperidad de la población en general. Las autoridades salientes ofrecen un festejo de agradecimiento y reciprocidad con los comunarios de sus ayllus donde abunda la bebida y comida amenizada por conjuntos de tarqueada y bandas de música. Estas prácticas forman parte del imaginario colectivo de reconocimiento mutuo y forman parte de las representaciones sociales de la comunidad.

19 Nombre que reciben varios sitios arqueológicos dispersos en la geografía andina.

ASPECTOS CULTURALES DE LOS Q'ASAYAS

Actividades	Ceremonia	Descripción
Agricultura	Wilancha	Antes de la siembra, se cortan tres papas en dos, para ver el estado del tiempo, si va a llover o no. Durante el año, realizan tres siembras y saben cuál va a resultar mejor. Posteriormente continúan con la Wilancha y después proceden a la elaboración del chuño.
	Ch'alla	El viernes de carnaval se adornan las plantas con hinojos, manzanilla. Posteriormente se procede a sacar la papa nueva. Para la quinua y la haba, se hace lo mismo.
	Wilancha	Antes de comenzar la cosecha, se hace una Wilancha, esta puede ser con llama, oveja o feto, en el caso de que no se disponga de animales.
	Chayi	Después que se ha recogido la quinua, hacen una ceremonia. Se preparan bebidas (alcohol), leche (ponche), antes de servirse la bebida, se sacrifica dos corderos (Wilancha), las mujeres jóvenes preparan quinua molida, llamada (Aqallpu) y elaboran Khispiña (masitas como pan) cocidas a vapor. Se cocina la carne y se sirve a los invitados, repartiendo al mismo tiempo coca. Posteriormente, todos abrazados, comienzan a pisar la quinua, al mismo tiempo bailan con charango, arpa y mandolina hasta el amanecer.
	Wilancha	Cuando no llueve, en el cerro Achaci Kachaga, la gente acude para realizar los ritos y rogar para que llueva, se ofrece la mesa ritual (Q'uwa) con feto seco de llama o de oveja, con dos cervezas y alcohol. Se trae agua de Virginia (ojos de agua) y se riega para que llueva.
	Killpa (marca) Tikacha	En las fiestas de Compadre y Comadre, en las vísperas, es decir, el miércoles se ch'alla y se preparan los aretes para los animales. Al día siguiente en la mañana se hace una Wilancha y posteriormente un asado, a las cinco de la tarde se mete la llama a los corrales para comenzar la killpa y colocar los aretes (Tikhachada), al finalizar, se saca una llama de 3 a 4 años que no ha parido, se ch'alla al animal y se le coloca un arete especial, para que tenga crías.
	Killpa Chimpu (adornar)	En navidad, se coloca lana roja o se tiñe el pelo de la espalda de las ovejas del mismo color. En la tarde, se hace cocer el PIRI comida seca de harina de maíz, le colocan en su canchón para que coman y se multipliquen más, se humea con copal, mixtura, serpentina. Después para comenzar la killpa se mezcla la mixtura con los confites y se rocía en todo el canchón, después se trae un macho y dos hembras, los más grandes, se los adorna con lana de color (Chimpu) le tiñen el pelo de la espalda y luego se ch'alla con alcohol, se pijchea deseando que de buena cría y que no tengan enfermedades. Es importante que toda la familia participe, seguidamente, después de ch'allar, se saca las marcas de la oreja, y los miembros de la familia se pintan la cara con sangre (para que siempre haya sangre, como símbolo de abundancia), se rocía a los animales con mixtura, confites, y al mismo tiempo se los va soltando, mencionando "Jallalla buena hora" y se sigue la killpa hasta terminar. Tienen como costumbre colocar una bandera, para que lleguen los vecinos o visitantes (es una forma de anuncio), se les invita comida, y hasta a veces la familia regala una cría. Terminando el día, en la noche, entrando a la casa se ch'allan las marcas se canta y se cuentan los killpas (marcas).

Actividades	Ceremonia	Descripción
	Wilancha Q'uwa (vacuno)	En espíritu, las personas que tienen ganado vacuno hacen una Wilancha de oveja. En el canchón, se revientan petardos, y posteriormente se procede a cocinar el asado. En ese día, los dueños de los animales (ganado vacuno) hacen que los animales coman a su gusto, ya que es su día. A las cuatro de la tarde comparten el asado con sus vecinos y las personas que los acompañan, después se hace una Q'uwa. Finalmente se procede a la killpa de las orejas de las vacas. Terminada la tarea, se ch'allan las killpas en la casa de los dueños de los animales, para que el próximo año tengan más.
Pesca	Pijchar	Antes de comenzar la pesca, llevan coca y alcohol y comienzan a pijchea, para tener buena suerte y conseguir una buena cantidad de pescados.
Recolección	No se realizan ritos y ceremonias	Actividad de toda la familia. Se recolectan frutas como la Pasakana, Tuna, Sik'i (como la lechuga, se como en ensalada), Achakana, Chiarkañawi, Chiar Amallira (quinua negra), Ankañuq'u. En cuanto a la leña recogen Thola, y para techar sus viviendas Paja Brava (Wichu).
Caza	No se realizan ritos ni ceremonias	Es una actividad especialmente del hombre. Entre los animales se encuentran el Conejo (Pampaqnk'u), Pisaka (Perdiz), Quirquincho, Pato Silvestre, Palomas pequeñas (kullu), huevo de Lequeteque Cazan con azadón, perro. El Cóndor, la Vicuña y el Avestruz, son animales que están prohibidos de cazar.

Fuente MAYPO/VPOTA

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier. 1988. **Raíces de América. El mundo aymara**. Alianza Editorial. La Paz-Bolivia
- BAUTISTA, Juan José. 2007. **Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano**. Grito del Sujeto. La Paz-Bolivia.
- BAUTISTA, Juan José. 2007. **Crítica de la razón boliviana**. Letra Viva. La Paz-Bolivia.
- CONDARCO, Carlos. 2007. **"URU URU" Espacio y Tiempo Sagrados**. Latinas Editores. Oruro-Bolivia
- CONDARCO, Ramiro. **Atlas histórico de Bolivia**. Editorial e Imprenta San José S.R.L.
- _____. 1977. **Orígenes de la nación boliviana**. Escuela de Artes Gráficas "DON BOSCO" La Paz -Bolivia
- DEL RÍO, María de las Mercedes. 2005. **Etnicidad, territorialidad y colonialismo en Los Andes: Tradición y Cambio entre los Soras de los Siglos XVI y XVII**. SIERPE Publicaciones. La Paz-Bolivia
- _____. 1990. *La tributación indígena en el repartimiento de Paria siglo XVI*. **Revista de Indias**, Vol. I, Num 189.
- ESPINOZA, Waldemar. 2003. **Temas de etnohistoria boliviana**. CIMA Producciones. La Paz-Bolivia
- INE. 2002. **Censo Nacional de Población y Vivienda 2001**. Resultados Departamentales.
- MAMANI, Mauricio. 2007. **PIJCHU, Coca-K'intu:SI; Coca-Ina: NO**. Macro Producciones Gráficas. La Paz-Bolivia
- MAIPO. 2004. **Informe de Necesidades Espaciales TCO (CAOS)**. MAIPO/TCO's. La Paz-Bolivia

Anexos



Reunión de autoridades originarias caos 2006





Cambio de autoridades
originarias enero 2007



Torre de la iglesia de san
agustin de toledo



Fiesta del 28 de agosto del
2006 toledo

Pasantes de la fiesta del señor
san agustin de toledo 2006



Florentino huanca jilakata del
ayllu piruka agosto 2006

Plaza de toledo alba del 28
de agosto de 2006



El género del achachil wara wara en Chojñacota

Gloria Villarroel Salgueiro¹

Resumen

La amplitud de las significaciones, representaciones y vivencias de nuestras culturas son perspectivas de investigación que reservan conocimientos por explorar. Los elementos culturales como la música, la danza, cerámica u otros son temas de investigación insaciables, tal es el textil, pieza única de arte que transmite conocimientos antiguos y presentes por medio de la escritura del color, iconografía y por el proceso de elaboración del mismo.

Es una pieza única pues es realizada para una persona de acuerdo a sus características y función de uso de la pieza. Es transmisora de conocimientos antiguos y presentes por el uso del color, la forma, la iconografía que reflejan la memoria del recorrido histórico de la comunidad y la historia mítica, así mismo cuenta las características geográficas de la comunidad o región, su producción ganadera, agrícola y otros; por el proceso de elaboración se restablece la memoria de la organización social, política, creencias y costumbres.

El textil de Chojñacota nos enlaza a la representación del género por medio de un icono que se repite en todas los tipos de tejidos tanto de hombre como de mujer. Se conserva la significación del género, simboliza lo masculino y lo femenino como una unidad a la vez que diferencia los espacios de ser hombre y ser mujer.

Los estudios del género y el textil

La región Andina como ámbito geográfico y cultural ha despertado el interés investigativo de diferentes disciplinas entre ellas la antropología. La antropología permite dilucidar desde el lente cultural la gama de expresiones que conforman el cuerpo etnicitario de cada región.

En ella, la región andina, desde los estudios culturales, encuentran varias propuestas. Irene Silverblatt ha sido la pionera en la investigación del género, a partir de un estudio histórico publicado en 1990 en torno a las épocas incaica y colonial, plantea que la ideología de jerarquía, el rango y la organización de las estratificaciones sociales de la comunidad sirvió como referente al imperio incaico para construir su dominio político articulado a través de las prácticas de género de las regiones a ellos adscritas².

Unos años más tarde Dennis Arnold publica varios textos especificadores del género andino. “Hacia un orden andino de las cosas” es una muestra significativa de que el hombre y la mujer poseen espacios reconocidos ritual y simbólicamente, a la vez que complementarios, ellos son recreados en el proceso de construcción de la casa qaqachaka³. Así mismo, en 1996 “Madre melliza y sus crías” reconoce en el textil significaciones relacionadas a la producción de la papa. En 1998 en su libro “Río de vellón, río de canto” señala la femenei-

1 Licenciada en Antropología.

2 “La concepción del género era también una ideología de jerarquía. Expresaba el rango y ordenaban las divisiones internas de la comunidad. No es de extrañar que los Incas tomaron este esquema del género para construir las relaciones imperiales. Lo usaron para diseñar y luego forjar los vínculos que a la vez ligaban a los conquistados a ellos y señalaban políticas reemplazaban al parentesco, el género se convertía en el tropo a través del cual se expresaba el poder.” (Silverblatt. 1990:XXIV).

3 Así el siguiente texto aclara en este punto: “Sin embargo, la división del trabajo en la recitación de estas sendas ancestrales sugiere que la visión cosmológica y la memoria de los orígenes evocados en la tarea de construcción de la casa, no necesariamente las perciben de la misma manera todos los miembros de la sociedad qaq. Los hombres recuerdan ciertos elementos de la casa y las mujeres recuerdan otros, en una división por género de la labor ritual, que a menudo complementan las diferentes tareas asignadas a hombres y mujeres en la división del trabajo relacionado con el mantenimiento cotidiano de la casa”. (Arnold. 1992:38)

dad de la mujer expresada en su conocimiento textil y el canto⁴. En el año 2000 publicará la relación de la construcción de la persona en el proceso de tejer.

Dennis Arnold sin duda, ha realizado grandes avances en la investigación de las representaciones del género y sus significaciones en aspectos de la organización productiva simbólica. Investigaciones encaminadas en este interés han sido reunidas en los compilados “Gente de carne y hueso” y “Más allá del silencio: Fronteras de género en los Andes” entre los que se encuentran Anrolyn Luykx, relacionando género y educación, Billie — Jean Isbell, estudia género e interpretación de los mitos, Peter Gose establece relaciones de patriarcado y matriarcado, Bill Sillar, afirma que el género es un proceso de aprendizaje cultural, y Linsey Crikmay, interpreta terminologías de masculino y femenino en los bordes textiles.

En cuanto a los primeros estudios de la representación de la identidad en el textil, en 1983 salió a publicación una clasificación de estilos textiles y técnicas de tejido de grupos étnicos como testimonios de momentos históricos. Esta clasificación fue realizada por Teresa Gisbert, Silvia Arce y Martha Cajías, a este tipo de estudio se une Waldo Jordán quien encuentra elementos emblematizadores de la identidad kallawaya.

Se encuentran también en el estudio del textil Verónica Cereceda y Gail Silverman ambas tradujeron sus estudios con matices de historicidad y análisis míticos de uso del color e iconografía respectivamente.

Se ha elaborado un panorama con variedad de vistas del textil y el género andino, no cabe duda que los caminos se abren a cada deslumbramiento científico del campo de las culturas de esta región.

La cultura y el género procesos de aprendizaje

La evolución del planteamiento de estudio de la antropología del género tuvo principio en el razonamiento de las categorizaciones del sexo distinta en las sociedades, en el dilema de la diferencia entre el sexo biológico y el sexo socialmente adquirido, así como, qué es lo que determina la distinción de roles de género como indicio de la estratificación social⁵.

Las respuestas pasaron por causales de la división del trabajo, la diferencia de inversión de fuerza y argumentos de denuncia hacia el trato discursivo de la situación de la mujer, tomándola como un indicador de pobreza, en contraposición surge la Antropología Feminista para dilucidar las relaciones entre hombre y mujer, los papeles desempeñados y la influencia de la distinción del género en la estructura de las sociedades, tal discusión permitió que la antropología de género dejara de ser una subdisciplina de la antropología para convertirse en un referente de estudio y especialidad.

La antropología del género buscará conocer el significado de lo masculino y lo femenino, el sexo y la reproducción para conocer la diversidad existente entre los sexos y las similitudes, factores sociales y culturales que inciden en el género y cómo el género incide en la organización social, al igual de Sherry B Ortner afirmaba, el género y la sexualidad son construcciones culturales.

En el entendimiento que la cultura es el armazón que dispone a sus miembros formas de comportamiento a través de creencias, valores, instituciones, roles, objetos y otros que le dan al miembro y se alimenta de significaciones que conforman la forma de ser y actuar de la sociedad heredándolos, compartiendo y enseñando su sistema cultural, la adquisición de roles, en este caso, lo femenino y lo masculino serán aprendidos a partir de reglas y

4 “Esta marcada diferencia en la división del trabajo por el género, hace surgir los dominios separados de actividad de los hombres y mujeres, como grupos, ya que determina las diferentes perspectivas sobre sus significados relativos en el discurso elaborado por cada sexo a cerca de su universo. Así como los hombres llegan a preocuparse con la economía agrícola, la relación entre ayllu y mundo exterior, y su expresión por escrito, así mismo las mujeres enfocan en el pastoreo, usando el tejido y el canto para expresar su propio sistema de conocimientos.” (Arnold y Yapita 1998: 93)

5 Más detalles a cerca del proceso de las bases de estudio de la antropología del género consultar “La Representación de las relaciones género en el textil de Chojñacota Provincia Totorá. Departamento de Oruro. Gloria Villarreal Salgueiro. Universidad Mayor de San Andrés. Carrera de Antropología. 2005

normas simbólicamente expresadas por los miembros de la cultura quienes transmiten sus concepciones de ser hombre y ser mujer. Al interior de un reconocimiento del sexo y el aprendizaje de conductas referentes a él, lo que se llamaría el reconocimiento de la identidad de género.

Metodología

Para la elaboración de la investigación se ha procedido a realizar un previo examen bibliográfico utilizándose fichas analíticas, de resumen y bibliográficas, de gran valor en la construcción de los avances investigativos respecto al tema tratado, analizando los aportes y direcciones de la relación entre género y textil, la metodología utilizada en ellas y las teorizaciones, conclusiones últimas de los autores.

En la obtención de datos se utilizó el método etnográfico y descriptivo que junto a la especificación de variables, se ha tratado el estudio como variables correlativas, pero es claro, en un trabajo de campo el “bombardeo de información” es impredecible, por ello se analizaba los datos al día, para enlazar variables y contenidos por objetivos específicos ampliándolos o detallándolos.

La técnica de la observación participante permitió interactuar con los actores y con la ayuda de la entrevista abierta se identificó aspectos no considerados en una primera instancia y enriquecieron el trabajo. Se construyó lazos de amistad entre las familias Calle y Mamani, primero entre los jefes de familia y se extendió a los primos, tíos, tías, cuñadas, cuñados, sobrinos, a partir de ellas con las familias Soto y Mollo, apellidos predominantes en la comunidad.

Por renuencia de los actores en la medida de las posibilidades se utilizó la grabación auditiva, por ello el detalle, reflexión y escritura al día de los hechos en la libreta de campo fue fundamental, caso contrario ocurrió con la reproducción de imágenes estáticas, tuvo mejor acogida.

La utilización de fuentes bibliográficas primarias como las crónicas y estudios especializados que corroboraron el planteamiento aquí tratado conforman apoyo teórico y testimonial.

La comunidad

Con paisaje de arena blanca y piedras volcánicas, Chojñacota se encuentra en la Provincia Totora del departamento de Oruro, su nombre en castellano significa “lago verde” por sus términos chojña = verde, cota-quta = lago. Chojñacota posee un lago a poca distancia del pueblo, tiene un color verde por las algas en su interior que sirve de alimento al ganado y a las parinas⁶ y otras aves del lugar.

A la comunidad se accede por el camino de Patacamaya a Kurawara de Carangas, de allí a San Pedro de Totora, de este lugar a 55 km se observa Chojñacota.

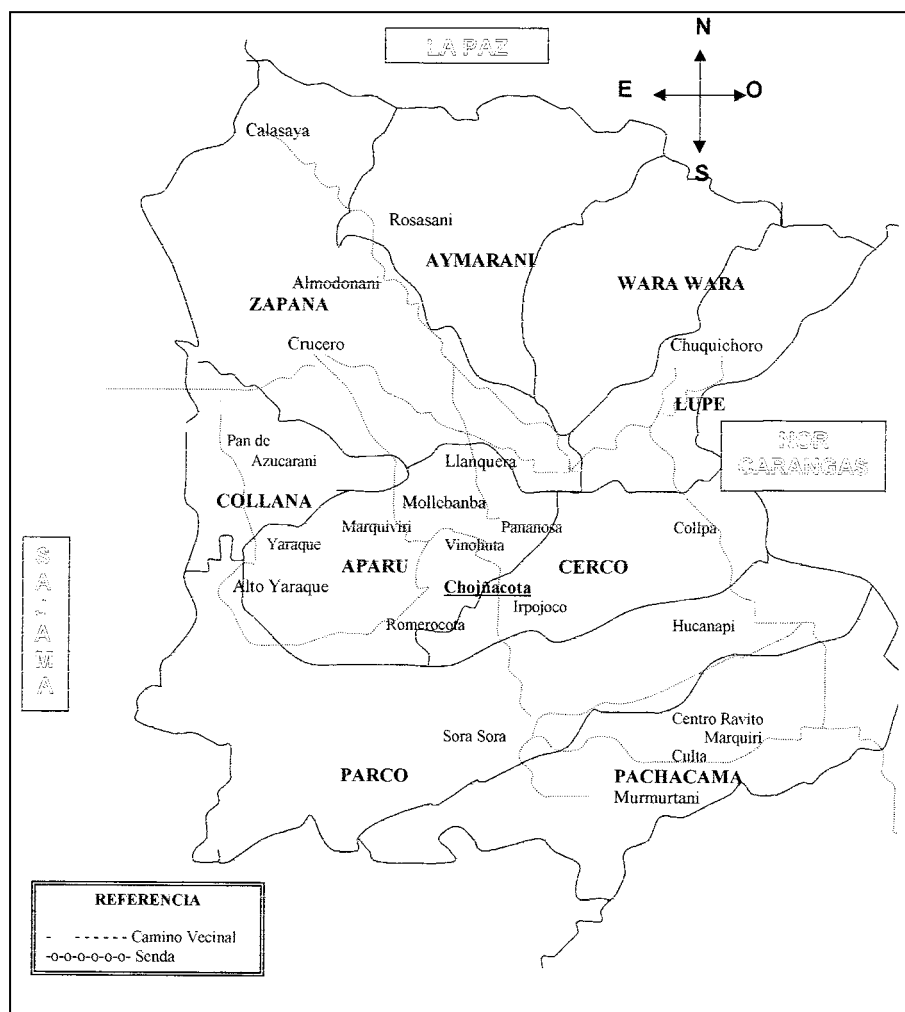
Las actividades se concentran en la crianza de llamas, alpacas, ovejas y toros, junto a la agricultura de papa y cebada conforman los elementos más importantes de su vida económica.

La comunidad no posee agua potable, se proveen de un pozo cercano, no tienen electricidad, una posta de salud se encuentra a 3 kilómetros, en la comunidad Vinohuta.

Chojñacota cuenta con un Centro Educativo al que acuden jóvenes y niños de las comunidades aledañas.

El clima es seco entre los meses de mayo a noviembre, con precipitaciones pluviales entre diciembre y mayo, periodo en que el ingreso a la comunidad es de caminata, las carreteras de tierra mojadas y la crecida del río imposibilita el tránsito del bus que ingresa a la comunidad.

6 Aves zancudas con plumaje color anaranjado, blanco y negro.



Mapa de la ubicación de la comunidad Chojñacota en la Provincia de San Pedro de Totora, junto a la división en ayllus y algunas comunidades aledañas.

Achachil Wara Wara y la representación del género

La representación de pares, lo femenino y masculino son identificados en Chojñacota, en elementos de la naturaleza, como en la quinua, la variedad de cáscara negra es macho y la de cáscara roja es hembra, la paja con raíz dura es macho y la paja suave es hembra, las piedras blancas son hembra y las piedras negras son macho.

Así mismo, su organización territorial está organizada en dualidades de dos parcialidades. En la ejecución de ritos, se identifican mesas para el hombre representado por el cerro Puqara como el hombre wak'u, la pampa representa a la mujer wak'u, inclusive se identifica un niño wak'u representado por un ojo de agua cercano al lago de Chojñacota, la comunidad "paga" mesas rituales, cada 30 de noviembre en la Fiesta de San Andrés, intercálándose un año para el hombre wak'u, al siguiente para la mujer y el niño wak'u⁷.

7 Consultar "La Representación de las relaciones género en el textil de Chojñacota Provincia Totora, Departamento de Oruro. Gloria Villarroel Salgueiro. Universidad Mayor de San Andrés. Carrera de Antropología. Capítulo 6. 2005

Las representaciones de género no se restringen a las mencionadas ya que existen ejemplos que testifican el orden del espacio y elementos de acuerdo al género, el textil es también un modo de representación de lo femenino y lo masculino.

Los textiles de Chojñacota que conforman la vestimenta del hombre y la mujer tienen identificaciones en cuanto al género, así, la mujer utilizará el awayo para cargar objetos, llevará también la llijlla⁸, que es una manta que cubre la espalda, usará el tari⁹ para llevar su coca, sombrero blanco de lana de oveja, pollera de preferencia de color verde, especialmente para las fiestas y acontecimientos importantes, chompa y blusa blanca.

El hombre vestirá un pantalón, saco y camisa, lluch'u, sombrero y poncho, carga una awayo, y wistalla.¹⁰

La vestimenta de las autoridades originarias tamani y mama t'alla¹¹, además de llevar la ropa mencionada también llevan el chicote cruzado en la espalda, tanto el hombre como la mujer, recibe el nombre de santurin, representa a los tres reyes magos, el chiburon, es otro chicote que lleva en la mano, cuya función es la de castigar a quien infrinja alguna norma de la comunidad.

Foto 1



Foto 2



Vestimenta de las autoridades originarias de Chojñacota, mama t'alla a la izquierda y Tamani a la derecha¹²

Los textiles descritos tienen en común el matiz de colores verde, pero cada cual posee un género, de acuerdo al cual, son heredados, en el sentido que estos tejidos representan al hombre y a la mujer, pero existe un textil que es utilizado tanto por el hombre como por la mujer, el awayo.

8 Tejido cuadrado al igual que el awayo.

9 Tejido cuadrado pequeño de un cuarto del tamaño de un awayo.

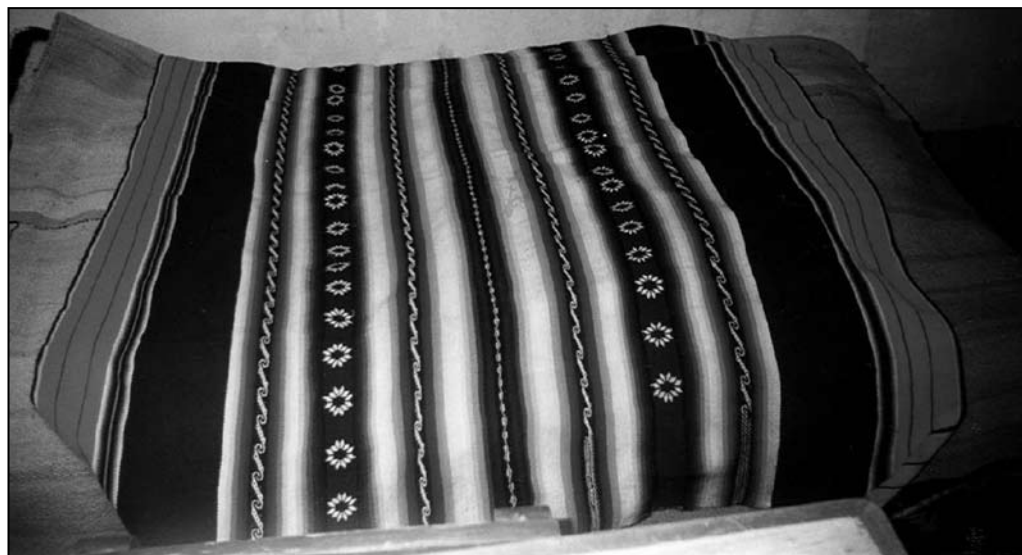
10 Tejido como bolsa pequeña, para llevar coca.

11 Tamani, quiere decir en castellano el que guía el ganado o el que cuida el ganado. Mama t'alla es el nombre originario que se da a la esposa de la autoridad hombre.

12 Todas las fotos y gráficos de este trabajo pertenecen a la autora Gloria Villarroel Salgueiro

Este textil, se caracteriza por tener una figura en forma de estrella de seis y ocho puntas, identificada por los comunarios como Achachil Wara Wara. Según indagaciones se identifico que el Achachil Wara Wara es una estrella que aparece al amanecer y al anochecer, esta estrella es Venus, ya que este planeta posee un movimiento elíptico mostrándose antes de la salida del sol y antes de la salida de la luna.

Foto 3



Awayu con el diseño de estrellas de 16 puntas

Siguiendo el análisis de Brian S. Bauer y David SP. Dearborn, en su trabajo “Astronomía e Imperio en los Andes”, ellos establecieron denominativos que utilizaban los incas para reconocer a los planetas y las estrellas más brillantes, en este análisis de Bauer y Dearborn, identifican a Venus con los siguientes nombres: hatun coyllur, jach’a wara wara, designaciones que le dieron los incas. Guaman Poma de Ayala encuentra los denominativos de chasca coyllur, pacarina coyllur que es el lucero llamado Venus:

“Acerca de la estrella Venus, que una vez la veían al anochecer y otras al amanecer, decían que el sol como señor de todas las estrellas mandara que aquella, por ser mas hermosa que todas las demás anduviese cerca del mas vez delante y otras atrás”. (Bauer, Dearborn. 1998: 129)

Achachil Wara Wara es el nombre que le dan los comunarios de Chojñacota al planeta Venus. Esta afirmación salio a relucir en una conversación a cerca de los conocimientos sobre los pronosticadores del tiempo a partir de los cambios de la naturaleza, Don Jorge Calle explicaba al respecto, se vio la oportunidad de preguntar a cerca del nombre de la estrella que aparecía en el textil y él identificaba con este nombre al mismo tiempo que reconocía a la estrella que aparecía en el cielo.

El planeta Venus es más conocido como lucero de la mañana y el lucero de la noche. El día y la noche tienen relación con el hombre y la mujer, por la adoración que se hacia al sol y la luna. El sol representando al hombre y la luna la mujer. Se ha encontrado registros de la colonia de la Compañía de Jesús, quienes escribieron una descripción de la relación que tenía el sol con los hombres.

“En llegando los varones a los años de pubertad les ponen la guará que era una faja de lana de la tierra (sic) con 4 cintas en cada canto (sic) le ponen la guará estando de pie en medio de la casa/ con una chunta que una lanca en la mano derecha afirmando nella ynoucando a teci vira cocha y cayllur vira cocha su hermano a quienes atribuyen la creación de la tierra (sic) también invocan al luzero que llaman guarac y alas cabrillas que llaman oncoy y toda la junta le hablava diziendo que no fuese mentiroso, ni embustero”. (Polia. 1999:355)

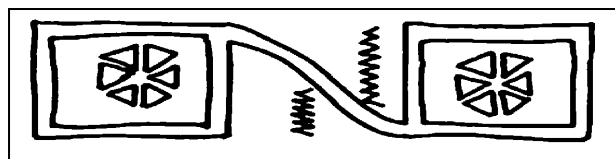
Guarac es otro nombre asignado a Venus vespertino. En relación con la adoración de la luna y su nexo con la mujer se tiene un relato que afirma lo acontecido:

“Otra india llamada Maria Choque (sic) ganaba mucha plata también al oficio de partera y en el inoucava la luna (común superstición de las indias deste officio) y manda la criatura se la afrecían” (polia. 1999: 401)

Las mujeres, en este caso las parteras rendían culto a la luna como representante de fecundidad y a ella ofrecían las criaturas nacidas.

Achachil Wara Wara representa al hombre y a la mujer, así mismo el uso del color en cuanto al proceso de tejer la estrella, se utiliza un color claro y otro de color oscuro, queda plasmada la representación de lo masculino y lo femenino, al mismo tiempo que el uso de un color, lo conjuncia.

Grafico 1



Detalle del Achachil Wara Wara extractada de un awayo

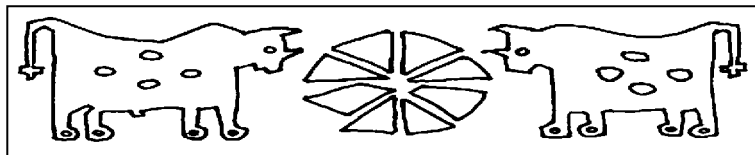
Foto 4



Awayo de propiedad de Dn. Jorge Calle comunario de Chojñacota

El diseño, ha sido extractado de un textil antiguo de la familia Calle, de propiedad de Dn. Jorge Calle quien heredo este awayo de su abuela, así mismo en el mismo textil se encontró la figura de un toro y una vaca en cuyo centro la estrella Achachil Wara Wara

Grafico 2



Detalle del Achachil Wara Wara extractada de un awayo

Foto 5



Textil antiguo de la familia Calle, de propiedad de Dn. Jorge Calle

El awayo utilizado por la mujer y el hombre, los representa a ambos y los conjunciona a partir del diseño Achachil Wara Wara. Existe otro textil la tarilla¹³ que es utilizado para guardar illas¹⁴, el hombre tendrá su tarilla con sus illas, los mismo que la mujer; este tejido es heredado tanto a la mujer como al varón.

¹³ Tejido más pequeño que el tari.

¹⁴ Figuras, amuletos de prosperidad.

Foto 6



Foto 7



La estrella Achachil Wara Wara en el awayo usado tanto por la mujer y el hombre

En otro tópico del mensaje del diseño del Achachil Wara Wara simultáneo al contenido de la representación de género se constituye en la rememorización de la historia Caranga de esta región. La Provincia Totora antiguamente fue asentamiento del Señorío aymara Caranga con influencias Inca, el diseño textil es manifestación del dominio Inca en este lugar.

En el territorio boliviano, antes de la ocupación Inca, se encontraban señoríos aymaras, en el estudio de Max Portugal se identifican 5 señoríos aymaras, los Pacajes en Caquiaviri, los Omasuyus en la parte lacustre, los Carangas en el Departamento de Oruro, los Yampara en Chuquisaca y Cochabamba, y los Mollo en el norte de La Paz¹⁵.

Según el estudio de Marcos Michel se estableció sitios arqueológicos de origen Caranga, ubicados en las poblaciones de Khasa (sitio 53), Calluri y Kolpuma (sitio 54), Curawara de Carangas, el Pucara de Monte Atani (sitio 9), y Crucero (sitio 68), donde se encontró torres funerarias y en su interior material y cerámica Caranga (ver anexo 1).

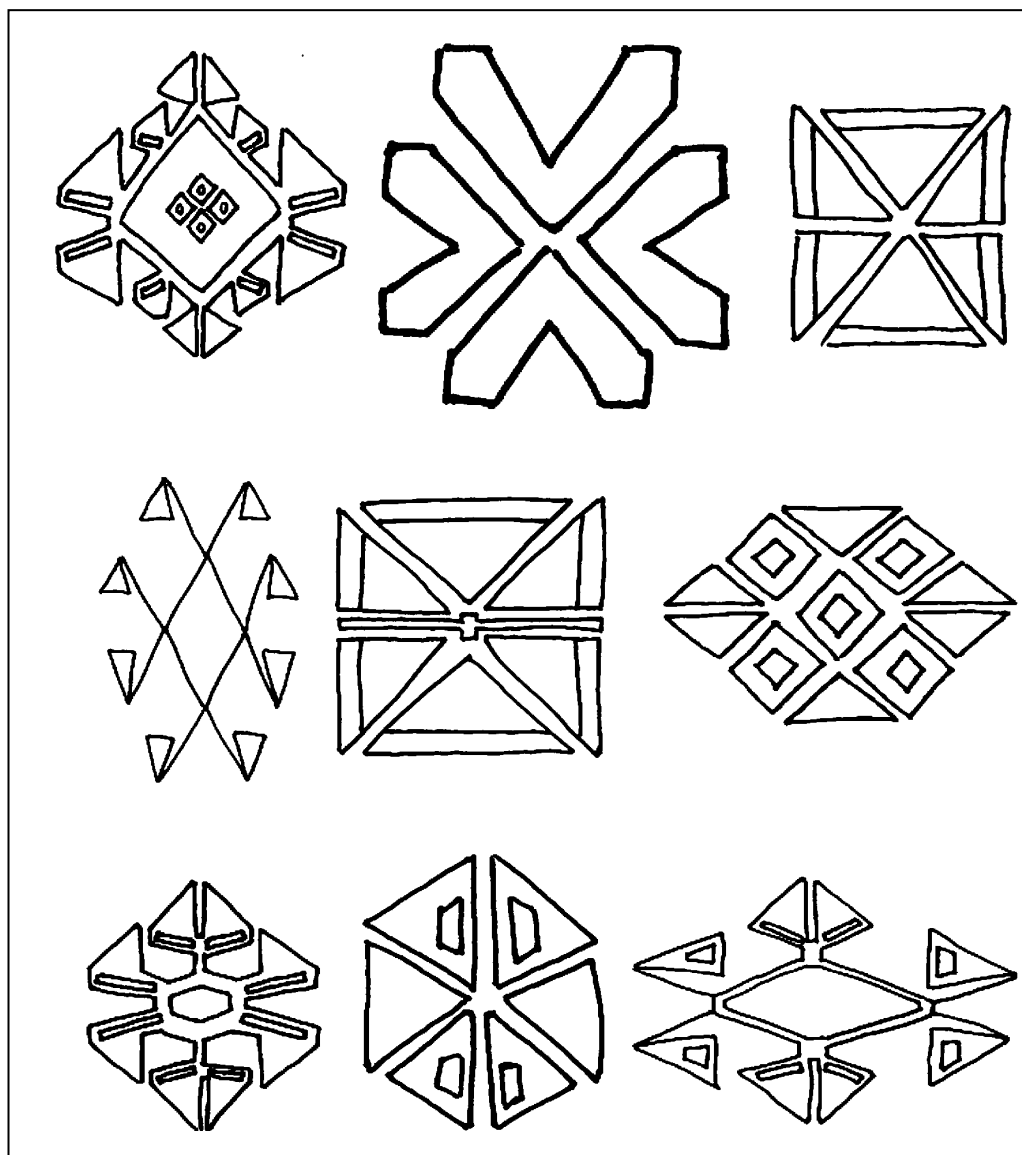
La dominación Inca llegó a esta localidad, los restos testigos de esta ocupación son chullpares como torres funerarias diseminadas por la provincia. En la Crónica de Cieza de León se aprecia el proceso de posesión territorial:

“El rey Viracocha después de haber gratificado a los quechuas y otros que le sirvieron en la batalla contra los chanca vuelto al reino; en que tardó un bienio y vuelto al cuzco determino con acuerdo de sus consejeros conquistar las provincias de Carangas, Ullaca, Lipi, Chicha en prosecución de lo acordado por su padre. Mandó a percibir para esta jornada treinta mil hombres y por capitán general a su hermano Pphahuac Mayta. Con cuatro incas por consejeros y maeses del campo. Los cuales habiendo salido por verano de 1302 redujeron aquellas provincias aunque con algunos encuentros e poco momento, en que gastaron tres años” (El mandato de Viracocha Inca comenzó en el año 1298). (Cieza. 1986:27)

En el entendido de la escritura textil de los diseños de Chojñacota, el Achachil Wara Wara es un icono representativo de la historia Caranga y su influencia Inca, como diseño y significado de lo femenino y lo masculino relacionados al sol y la luna, que conjuga las relaciones de género en el cotidiano vivir, en la fiesta, la productividad, y el ritual de esta comunidad.

Se muestran diferentes diseños del achachil wara wara como diseños de los textiles de Chojñacota.

15 “Estos Estados ocupan un lugar de transición entre el post-tiwanaku y el inkario, su cronología esta alrededor de 1200 de la era. Entre las características de su cultura material se encuentran las casa – tumba, denominadas vulgarmente “Chullpas” y se hallan diseminadas en el territorio perteneciente a Pacajes” (Portugal. 1998:262).



Conclusiones

Las sociedades conservan significaciones culturales que los cohesiona y perviven en el tiempo, las significaciones del género y sus representaciones son elementos culturales que son transmitidos en este caso el textil, es el medio de simbolizar los femenino y lo masculino como una unidad en la cual hombre y mujer poseen sus espacios de acción, donde cada uno poseerá actividades propias de lo que se entiende como masculino y femenino.

El Achachil Wara Wara es un icono que ha pervivido a través del tiempo en los diseños de la comunidad y a nivel provincial del distrito de Totorá, la memoria de su significación no es propia de toda la población, los adultos mayores de edad aún recuerdan su relación con la estrella vespertina Venus, un contenido que se va olvidando de generación en generación, lo mismo el arte de tejer textiles hombre.

Los diseños textiles al mismo tiempo de ser representaciones de su diario vivir, son muestras de la historia escrita en el tejido, puesto que la Provincia Totora fue sitio de territorio Caranga, posee reminiscencia Inca manifestado en el Achachil Wara Wara.

Las consideraciones culturales de Chojñacota son recreados en rituales, fiestas, curaciones, leyendas, y en el textil que “hace” la mujer, quien a su vez establece su línea femenina en la herencia de sus textiles y su ganado, el hombre a su vez en la herencia del terreno, sus concepciones, conocimientos y saberes son recreados, transmitidos y heredados.

En resumen:

Utilización de dos colores en el diseño de la estrella Achachil Wara Wara representan al día y la noche, Venus al amanecer y Venus al anochecer.

Existe combinación de los diseños aymaras y reminiscencia de Toqapus incas.

El awayo es heredado tanto a la mujer como al hombre, existiendo otros que son heredados de acuerdo al género de la persona.

Anexo

Descripción de sitios arqueológicos en la provincia Totora (Marcos Michel. El Señorío Prehispánico de Carangas)

SITIO 53. Cerca de la Estancia khasa, el sitio se encuentra relacionado con numerosas torres funerarias que se hallan ubicadas a lo largo del cerro khasa y cerro chillca kollu. El material en su integridad pertenece a Carangas.

SITIO 54. Poblaciones de culluri y kolpuma (estancia Ari Vilca) sobresalen dos chullpares de piedra, en los alrededores existe abundancia de cerámica Carangas o Inka dispersas en las laderas del cerro Pucara y chullpa.

SITIO 35. La población de Turco posee restos de cerámica prehispánica colonial e Inka.

SITIO 52. Iquizi. Ubicada cerca de Iquizi en la pampa de Poli Pujro, la cerámica muestra componentes coloniales Carangas.

SITIO 34. Pumiri, situado a 10 kilómetros de la población de Turco sobre la carretera Turco – Agua Pica, se divide en 2 sectores, el primero tiene chullpares de barro, este sitio se encuentra aledaño a la ciudad de piedra de Pumiri.

El segundo, se encuentra en la ciudad de Piedra en las que existen construcciones de hábitat, rituales, es una ciudadela de características curiosas, el material presente diferentes periodos de la época Inka y Carangas.

SITIO 9. Pucara de Monte Arani, es una elevación que se encuentra detrás de la población de Curawara de Carangas en la Provincia Sajama.

Varios chullpares se ubican rodeando la Pucara en la falda inferior haciendo un círculo a la montaña.

La cerámica de Pucara es Carangas en la parte alta e Inka en la falda inferior y en las chullpas.

SITIO 9b. Thicapana, es el calvario de la población Curawara de Carangas, se observa cerámica moderna, colonial, Carangas e Inka.

SITIO 66. Pokota, es un conjunto de chullpares tan cercana con Llanquera.

SITIO 57. Condoroma. Se sitúa en la ladera del cerro Vinto hasta las laderas del cerro San Pedro de Huaylloco, posee sitios funerarios, líticos, de cerámica y hornos metalúrgicos.

SITIO 68. Crucero. Sobre ella se asentaron habitantes de Carangas, es una meseta que tiene el nombre Totocachi Loma, en ella también se encuentran chullpares 8 a 20 existen están pintados con rombos aspadados escalonados en blanco y negro. La cerámica es Carangas e Inka.

Bibliografía

- ARNOLD, Denise Y. 1992. **Hacia un orden andino de las cosas**. HISBOL – ILCA. La Paz, Bolivia.
- _____. 2000. “Convertirse en persona”. *El tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil*. En: **Actas de la I Jornada Internacional sobre textiles precolombinos**. Ed. Victoria Solanilla Demestre. Dept. de Arte de Universidad Autónoma de Barcelona. España.
- ARNOLD, Denise Y, (comp). 1998. **Gente de carne y hueso. Parentesco y Genero en los Andes**. HISBOL – ILCA. La Paz, Bolivia.
- _____. 1997. **Más allá del Silencio: Fronteras de genero en los andes**. HISBOL – ILCA. La Paz, Bolivia.
- ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios (Comp). 1996. **Madre Melliza y sus Crías. Ismall Mama Wawampi. Antología de la Papa**. HISBOL- ILCA. La Paz, Bolivia.
- ARNOLD, Denise Y; YAPITA, Juan De Dios. 1998. **Río de vellón, río de canto**. ILCA/HISBOL. La Paz, Bolivia.
- BAUER, Bron S; DEARBORN, David S. P. 1998. **Astronomía e Imperio en los Andes**. Centro de Estudios Regionales Andinos. “Bartolomé de las Casas”. Perú.
- BERTONIO, Ludovico P. 1912. **De la Lengua Aymara**. Radio San Gabriel. Instituto Radiofónico de Promoción Aymara. IRPA.
- BOHANNAN, Paul; GLAZER, Maerk. 1993. **Antropología Lecturas**. Editorial Mc Graw – Hill. 2º Edición. Barcelona. España.
- BOUYSSSE - CASSAGNE, Therese. 1988. **La identidad aymara: Aproximación Histórica (Siglo XV, Siglo XVI)**. Biblioteca Andina. Serie Histórica N°1 La Paz: HISBOL. Tesis Presentada a los Altos Estudios de París.
- CERECEDA, Verónica. 1990. *A partir de los colores de un pájaro*. En: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**. N°4. Chile.
- _____. 1987. *De la belleza al tinku*. En: **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. Teherese Boyssse – Cassagne y Olivia Harris. Editorial. HISBOL. La Paz.
- CIEZA DE LEON, Pedro. 1967. **El Señorío de los Incas**. Lima.
- _____. 1986. **Crónica del Perú**. Universidad Católica del Perú.
- GISBERT, Teresa; ARCE, Silvia; CAJIAS, Martha. 1983. **Arte textil y mundo andino**. Ed. Gisbert y CIA. La Paz.
- GONZALES, Soledad Montes. 1997. **Hacia una Antropología de las Relaciones de Género en América Latina**. Mujeres y Relaciones de Género en la Antropología Latinoamericana. Soledad González Montes (Coord.) Colegio de México. México D.F.
- KOTTAK, Conrad Philipp. 1994. **Antropología**. Mc Graw Hill. 6º edición. España.
- JORDAN, Waldo Zelaya. **Tejido e identidad. Estilo textil de la provincia Bautista Saavedra o estilo textil “kallawaya”**. Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Antropología.
- LAMAS, Marta. 2000. **Definición de sexo, genero y diferencia sexual**. CUILCO. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia . Nueva Epoca. Vol I, N° 18. Ene- abril. México.
- LAYME, Felix Pairumani. 1992. **Diccionario Castellano – aymara**. PRESENCIA.

- MAMANI, Roberto Magne. 1999. **Análisis de Analfabetismo en la Localidad de Chojñacota**. Oruro.
- MARCOS, Michel. 2001. **El Señorío de Carangas**. Universidad de la Cordillera. Perú.
- ODILE, Mari Marion. 2001. *El poder de la hijas de la luna*. En: **CUILCO. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El simbolismo en la Antropología, Arqueología e Historia**. Homenaje a Marie – Odile Marión. Nueva Epoca. V8. N° 21. Ene-abril. México.
- POLIA, Mario Meconi. 1999. **La Cosmovisión Religiosa Andina. Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581 – 1752**. Pontificia universidad Católica del Perú.
- PORTUGAL, Max Ortiz. 1998. **Escultura Prehispánica Boliviana**. Carrera de Arqueología y Antropología. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.
- RIVIERE, Gilles. 1983. **Sabaya y estructuras socio-económicas y representaciones publicas de los Carangas**.
- SAMPIERI, Hernando. 1999. **Metodología de la Investigación**. Mac Graw – Hill.
- SILVERMAN, Gail. P. 1994. *La metáfora del cuerpo humano. Una nueva óptica en relación al significado de la iconografía de los textiles de Q'ero*. En: **Antropología del departamento de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Católica del Perú**. Año XII N° 12. Perú.
- _____. 1998. **El tejido andino: un libro de sabiduría**. Fondo de Cultura Económica. Perú.
- SILVERBLATT, Irene. 1990. **Luna, Sol y Brujas. Genero y clases en los andes prehispánicos y coloniales**. Archivos de Historia Andina N°10. Centros de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas. Perú.



Globalización y cultura

Oscar Pablo Vargas Mercado

“...no quiero que mi casa esté amurallada por todos lados y mis ventanas tapiadas. Quiero que las culturas de todas las tierras se difundan por mi casa tan libremente como sea posible. Pero me niego a que alguna de ellas me avasalle”.

Gandhi

Introducción

Algunas formas de globalización se han dado a lo largo de la historia, un claro ejemplo es el de la expansión mundial de la papa que se dio en 1550, llegando a ser uno de los cultivos alimenticios más consumidos y apreciados hoy por el planeta.

En la cotidianeidad de nuestras ciudades percibimos también atisbos de globalización cuando vemos a jóvenes cochalos que bailan Capoeira en la plaza principal, jóvenes alteños que se expresan cantando hip hop en aymara y grupos Trash Metal innovando con quenwas y zampoñas.

En la trayectoria de la humanidad se han dado siempre encuentros entre pueblos diferentes, de los cuales resultaron préstamos culturales y reconfiguración de identidades. Pareciera haber en el ser humano una necesidad de comunicarse, de transmitir y de recibir cultura.

La globalización moderna tiene sin embargo características que la hacen única y sin precedentes en la historia. Los adelantos tecnológicos y en las telecomunicaciones transforman aceleradamente las relaciones entre los seres humanos, y con su entorno.

De ahí que surge la necesidad de ver al ser humano en el contexto globalizado, como un ser integral, con dimensiones económicas, sociales, culturales, psicológicas, filosóficas, ecológicas y por qué no también espirituales.

En este análisis, se hace un breve recorrido histórico para comprender los antecedentes de este proceso, y se toman como hitos históricos la colonización y la revolución industrial como referentes para entender la forma en la que se configuran hoy las relaciones económicas y culturales en el planeta.

En el plano cultural se analiza la forma en la que el consumo y la publicidad, actúan como mitos modernos, a la hora de establecer el orden del mundo y de los valores aceptados como correctos por la sociedad, y el impacto que los mitos modernos tienen en la configuración de nuevas identidades globales.

Del colonialismo a la revolución industrial

Durante el siglo XV, se dio un proceso de colonialismo en el que las potencias europeas inician una expansión económica y cultural en el planeta. Las tierras recién “descubiertas” son concebidas como proveedoras de materia prima y mano de obra barata. En esta fase histórica se crea un circuito en el que desde el África salen esclavos para trabajar en las plantaciones y minas de América, desde donde salen las materias primas que Europa utilizará para ser transformadas en productos que luego serán comercializados en este continente y en sus colonias.

Esta lógica expansionista imperial no fue muy diferente durante la revolución industrial, haciéndose patente la importancia de la producción, bajo la premisa del progreso y el desarrollo.

Este proceso surgió a partir del crecimiento de la industria, bajo la ecuación de producir más, en menos tiempo, con menos costo y con más ganancia. Lo cual requería a su vez de más materias primas, las cuales se obtenían de los países no industrializados. De esta forma se van configurando las estructuras y la forma de las relaciones de poder entre los pueblos, lo que provocó que los países industrializados cada vez se volvieran más ricos, mientras que los no industrializados se volvieran más pobres.

Los intelectuales de la época establecieron que la historia recorre linealmente y siempre hacia adelante, el ser civilizado se identificaba con el modelo industrializado de la Inglaterra del siglo XIX. El darwinismo social justifica valores como la eficiencia, el triunfo y la competitividad bajo la premisa de la sobrevivencia del más fuerte.

La ciencia positivista considera que no es digno de ser estudiado, aquello que no pueda ser comprobado y medido, mutilando al ser humano de sus otros aspectos más sutiles y no materiales. Es así que la lógica y el racionalismo se transforman en los nuevos dioses que destierran a la categoría de salvajes a los pueblos que todavía viven en la era del pensamiento mítico.

La Revolución Industrial del siglo XIX fue la época de la máquina de vapor. Durante el siglo XX la tecnología más importante fue la de la recolección, procesamiento y distribución de información. Entre otros desarrollos, hemos asistido a la instalación de redes telefónicas en todo el mundo, a la invención de la radio y la TV, y al nacimiento y crecimiento sin precedentes de la industria de la informática y las telecomunicaciones¹.

¿Qué se entiende por globalización?

Es un término que puede tener muchas connotaciones, dependiendo desde donde se lo conceptualice y analice. El término fue utilizado por primera vez en la década de los 80 para describir las transformaciones que venía sufriendo la economía internacional desde mediados de la década de los 60. “Se la entiende como un proceso fundamentalmente económico que consiste en la creciente integración de las distintas economías nacionales en un único mercado capitalista mundial, con una consiguiente intensificación en el intercambio de bienes y servicios -antes limitado por las fronteras de los Estados Nación- de los capitales, las tecnologías, las mercancías y de la mano de obra”².

En este proceso económico, los bienes y los capitales fluyen vertiginosamente, a través de las redes globales de comunicación. En la Red se pueden comprar con una tarjeta de crédito, productos del otro lado del mundo rebasando instantáneamente las fronteras y distancias.

En la globalización todo se concibe como un bien para el intercambio mercantil recreación, salud, alimentos, vida espiritual, educación, pornografía, la guerra, la ciencia, las fiestas, las culturas, etc. Prima la lógica del concepto del máximo beneficio y el consumo se transforma en el motor central de la sociedad contemporánea.

Se da una mayor expansión económica de las grandes corporaciones trasnacionales, y como parte del proceso se produce la debilitación de los estados nación a partir de “la progresiva concentración de poder económico por parte de oligarquías transnacionales facilitada por gobiernos favoritistas que ponen a su servicio sus Estados”³. En la atracción de inversiones extranjeras, los estados aplican políticas privatización de los servicios públicos, y también flexibilización en políticas laborales y ambientales.

1 <http://www.monografias.com/trabajos14/distincion-simbolica/distincion-simbolica.shtml>

2 Theodore Levitt fue el primer teórico economista en acuñar el término globalización enfocado a un punto de vista económico. En 1983 publica el artículo: “Globalization of Markets”, donde hace referencia al término globalización, popularizándolo y agregándolo a las corrientes del pensamiento economista. Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Theodore_Levitt

3 <http://es.wikipedia.org/wiki/Altermundismo>

Mito y cultura

Se puede entender a la cultura como aquella visión común de la realidad compartida por un grupo social. La cultura esta compuesta por elementos como los valores, las normas, las creencias, los símbolos, ritos, lenguaje tecnología, bienes y prácticamente por todo lo que el Ser Humano hace y produce.

Los mitos cumplen funciones importantes en la construcción cultural de estos elementos, ya que establecen la forma en la que cada sociedad ordena su mundo y de cómo percibe la realidad:

En el relato mítico se explica a través de elementos simbólicos el orden y el funcionamiento del mundo.

El mito provee modelos de identidad. Sus personajes enseñan conductas, normas, valores, roles, pautas de comportamiento consideradas virtuosas y correctas por la sociedad.

Establecen una jerarquía entre los valores de una determinada cultura orientando hacia los objetivos y metas de vida deseables en ella.

Si el mito cumple funciones tan importantes en la construcción cultural de las sociedades, entonces es de gran importancia analizar cuales son los mitos de nuestras sociedades modernas, cómo se transmiten y cómo actúan en la construcción social de la realidad en la modernidad.

Mitos modernos

El consumo y la publicidad

Hasta hace relativamente poco, el mito era transmitido de generación a generación en forma de relatos y narraciones, hoy con la revolución en las telecomunicaciones los mitos se transmiten a través de las redes desterritorializadas de comunicación e información. Esto implica que la producción simbólica del mensaje que guarda el mito ya no tiene una relación con las particularidades territoriales de cada región. Se producen mitos globales y desterritorializados.

Decimos que la publicidad se convierte en transmisora de los mitos modernos, a partir de la coincidencia en las funciones que ambos cumplen como narraciones míticas a la hora de explicar el orden del mundo.

El consumo, impulsado por la publicidad, juega un rol central en la configuración de identidades en el mundo moderno, además de orientar las normas, pautas de conducta y estilos de vida de las personas. Se alienta como modelo de comportamiento el “rol del buen consumidor”, llegando a confundirse el Ser con el Tener.

Es necesario comprender al consumo como una categoría construida y definida socialmente. A través del consumo no sólo se satisface una necesidad material, sino que intervienen también la construcción necesidades para ser satisfechas. La imagen publicitaria tiene la capacidad de influir en el inconsciente, con el objetivo de convencer al sujeto de la bondad y necesidad de un producto, instalándose en el imaginario colectivo provocando *“cambios psicológicos que no pueden dejar de tener su equivalente en el campo sociológico y crean una nueva forma de civilización, una radical modificación de las relaciones entre los hombres y el mundo que los rodea, sus semejantes, el mundo de la cultura”*⁴.

“Apartheid” estético y social

A través del marketing se alientan valores que van estableciendo moldes y estereotipos de lo que se considera hermoso en la sociedad. Esto se traduce en un proceso de exclusión, bajo la forma de un “apartheid” estético y social, de ancianos, de gordos, chatos, indígenas y

4 ECO, U. *Apocalípticos e integrados*. Barcelona 1999. (Pág. 333).

negros en un mundo en el que los modelos de belleza se identifican con tipos occidentales de delgadez, juventud y triunfo.

Los efectos psíquicos y emocionales se traducen en los desequilibrios que los individuos experimentan al no sentirse suficientemente bellos, en relación a los estereotipos en el imaginario colectivo que funcionan como referentes estéticos.

El efecto social se lo puede percibir en comportamientos que se dan en situaciones como el no dejar que en ciertos lugares de diversión nocturna se impida el ingreso a jóvenes “no guapos”, en valoraciones en las que “negro”, “gordo” e “indio” adquieren el rango de adjetivos ofensivos, o como cuando los empleados de un mostrador son contratados en base al “bien parecido”.

El cine como portador de mitos

Además de la publicidad, podemos tomar a la industria del cine como portadora de mitos modernos.

La mayor industria exportadora de los Estados Unidos no es la aviación ni la automovilística, es la recreación: las películas de Hollywood cuya recaudación fue de más de 30 mil millones de dólares en todo el mundo en 1997.

Como ejemplos podemos comentar algunas características de dos películas recientes.

En la última película del conocido arqueólogo Indiana Jones, se cometen importantes errores históricos y culturales, la trama se desarrolla en el Perú ambientada con música ranchera mexicana, aparece Pancho Villa hablando quechua con sus secuaces, las pirámides de la cultura maya aparecen en la cultura inca y al concluir la película aparece un platillo volador desde un templo inca, sugiriendo que esta cultura no hubiera podido desarrollarse sin la ayuda alienígena. Un funcionario peruano al expresar su enojo por la exhibición de esta película dice “no creo que sean errores, simplemente no les interesa saber quiénes somos, de México para el sur, todos somos iguales para ellos”.

El otro ejemplo, es la narración del agente al servicio de la reina James Bond en la que el “malo de la película” resulta ser un militar boliviano y narcotraficante. Estableciendo claramente los roles de los héroes y de los villanos e imprimiendo un tipo de valores en el inconsciente global colectivo.

Y por si fuera poco, la reducida producción cinematográfica que se hace localmente, esta orientada a mofarnos de nosotros mismos, a través de personajes que degradan las culturas locales.

Avasallamiento cultural

En los últimos años se ha dado un fenómeno de apropiación de eventos culturales por parte de las transnacionales. Éstas buscan ser el centro de atención de las fiestas a cambio de patrocinar la celebración, ya sea alumbrando las plazas públicas en navidad o auspiciando al equipo de fútbol local.

Es así que la publicidad también incursiona en estrategias más agresivas e invasivas, al apropiarse de espacios públicos, deportivos, culturales y sociales. Las maniobras de marketing tienen como objetivo crear una conciencia de marca, para ello inundan los espacios con logos y anuncios del producto. (Klein, 125: 1999)

En los espacios públicos se da un tipo de coerción visual, en la que se invaden espacios públicos en los que ningún espacio queda sin marca. Como ejemplo se puede mencionar el caso de la fiesta de navidad en la que todos los árboles de la plaza principales aparecen envueltos con la propaganda del producto auspiciador de la celebración. Reprimiéndose además, la libertad de expresión cuando se contraponen con los intereses de los patrocinadores.

La población más vulnerable al avasallamiento publicitario son los niños, considerados por el mercado como los consumidores del futuro, podemos recordar la filosofía del fundador de McDonalds, quien afirmaba que la empresa de consumo que atrae a los niños es la única que incrementará con seguridad sus ventas a largo plazo; “Además, un niño cliente de McDonalds significa a largo plazo un adulto que, una vez padre, traerá sus hijos a la hamburguesería para revivir sus recuerdos infantiles.”

Brechas culturales

La idea sobre la tendencia homogeneizadora de la globalización es contradictoria, ya que las brechas entre los pueblos y los segmentos de la población se ahondan.

Los países desarrollados, más tecnificados e industrializados, toman ventaja del comercio mundial en detrimento de los países en vías de desarrollo, el libre comercio puede entenderse como la metáfora del zorro libre entre gallinas libres.

La falla en el sistema se encuentra en que existe una contradicción a la hora de teorizar sobre una homogenización a los estándares de consumo de los países del primer mundo, esto equivaldría a devastar ecológicamente cinco planetas como el nuestro. Tal propuesta simplemente no tiene ninguna lógica debido a los recursos limitados del planeta y por lo tanto incompatible de ser adoptada por la mayoría de la humanidad.

Consideraciones finales

En casi todas las culturas se concibe a la tierra como un ser vivo, que debe ser respetado y amado, sin embargo para la cultura global ese pensamiento es antiproduktivo y atrasado y más bien se percibe a la tierra como una oportunidad comercial en la extracción de materia prima. En la cultura del máximo beneficio se considera a la Tierra simplemente como materia inanimada (roca, suelo, agua, elementos químicos orgánicos e inorgánicos y gases), que gira a través del espacio de acuerdo a leyes matemáticas, sin ninguna relación con la vida o con nosotros mismos.

Los informes científicos hacen pensar que este ritmo vertiginoso de explotación de los recursos y los desechos producto de la alta industrialización ponen en peligro la existencia de la vida misma en el planeta. Podemos imaginarnos al ser humano, serruchando la rama del árbol en la que está sentado, sin darnos cuenta que somos uno con el árbol, con la tierra y los otros seres.

Y en medio de un mundo interconectado y comunicado instantáneamente a través de las redes, escuchamos en los medios, como imperceptible la noticia de tribus perdidas en la amazonia Brasileira y peruana. Son grupos humanos que han tenido muy poco contacto con la “civilización”, y que corren peligro de aniquilación por parte de las empresas madereras, agroindustriales y mineras que avasallan su territorio.

Es así que los extremos del círculo se encuentran, y los seres humanos tenemos la posibilidad de contemplar en perspectiva y simultáneamente dos formas de vida opuestas en la percepción que tienen sobre la existencia.

En este punto tal vez sería una buena idea replantearnos conceptos como qué significa progreso, desarrollo y civilización y cuestionarnos sobre si éste es el único e inevitable destino.

Bibliografía

GARCÍA CANCLINI Nestor. 1990. **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**, Grijalbo, México.

_____ 1999. **La globalización imaginada**, Paidós, Barcelona.

KLEIN, Naomi. 1999. **No Logo. El poder de las marcas**, Paidós, Barcelona.

La invención del chacha-warmi. Matrimonio y Poligamia entre la Época Prehispánica y Colonial

Milton Eyzaguirre Morales¹

“(Topa Inga) Yo nombro por mi sucesor a mi hijo Tito Cusi Gualpa², hijo de mi hermana y mujer Mama Ocllo... Tuvo dos hijos legítimos y sesenta bastardos y treinta hijas ...” (Sarmiento de Gamboa, 1942: 138)

La poligamia como institución familiar de parentesco formaba parte de la organización andina y permitió articular los modos de dominación estatal en el contexto incaico. Por esta razón, cuando se plantea el Pachacuti³, como una propuesta de retorno a las formas de organización precolonial se deben tener en cuenta las diferentes instituciones que existieron en el pasado y además cuestionarlas. Las investigaciones deben proponer trabajos más científicos, dejando de lado las posiciones extremistas donde se plantean por ejemplo que el chachawarmi (hombre-mujer) es la unidad dual indivisible y de equilibrio que estuvo en el contexto cosmológico y sobre el cual se articuló la organización social andina. Este artículo pretende analizar como en la época prehispánica se manifestó la poligamia, que permite entender como las relaciones de género y de parentesco lograron la conquista de un gran territorio en pocos años. Pero también analizaremos las transgresiones sociales que existieron y que en nuestra actualidad no son aceptadas por normas y convenios.

Acerca de los términos de parentesco

Desde la antropología existen diferentes formas de entender un matrimonio o alianza, que se define como la unión entre personas de diferente género ya sea biológica o socialmente determinada. En este sentido se habla de la *monogamia* que se realiza cuando una persona tiene una sola pareja a la vez. En contraposición existen otras formas de matrimonio en diferentes sociedades a las cuales se las define como *poligamia*, cuando una persona puede tener varias parejas a la vez. Los términos especializados van diferenciando la poligamia, por género; la *poliandria*⁴ se da cuando una mujer puede tener varios esposos a la vez y la *poliginia* es la unión de un varón con varias mujeres, ambos hechos socialmente reconocidos y aceptados.

La *poliginia* como forma de ver la realidad estuvo presente en el pasado prehispánico. Las referencias de los cronistas traen a la luz la presencia de la poliginia jerárquica que se manifestó principalmente entre los señores Incas, aunque por datos extraídos en otras crónicas e investigaciones se sabe que la poliginia era una actividad generalizada inclusive a las clases más desposeídas, como los pobres.

A su vez en todo este contexto existió otra actividad que era el **sororato** definida cuando un hombre se casa con la hermana de la mujer difunta. Uno de los ejemplos evidentes con relación a este hecho, se da en el mito de origen y del diluvio entre los Cañares, que presenta una relación de matrimonio, amancebamiento y sororato.

1 Jefe del Departamento de Extensión y Difusión Cultural MUSEF. Docente universitario IUPEA.

2 Cambio su nombre a Huayna Capac.

3 Retorno al pasado, el vuelco del mundo. Existen varias traducciones unas más complejas que otras.

4 Vale la pena realizar una revisión para evidenciar si existieron casos de poliandria en la época prehispánica.

Sarmiento de Gamboa⁵ afirmaba que varias naciones del nuevo continente hablaban del diluvio universal con diferentes fábulas, y cita a la “nación de los Cañares” que vivían en Quito y Tomebamba, a cuatrocientas leguas del Cuzco donde existió un cerro llamado Guasano que albergó durante el diluvio a dos hombres llamados Atarupagui y Cusicayo, luego del diluvio volvieron a sembrar la tierra. Una vez en este espacio extrañamente en sus chozas aparecieron alimentos como “panecitos y un cántaro de chicha” por día. Extrañados los hermanos decidieron averiguar quién les proporcionaba esos alimentos. Eran dos mujeres Cañares enviadas por Viracocha⁶ para que no mueran de hambre:

“Y les hacían de comer y servían. Y tomando amistad las mujeres con los hermanos Cañares, el uno dellos hubo ayuntamiento con la una de las mujeres. Y como el mayor se ahogase en la laguna, que allí cerca estaba, el que quedó vivo se casó con la una y a la otra tuvo por su manceba. En las cuales hobo diez hijos, de los cuales hizo dos parcialidades de a cinco, y poblándolos llamó a la una parte Hanansaya, que es lo mesmo que decir el bando de arriba, y al otro Hurinsaya, que significa el bando de abajo. Y de aquéllos se procrearon todos los Cañares que agora son.” (Sarmiento de Gamboa, 1942: 38)

La muerte de uno de los hermanos permitió al segundo tener dos “mujeres”, es decir entrar en sororato; con una de ellas casado “legalmente” y teniendo a la otra como manceba. Ambas relaciones eran socialmente reconocidas, pero aparentemente una tenía más importancia que la otra. Pero el relato se enriquece más cuando se establece la división política social de las mitades de un ayllu o comunidad. Ambas relaciones, el casamiento y el amancebamiento son reconocidos, porque el hombre separa a sus diez hijos en dos parcialidades iguales, que permite generar la relación dentro de un ayllu con mecanismos de autocontrol similares.

Casado, Amancebado y Amigado

En el diccionario castellano casado es aquella persona que ha contraído matrimonio. A su vez mancebo es aquella persona soltera. Pero amancebado es “*el trato sexual habitual entre hombre y mujer no casados entre sí*”.

En el contexto andino es permisible hablar de los conceptos como casado y amancebado como uno solo. Los términos que se refieren a las uniones sexuales de cualquier índole son bastante variados en el contexto quechua y aymara. Gonzales Holguín en su diccionario quechua afirma que casado que es Huarmiyok y casada ccocayok. Bertonio en aymara traduce la palabra casada es Marmini y casado Huaynoni.

Y el término de manceba para Bertonio es “*Sipasi varon o muger amancebada, aunque antiguamente significaba moza por casar*”. Gonzales dice “*Manceba de alguno o moca de poca. Sipas*”. Ambos términos tienen un tronco lingüístico común. Es necesario notar la referencia de antigüedad, según Bertonio era también aquella persona que estaba por casarse.

Del término huarmi (mujer) se pueden articular una serie de estados civiles que permiten entender la complejidad de la sociedad en los primeros años de la colonia. Para Gonzales el término:

“Huarmimaci. Dize de la muger casada a su comblesa⁽⁷⁾ manceba de su marido porque ambos son de vno sus mugeres vna legitima y otra no.”

5 Cronista que convivió junto a Francisco de Toledo y presentó este documento en 1572, antes de las reformas toledanas, que trazaron nuevas relaciones entre los colonizados y los colonizadores.

6 Le llamaron Viracocha porque caminaba por las aguas como espuma, “...que es lo mesmo que decir grasa o espuma del mar.” (Sarmiento de Gamboa, 1942:42)

7 Combleza Persona amancebada con hombre o mujer casados.

La mujer legítima reconoce a la mujer que aparentemente es ilegítima. Lamentablemente no sabemos si este mismo término era usado para que la mujer ilegítima se dirija a la legítima.

Ludovico Bertonio es claro en afirmar que el casado o el amancebamiento eran definidos con el mismo término, es decir la distinción planteada por los cronistas en afirmar que con la primera mujer se casaba y con las demás se amancebaban era diferente, ya que todas tenían las mismas labores y responsabilidades. El matrimonio poligínico era generalizado, rompiendo el concepto de la dualidad idealmente propuesta.

“Marmichasitha; Casarse, o amancebarse, porque Marmi, significa ambas cosas, muger legítima y también manceba”. (Bertonio, 1984: 218)

Existe una serie de términos para referirse a estas relaciones sociales entre parejas como Puñuk maci o tiyak maci hinasccan que es manceba de otro. Hinasccayqui manceba tuya. Por otro lado el hecho de fornicar⁸ Puñuni huarmitam que es dormir con mujer, fornicar.

También existen los términos en quechua de amancebarse los casados (ayupunani), amancebarse el hombre (sipas yacuni) y amancebarse la mujer (Huaynayacuni), que permiten entender la existencia de la poliginia como analizamos en este trabajo, pero también la poliandria, que permitiría dar nuevas luces sobre la organización del Estado Incaico.

El término amigos amancebados también se refiere a las parejas que establecen uniones sexuales permanentes o temporales, de tal forma, en el diccionario quechua de Gonzales se dice:

“Tiyakmaciy. Concubinarlos amancebados amigos ... Amigos amancebados. Salla puralla el amado, o amada sallallay. Runallai sallallai runallai. Mi amado, o mi amada, o amor”

De esta forma Gonzales traduce como Sallalla o sallallay a los enamorados o amancebados, determinando que una distinción entre los términos fueron provocados por los cronistas, quienes trataron de reflejar un mundo similar al suyo, sin tomar en cuenta las delicadas formas de articulación del parentesco en el mundo andino.

Madre e Hijo y el término Ayuntamiento

El término de ayuntamiento ya fue utilizado en el ejemplo de los hermanos Cañares. Para el origen mítico de los incas también es usado. Según Sarmiento de Gamboa salieron de un cerro llamado Tambococo, en de Paracitambo cuatro hermanos varones y cuatro hermanas mujeres. Mango Cápac⁹ a la cabeza de los varones y Mama Guaco¹⁰ la segunda hermana a la cabeza de las mujeres. Después de hablar con diez parcialidades para conquistar otras tierras llegaron a Guanacancha cerca del Cuzco, donde

“... Mango Cápac hobo ayuntamiento con su hermana Mama Ocllo¹¹, la cual quedó preñada de Mango Cápac”. Su hijo se llamó Cinchi Roca (Sarmiento de Gamboa, 1942: 52)

El término ayuntamiento hace referencia a una unión sexual, al coito, aunque aparentemente es una unión socialmente reconocida en este contexto. La historia referida por Sarmiento de Gamboa que afirma que Mama Ocllo fue la esposa de Mango Capac y que

8 Fornicar: Tener ayuntamiento o cúpula carnal fuera del matrimonio.

9 “... cruel y atroz” (Sarmiento de Gamboa, 1942: 50).

10 La segunda de las hermanas “... la cual era feroz y cruel ... era tan feroz, que matando un indio Guaya le hizo pedazos y le sacó el asadura y tomó el corazón y bofes en la boca, y con un haybinto-que es una piedra atada en una sogá, con que ella peleaba- en las manos se fue contra los Guayas con diabólica determinación” (Sarmiento de Gamboa, 1942: 50-58)

11 Mama Ocllo la primera de las hermanas, era la más anciana de las mujeres.

fue afirmada por Juan de Betanzos y otros cronistas, difiere a la propuesta de Guamán Poma quien afirma otra versión del mito - historia:

“La Primera Historia de la Reinas, Coia/Mama Vaco Coia. Desta señora comensaron a salir rreys Ingas. Y dicen que ella no le fue conocida su padre ni de su hijo Mango Capac Inga, cino que dixo que era hija del sol, y de la luna y se casó con su hijo primero, Mango Capac Ynga. Para se casar, dicen que pidió a su padre al sol dote y le dio dote y se casaron madre e hijo”. (Poma de Ayala, 1980: 99)

El sistema de parentesco entre los Incas, por lo menos Manco Capac y Mama Huaco se complejiza. Primero se habla de la segunda hermana de Manco Capac, que ha su vez vendría a ser por el relato de Guaman Poma su madre, y que con ella tuvo la descendencia del linaje de los Incas. Esta versión de las uniones sexuales con las madres hay que estudiarla más en profundidad.

Se rompen los cánones universales propuesto por antropólogos del siglo XX, donde decían que existía la ley del incesto universal que impedía la unión sexual y de casamiento entre hermanos. Pero la realidad incaica y probablemente andina difería de esta situación, los ejemplos van más allá, del casamiento entre hermanos que es generalizado, porque además se acepta por lo menos en este relato la unión entre el hijo y la madre.

Un dato bastante importante es extractado del texto de Bernand, para 1575 el Virrey Toledo ordena la prohibición de cierto tipo de uniones carnales

“... con su madre o con su hija o con su hermana o con la mujer de su padre, o con la mujer de su hermano o con su tía, prima o comadre, o hija, o con dos hermanas o parientas”. (Bernand, 1998: 342)

En este entorno social surge la pregunta del ¿por qué el Virrey Toledo lanzó esta prohibición?. Para 1575 acaso era probable que se sigan realizando este tipo de uniones. Los datos permiten inducir esta situación provocando que los estudios sean más incisivos en este aspecto. En este contexto Gonzales Holguín surge con un término que puede dar luces en este contexto:

“Puñupayani huarmictam. Tener la muger, o hija ajena, o andar con ella apesar de su marido, o padre”.

Condenados

El término condenado, que actualmente está vigente en diferentes regiones de Bolivia, aparentemente llega con los españoles en la época colonial y hace referencia a aquella persona que después de muerta sale de su tumba y deambula por diferentes lugares, principalmente de noche, hasta cumplir con sus deudas, o promesas de matrimonio, saluda a sus parientes, amigos y conocidos. Pero uno de los datos que sale con más énfasis con relación al condenado es el siguiente:

“... Cuando una pregunta ¿Por qué se condena la gente? Se suele contestar que es por tener relaciones entre familiares, y las relaciones que se mencionan son, primero, entre madre e hijo o padre e hija, y en segundo lugar, entre compadres – aunque los compadres por lo general no tienen ningún lazo de parentesco entre ellos. Relaciones entre tío y sobrina carnal, o tía y sobrino también provocan la condena”. (Spedding, 2005: 95-96)

Por otro lado los relatos en que existen relaciones sexuales entre hermanos también puede ser motivo para que la persona que muere se condene.

El análisis permitiría entender entonces que a parte de las sanciones vinculadas con el Virrey Toledo de prohibir las relaciones incestuosas, también se insertaron visiones religiosas que sancionaban estas prácticas. Es decir, el condenado no es aceptado por Dios por los pecados que ha cometido, y de esta forma se condicionaba la actividad sexual evitando este tipo de relaciones poligínicas o incestuosas en la colonia basándose en el control social de miedo y el castigo. De esta manera las formas de organización donde el hombre y la mujer deberían establecer una unión en base al matrimonio desde la perspectiva católica es la base de lo que después conoceríamos como el chachawarmi.

Marmi e hijos

Entendemos que Marmi se refiere a la mujer casada legítima o ilegítimamente. En este contexto surge el problema de la descendencia. Según Sarmiento de Gamboa varios de los Incas tuvieron muchas mujeres e infinidad de descendientes. Por ejemplo el quinto Inca, Capac Yupangui tuvo varias “mujeres”. Un indio de los Ayarmacas le dio a su hija llamada Curihilpay.

“La cual recibió por mujer y en ello hubo un hijo llamado Inga Roca Inga, sin otros cinco hijos que tuvo en diversas mujeres¹²...Y sin estos tuvo Cápac Yupanqui otro hijo llamado Apo Urco Guaranca”. (Sarmiento de Gamboa, 1942: 68-69)

El planteamiento propuesto en este artículo afirma que gracias a la poliginia en los altos mandos incaicos se logró acceder a la conservación del poder político, militar y religioso que permitía a los incas ciertas libertades. Uno de los relatos de Guamán Poma afirma que gracias a su descendencia Inga Roca pudo acceder a la conquista del Antisuyo:

“El sexto Inga/Inga Roca y su hijo...tubo otros hijos uastardos auqiconas e hijas nustaconas. Y dicen que en los chunchos tiene hijos y casta deste dicho Inga porque más del año residía allá. Y otros dicen que no le conquisto, cino que hizo amistad y compañía”. (Poma de Ayala, 1980: 83)

La cantidad de hijos que tuvieron los Sapa Incas es bastante alta y conforme van pasando las narraciones sobre la historia de los incas y sus hazañas de la misma forma va aumentando su sistema de parentesco. Dos ejemplos uno de Sarmiento de Gamboa y el otro de Guamán Poma aseveran este hecho:

“(Topa Inga) Tuvo dos hijos legítimos y sesenta bastardos y treinta hijas ... dicen que al tiempo de su muerte o algún tiempo antes había nombrado por su sucesor a un hijo suyo bastardo, llamado Cápac Guari, hijo de una amanceba llamada Chuqui Ocllo”. (Sarmiento de Gamboa, 1942: 138)

“Onzena coia/ Rama Ocllo, coya (esposa de Huayna Capac) ...tubo ynfantes hijos... tubo muy muchos hijos uastardos. Dizen que tuvo su marido quinientos hijos e hijas”. (Poma de Ayala, 1980: 119)

La cantidad de hijos era impresionante, si las crónicas no exageran en sus datos los incas tuvieron bastantes hijos, y por esta razón el control de parentesco en los niveles de dominio estatal.

12 Sus otros cinco hijos fueron: Apo Calla, Humpiri, Apo Saca, Apo Chimachai, Uchuncunascallarando.

Legítimos o Bastardos

Los hijos “bastardos” cumplían obligaciones bastante importantes, eran principes, ñustas o capitanes que apoyaron en la guerra, de esta forma eran socialmente reconocidos y ocupaban puestos similares a sus hermanos “legítimos” que no eran Sapa Incas, los más altos mandatarios del Estado Inca.

“El Séptimo Inca/ Yauar UacacYnga... tubo hijo lexitimos ...Y tubo otros hijos muy muchos uastardos auquiconas y hijas bastardas nustaconas y los uastardos salieron capitanes cincheconas”. (Poma de Ayala, 1980: 85)

En todo este contexto, el determinar las labores de los hijos bastardos también permitía un buen dominio político y guerrero en su entorno, la complejidad de este sistema lo muestra en partes el relato de Guamán Poma al referirse a las esposas e hijos de Guayna Capac:

“El onzeno Inga/ Guayna Capac Inga...Y tubo ynfantes, hijos: Solo UascarYnga fue lexitimo heredero, y fue su madre Raua Ocllo, Atahualpa Inga, auquiconas uastardos, fue su madre Chachapoya; MangoYnga y Ninan Cuyochi, su madre Cayac Cuzco; Yllescas Inga, su madre Chuqui Llanto; Paullo Topa, su madre Ozeca; Titu Atauchi, su madre Lari; Uari Tito, su madre Ana Uarque; Ynquil Topa, su madre Canari; Uanca Auqui, su madre Xauxa; Quizo Yupanqui, su madre, la ermana de capac apo Guaman Chaua”. (Poma de Ayala, 1980: 93)

Se reconoce en este contexto a la esposa legítima y a las mancebas. Pero este ejemplo hace referencia a una poliginia determinada en la estructura de la sociedad inca, y que permitirá establecer fuertes lazos de dominación en la zona andina caracterizada por la presencia de señores de reinos locales pequeños que sucumbieron bajo el poder del linaje incaico.

Pero antes de esta relación compleja vivida por Guayna Capac, último Inca, Viracocha, octavo Inca nombró como su sucesor para su investidura a Inga Urcon:

“...su hijo bastardo, porque quiso mucho a su madre, sin guardar la regla de su orden en suceder”. (*Sarmiento de Gamboa, 1942: 82*)

La crónica de Sarmiento de Gamboa con relación a este hecho si bien afirma la ilegitimidad del Inga Urcon, dice que era cruel, y no agradaba a la gente de su entorno. Por esta razón Pachacuti Inga Yupanqui fue nombrado, por sus hermanos legítimos, como sucesor de Viracocha, en contra de los deseos de su padre, porque era un hombre justo. El cronista afirma también que Viracocha había escapado del Cuzco ante el ataque de los Chancas. Tomó a sus “dos hijos bastados” (Urcon e Inga Zoczo) y se fue a Chita. ¿Pudo ser acaso este hecho el que impidió el asenso al trono de un hijo bastardo?. Parece que Viracocha confiaba más en estos sus dos hijos “bastardos” y por eso lo acompañaron en su huida del Cuzco.

Pachacuti Inga Yupanqui se quedó con siete de sus hermanos legítimos y defendió exitosamente el Cuzco. Sarmiento de Gamboa afirma que años después en el momento de morir reunió a sus hijos

“... sintiendose a punto de morir llamó a todos sus hijos, los que en la ciudad estaban. Y en su presencia ante todas cosas repartió a todos sus joyas y recámara⁽¹³⁾, y tras esto les hizo dar arados, para que ellos supiesen que habían de ser vasallos de su hermano... Tuvo cuatro hijos legítimos en su mujer Mama Anaguarqui, tuvo cien hijos varones y cincuenta hijas bastardas, a los cuales, por ser muchos, llamó Atún Aylo, que quiere decir gran linaje”. (*Sarmiento de Gamboa, 1942: 126*)

13 Cuarto después de la habitación principal destinado para guardar los vestidos o alhajas.

Las referencias de un trato desigual en relación a los hijos bastardos y legítimos no está presente en esta cita, ni en la anterior cuando Viracocha pretendió imponer en el poder a su hijo bastardo. Pachacuti entregó riquezas a sus hijos que estaban en la ciudad, su herencia y además los integró en el Atún Ayllu, que era su gran linaje el cual le serviría a uno de sus hijos, a su sucesor para precautelar el poder y el grado de linaje.

Las acllahuasi (casa de las escogidas)

Las mujeres que entraban en la acllahuasi tenían labores diferentes asignadas por el Inca, quien por su belleza las clasificaba y entregaba a variedad de gente. Ramos Gavilán hace una referencia con relación a las casas de las escogidas de donde eran tomadas las mujeres para diferentes servicios. Había muchas casas por lo menos una en cada provincia.

“Por lo menos en cada cual estaban dos géneros de Vírgenes, unas ancianas comúnmente llamadas Mamaconas, y otras niñas con otros nombres¹⁴... que de edad de ocho años las admitían ... hasta los quince o diez y seis años, y en llegando a esta edad, o las sacaban para sacrificarlas al Sol, o las llevaban al Inca, para que las diese por mujeres a sus capitanes o parientes, o a los más familiares suyos, y muchas veces admitía para su servicio algunas de estas vírgenes, y se casaba con ellas, escogiendo las más principales...” (Ramos Gavilán, 1976: 61)

Es decir el matrimonio estaba aceptado, Ramos Gavilán no hace una diferenciación entre el casamiento o el amancebamiento del Inca, porque esta situación no existía. El observador europeo, o aquel influenciado por el español realizaba esta distinción con el afán de asignarles legitimidad o ilegitimidad a las uniones.

Las mujeres eran repartidas además a diferentes niveles jerárquicos dentro de estado Inca. No se establecen restricciones en el caso de que algunos de los beneficiados con mujeres ya estén casados. En este contexto se habla de diferentes categorías sociales, desde capitanes y soldados hasta los criados que servían en las casa.

“Este Topa Inga ordenó el encerramiento de una mujeres a manera de nuestras monjas encerradas, doncellas de doce años arriba, a las cuales llaman acllas, y de aquí las sacaban para casar por mano de tucurico apo o por mandato del inga, el cual, cuando algún capitán iba a conquistar o venía con victoria, repartía de aquellas a los capitanes y soldados y a otros criados que le servían o en algo agradaban ...” (Sarmiento de Gamboa, 1942: 136)

Las Hermanas

La unión en matrimonio del Inca con sus hermanas se manifiesta en diferentes relatos de los Incas, Ramos Gavilán usando adjetivos bastante duros condenaba esta actividad.

“Tenían estos bárbaros Incas, una depravada y diabólica costumbre, y era que aunque tenían muchas mujeres, se casaban con su hermana si ellos querían, como no fuese madre, esto acostumbraban más los herederos del Reino (Ramós Gavilán, 1976: 75).

Esta relación ya venía míticamente desde la aparición de los Incas, en los mitos de origen cuando salen de Paucarcollo, y esto está vinculado principalmente con la conservación del linaje o ayllu, que esta presente inclusive en la actualidad en diferentes regiones de la zona andina. El ayllu la comunidad permitirá al individuo identificarse a un contexto. Un elemento esencial que permitiría mantener el dominio sobre las otras naciones, auto-identificándose como Hijos del Sol, una mecanismo de control religiosos que permitió la expansión del Estado Inca.

¹⁴ “En esta isla Titicaca ... hubo tres géneros de Vírgenes, unas muy hermosas que llamaban Guayruro, otras no tan hermosas, que tenían por nombre Yuracacla, otras que eran menos hermosas, que nombraban Pacoaccla”. (Ramos Gavilán, 1976:61)

“Y acordaron que Mango Cápac, pues tenía generación de su hermana, que se casase con ella y engendrarse para conservación de su linaje, y que éste fuese cabeza de todos ...”. (Sarmiento de Gamboa, 1942: 54)

Este concepto se reafirma con lo planteado por Sarmiento de Gamboa quien al referirse a Pachacuti Inca Yupanqui, se une con todas sus hermanas y las vuelve sus mancebas. Es decir esta categoría era más dinámica, no estamos hablando de la mujer ilegítima, ya que se casa con sus hermanas. Si no está en un nivel diferente, que está vinculado con la preservación del linaje, alianzas de parentesco que permitirán dominar a otras naciones. No es vano en este contexto aceptar también que los hermanos “ilegítimos” eran los capitanes juntos a los hermanos legítimos en las campañas militares que realizaban los Incas. Un relato de Santa Cruz Pachacuti se refiere al casamiento de Manco Capac, aseverando que solamente era por esta ocasión:

“... Apo Manco Capac se cassó con su ermana carnal llamada Mama Ocllo, y este casamiento lo hizo por no aber hallado su igual, lo uno por no perder la casta y a los demás no los consintieron por ningún modo...” (Santa Cruz Pachacuti; 1993; 197)
“(Pachacuti Inga Yupanqui) Iten tomaba a todas sus hermanas por mancebas, diciendo que no pudían tener mejor marido que su hermano”. (Sarmiento de Gamboa, 1942: 127)

Pero además de sus hermanas tuvo uniones con viudas, y con las hijas de las viudas. Es decir las mujeres la unión con hermanas, mujeres solteras de la casa del sol, viudas fue una actividad común entre los altos mandos incaicos.

“(Pachacuti Inga Yupanqui) Fue infamado de que muchas veces tomaba a alguna viuda por mujer, y que si ésta viuda tenía alguna hija que le agradase, la tomaba también por mujer o manceba”. (Sarmiento de Gamboa, 1942: 127)

Ordenanzas rescatadas por Guaman Poma

La sociedad incaica estaba estructurada en la posesión de mujeres, que permitía los servicios a los señores sean estos de alta jerarquía o los pobres que poblaban el incario. Es bastante interesante destacar que existió la presencia de mujeres además para aumentar la cantidad de personas en el reino. Mecanismo militar que permitía ampliar el dominio geográfico hacia diferentes regiones.

Por otro lado si el más pobre tenía dos mujeres permitió entender la capacidad de los incas de generar mayor capacidad de cohesión, principalmente vinculado con el linaje y las relaciones de parentesco en los andes.

Los llamados mitimaes, soldados, quienes residían en otro lugar ya sea por trabajo agrícola como lo explica muy bien Murra, en el dominio de Pisos Ecológicos o por actividad guerrera permite establecer los servicios que recibían los hombres de las mujeres en una sociedad que aparentemente rompe los cánones del “chachawarmi” (hombre mujer) concepto de equilibrio en el mundo andino actual, y que aparentemente es de reciente data. Guamán Poma se encarga de citar con referencias numéricas el número de mujeres que deberían poseer cada categoría social:

“Yten: Mandamos que los caciques y principales tengan cincuenta mugeres para sus serbicios y aumento de gente en el rreyno, huno curaca (señor de miríadas de unidades domésticas) treinta mugeres, guamin apo (capitan) tenga veinte mugeres, uaranga curaca (de 1000 unidades domésticas) que tenga quinze mugeres, pisca pachaca (de 500) tubiese doze mugeres, pachaca camachicoc (de 100) tubiese ocho mugeres, pisca chungu camachicoc

(de 50) tubiese ciete mugeres, chunca camachico (de 10) tubiese cinco mugeres, pichica camachicoc (de 5) tubiese tres mujeres, y un indio pobre tubiese dos mugeres y los otros que tenían puesto por mitimays (que reside permanentemente fuera de su pueblo) tenía dos mugeres y los soldados de guerra conforme de la Vitoria de daua muger para el aumento” (*Poma de Ayala*, 1980: 164)

En la Muerte

Un relato bastante apasionante fue manifestado por Ramos Gavilán. A la muerte de los principales, eran muertos además varios de sus criados y mujeres de las más queridas, Guayna Capac por ejemplo fue acompañado con más de mil personas que fueron muertos para servirle en la otra vida. El dato no asigna el número de esposas que murieron con él.

“Era costumbre cuando moría algún señor de apuestos, matar las mujeres más queridas y a sus criados y oficiales para que fuesen a servirle a la otra vida”. (Ramos Gavilán, 1976: 72)

Conclusiones

Los términos que diferenciaban el matrimonio y el amancebamiento, son categorías propuestas por los cronistas, categorías inexistentes en el contexto prehispánico.

La poliginia era reconocida como una forma de articular las relaciones de dominación social, económica, religiosa en el entorno prehispánico.

El matrimonio con las hermanas permitía que los lazos de parentesco se reafirmaran dentro del linaje. Pero además se permitía al inca ampliar su linaje a otras regiones permitiendo conquistas locales más fáciles. En este sentido vale la pena destacar que las ordenanzas del Virrey Toledo, junto con las sanciones religiosas vinculadas con el **condenado** eliminaron estas formas de matrimonio imponiendo los matrimonios monogámicos no incestuosos.

Conviene investigar sobre casos de poliandria, y las uniones con madres, esposas de hermanos, hijas y otros.

La poliginia en los diferentes niveles sociales también fue aceptada, aunque se cuenta con muy pocos datos.

Bibliografía

BERNAND, Carmen. *¿Poliginia Cacical o Poliginia Generalizada? El Caso de Huanuco Pampa, Perú (1562)*. En: **Gente de Carne y Hueso. Las Tramas de Parentesco en los Andes**. Ed. CIASE/ILCA. La Paz, Bolivia.

BERTONIO, Ludovico. 1984 (1612). **Vocabulario de la Lengua Aymara**. Ed. CERES, IFEA, MUSEF. Cochabamba, Bolivia

GONZALES HOLGUÍN, Diego. 1989 (1608). **Vocabulario de la Lengua General de Todo el Peru Llamada Lengua Quechua o del Inca**. Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

MURRA, John. 1975. **Formaciones económicas y Políticas del Mundo Andino**. ED. IEP. Lima, Perú.

POMA DE AYALA, Guaman. 1980(1615). **El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno**. Ed. Siglo XXI Editores. México D.F. México

RAMOS GAVILÁN, Alonso. 1976 (1621). **Historia de Nuestra Señora de Copacabana** Ed. Universo. La Paz, Bolivia.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 2001. **Diccionario de la Lengua Española**. Ed. Real Academia Española. España.

SANTA CRUZ PACHACUTIYANQUI SALCAMAYGUA, Joan de. 1993 (1613?). **Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru**. Ed. IFEA-Centro de Estudios Regionales Andino "Bartolomé de las Casas". Cusco, Perú.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. 1942 (1572). **Historia de los Incas**. Ed. Emecé Editores S.A. Buenos Aires-Argentina

SPEDDING, Alison. 2003. **Breve Curso de Parentesco**. Ed. Mamahuaco. La Paz, Bolivia.

_____. 2005. **Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos**. Ed. Mama Huaco. La Paz, Bolivia.

Relación histórica y etnográfica de los barrios Alto Pasankeri Sur, Huarikunka Norte, Chualluma Bajo y Unión Alto Tejar de la ladera este de la ciudad de La Paz: Patrones de asentamiento y dinámica social y cultural de la población aymara urbana

Ramiro Gutiérrez Condori

Introducción

El crecimiento acelerado de las ciudades capitales en Bolivia se dio en la segunda mitad de siglo como producto de las grandes migraciones que se dieron por efecto de la modernidad y de las nuevas políticas de urbanización que fueron promovidas en las ciudades del eje central por el MNR.

Después de la revolución de 1952, el gobierno implementó en 1954 la reforma urbana que posibilita que muchos ex peones y nuevos migrantes puedan acceder a terrenos, previo trámite de regularización, si bien la norma establecía procedimientos legales para los asentamientos, la creación de los barrios no siempre se dio en este marco, por lo que el crecimiento de la ciudad de La Paz se dio de manera desordenada y sin criterios de urbanización, lo que ha generado una serie de problemas legales sobre el derecho propietario y los espacios de recreación o áreas verdes. En casi todos los casos los asentamientos se dieron de manera rápida y en algunos casos de manera ilegal, lo que genera que muchas de estos vecinos no puedan acceder a los servicios básicos.

En este proceso el acceso a los servicios básicos, la generación de nuevas identidades en las generaciones jóvenes nacidas en la ciudad, la discriminación, las redes sociales o las iniciativas para generar trabajo e ingresos, son algunos de los temas problemas que se presentan en el momento de generar desarrollo urbano, y que son objeto de estudio del presente artículo.

La información etnográfica que se usó en el presente ensayo ha sido generada en los barrios Alto Pasankeri Sur, Huarikunka Norte, Chualluma Bajo y Unión Alto Tejar de la ciudad de La Paz a partir de entrevistas con informantes claves y entrevistas grupales, lo que ha permitido reconstruir procesos históricos y reflexionar acerca de los cambios culturales y sociales que se dan en la ciudad de La Paz¹.

Antecedentes coloniales de la urbanización de la ciudad de La Paz

La urbanización de la ciudad de La Paz data de principios de la colonia, en el siglo XV la naciente ciudad de “Chuquiago” estaba poblada de indígenas aymaras que organizados en ayllus vivían en las márgenes del río y se dedicaban principalmente a la agricultura y la ganadería, posteriormente por efecto del proceso de desestructuración parcial de las instituciones indígenas (como el control de pisos ecológicos o la asignación de tierras), el crecimiento de la urbe y la imposición de un sistema económico colonial basado en la mita y la encomienda, el espacio urbano se empezó a transformar en base al modelo de ciudad española (damero) y a los ayllus se los agrupó en las llamadas parroquias de indios² que posteriormente dieron origen

1 La información etnográfica ha sido recolectada el año 2007 para el Programa Barrios de Verdad del GMLP.

2 Se crean en la ciudad tres parroquias de indios que se construyen sobre la base de los antiguos poblados existentes en la zona.

a los barrios más antiguos donde se desarrolló una nueva dinámica económica; la riqueza de oro y el auge de la minería hicieron que en los siglos XVI y XVII haya un crecimiento de la ciudad. Surgieron nuevas actividades económicas que especializaron a los indígenas en ciertos rubros como ser artesanía, zapatería, orfebrería y otros.

Debido a la crisis de la minería de la plata en el siglo XVIII se incrementa la actividad agrícola en muchas regiones, la usurpación de las tierras comunitarias se generaliza en el altiplano y los valles institucionalizándose formas de trabajo desfavorables para los indígenas, esto lleva a que desarrollen revueltas sociales que concluyeron con el levantamiento de los indígenas como las de Tupac Amaru y Tupak Katari.

Según Cuadros, se incrementó la ocupación del suelo urbano para la construcción de infraestructuras religiosas y se incrementan los domicilios de nuevos propietarios, hasta llegar a alcanzar “los límites naturales definidos por los cursos de los ríos al Sur, Este y al Oeste y la sierra al Norte. Las manzanas localizadas en el perímetro del conjunto presentan superficies diferentes o formas y lados irregulares debido a las limitaciones físicas existentes, a la alta pendiente y a las quebradas” (Cuadros, 2003: 53).

Producto del crecimiento se instalan en lugares populares tambos y ferias y se desarrollan una serie de oficios entre los mestizos e indígenas, para Cuadros “el incremento del intercambio comercial se refleja en una mayor complejidad y especialización de las funciones urbanas para atender la demanda de los centros mineros, se enfatiza en la habilitación de espacios de acopio y distribución de la diversa producción agrícola” (2003: 51).

En el siglo XIX la ciudad presentaba un ordenamiento urbano organizado en manzanos, hasta 1846 “con excepción de San Pedro, la ciudad ha crecido sólo en pequeñas áreas del perímetro” (Cuadros, 2003: 100), debido a la topografía de la hoyada el crecimiento se dio hacia los lugares con superficie más regular y accesible, mientras que los terrenos de quebradas y laderas (por sus características topográficas) siguen como propiedades agrícolas. Según Cajías, el crecimiento poblacional urbano de la ciudad de La Paz de principios de siglo XX “se debió en gran parte, al traslado de los poderes Ejecutivo y Legislativo de Sucre a La Paz” (Cajías y otros, 2007: 158).

A principios de siglo y producto del crecimiento se expande la ciudad hacia nuevas zonas, asignándosele algunas funciones urbanísticas, según Cuadros “se decide que en Challapampa, debido a su ubicación geográfica adecuada entre El Alto y el comienzo de la ciudad, se localicen las instalaciones de la Terminal de ferrocarriles, Terminal de tranvías, un cuartel y una fábrica de fósforos, estos usos estimularon la localización en el sitio y en las vecinas Achachicala y Pura Pura (Cuadros, 2003: 118). Desde 1909 se contrata a la compañía francesa Bolivian Rubber General Enterprisse Ltd. que construye una usina en Achachicala que proporciona energía eléctrica a la ciudad, según Cuadros, a partir de entonces varias empresas se hacen cargo de proporcionar este servicio, hasta que en diciembre de 1931 se “firma un contrato entre la municipalidad y la Compañía Bolivian Power Co. Ltd., por el que adjudica a ésta una concesión de producción, distribución y venta de energía eléctrica hasta diciembre de 1950” (2003: 134). El funcionamiento de la planta eléctrica (que aún existe), ha generado fuentes de trabajo y cierto desarrollo en la zona.

Según Cajías en la primera mitad del siglo XX, barrios como Munaypata, Pura Pura, Achachicala y Vino Tinto albergaron a los fabriles que “desde la década de los treinta se asentaron cerca de sus fuentes de trabajo, es decir de fábricas como Said, Forno, Soligno, la Cervecería Boliviana nacional y otras y marcó los nuevos espacios que ocupó con su identidad proletaria” (Cajías y otros, 2007: 161).

Antecedentes históricos sobre el crecimiento urbano de la ciudad de La Paz en el Siglo XX

Según Cajías “en 1936 la parte urbana de La Paz abarcaba 6.976.500 m² y continuaba extendiéndose hacia las laderas” (2007: 159), los habitantes de entonces son en su mayoría aymaras que provienen de comunidades rurales y mestizos, al respecto Cuadros señala que en la “década de los cuarenta es notable el sentido de crecimiento de la ciudad en dirección a El Alto y es cuando la trama urbana casi alcanza el altiplano, al estímulo de la avenida Naciones Unidas y la línea del Ferrocarril La Paz-Guaqui se ocupan Munaypata y El Tejar con damero irregular” (Cuadros, 2003: 120).

En la segunda mitad del siglo XX y producto de la reforma urbana (1954) impulsada por el gobierno de Víctor Paz Estensoro, las propiedades que estaban dentro de los radios urbanos y que no cumplían una función social fueron expropiadas o trasferidas a antiguos colonos o a otros ciudadanos, por norma se estableció que “los excedentes o sobrantes (predios) serán trasferidos en venta, por las municipalidades a obreros y elementos de la clase media que no posean bienes inmuebles urbanos, considerados individualmente o agrupados en federaciones, sindicatos, asociaciones o meras dependencias públicas, en forma de lotes de extensión suficiente para la construcción de sus viviendas” (Ley de Reforma Urbana, 1954: 271).

La ocupación de las laderas y quebradas en La Paz se dio en los años cuarenta, según Cajías los habitantes que empezaron a poblar las laderas eran migrantes “que, despojados de sus tierras, se convertirán en mano de obra barata de la incipiente industria o en fuerza de trabajo subvalorizada destinada a cumplir las más penosas tareas, como aparapitas, canillita, lustrabotas o “sirvientas” (Cajías y otros, 2007: 162), estos migrantes en su mayoría eran aymaras que se asentaron en las laderas de los cerros en busca de mejores condiciones de vida.

Al igual que todos los actuales barrios de la ladera oeste la zona de Pasankeri, Chualluma Bajo y Unión Alto Tejar pertenecían antiguamente a la ex hacienda Tejar que se extendía desde Tembladerani hasta los actuales límites con la ciudad de El Alto, según cuentan los vecinos, todo el espacio que hoy pertenece a Chualluma Bajo y Alto pertenecía a la familia de María Loza; la casa de hacienda se encontraba en la parte baja, mientras que la parte alta era dedicada a la agricultura y cría de animales. Producto de la revolución del 52 las tierras fueron tomadas por los peones, quienes destruyeron la hacienda y recuperaron sus tierras.

Después la revolución del 1952, los peones de hacienda recuperaron sus tierras, en muchos casos se quemaron las haciendas y se castigaron a los hacendados y sus familiares, matándolos o expulsándolos para siempre, en el caso de la zona de estudio la toma de las tierras fue también a la fuerza, al respecto un vecino de Chualluma Alto recuerda que cuando se dio la Reforma Agraria, los ex peones tomaron la hacienda y expulsaron al patrón Francisco Loza, logrando recuperar parte de sus antiguos terrenos.

Producto de la Reforma Urbana (1954), la Alcaldía Municipal elaboró en 1956 los reglamentos de Parcelación y Zonificación, según Cuadros “son la primera propuesta (aunque parcial) que se realiza para establecer un marco de planificación de los usos del suelo” (Cuadros, 2003: 149), según estos reglamentos la zona de Villa Fátima es clasificada como zona industrial, mientras que según el plan regulador de 1956 Villa Fátima es zona comercial e industrial. Como producto de modernización de la urbe, se diseña y aplica la política de dotación de equipamientos destinada a ofertar nuevos espacios de uso colectivo y de gestión, en Miraflores la vía principal estructurante es concluida y recibe el nombre simbólico de avenida Buch, la original plaza arqueológica es nombrada Plaza Villarroel en la que se construye en 1962 el Monumento a la Revolución Nacional” (Cuadros, 2003: 156). Con la construcción de la Avenida Buch, se generó desarrollo en el área de Villa Fátima lo que llevó a la formación de nuevos barrios en dirección hacia la cumbre (salida a los Yungas).

Posteriormente, en cumplimiento a las Resoluciones Municipales de 8 de febrero y 6 de marzo de 1956³ se declaró “afectada en toda su extensión la propiedad ‘El Tejar’ de esta ciudad, o sea la superficie de 1.400.000.00 m²., y en atención a informes técnicos municipales la afectación ha sido reducida a la superficie de 450.000.00 por disposición de la Resolución Municipal de 19 de diciembre de 1957”, según este documento la hacienda se habría reducido a menos de 500.000 m², mientras que las demás tierras habrían pasado a posesión del municipio, producto de este hecho, los ex colonos escogieron la parte alta para construir sus viviendas, donde actualmente viven.

El año 1956 se aprueban sus reglamentos que permiten establecer un marco de planificación urbana que asigna especializaciones a ciertos sectores, estos reglamentos plantean un ordenamiento urbano y “la creación de un amplio espectro forestal con el fin de evitar la ocupación de las áreas de alta pendiente y establecer límites al crecimiento urbano” (Cuadros, 2003: 149).

Si bien el crecimiento poblacional se empezó a dar de manera acelerada en los años sesenta y setenta, este se dio sin el apoyo de las instancias municipales, por lo que el crecimiento urbano fue desordenado. Debido a la poca presencia de los órganos municipales, la sociedad civil apelo a principios de organización y ayuda traídas del área rural institucionalizando en la construcción de los barrios el trabajo comunal, lo que permitió la apertura de calles y parques y la instalación domiciliaria de agua o alcantarillado en algunos de los domicilios. En los años 70 el Gobierno Municipal elaboró el Plan de Desarrollo Urbano con el objeto de, “identificar las áreas preferenciales de crecimiento, propone líneas generales de intervención en ellas y cuantifica las nuevas áreas de expansión y sus equipamientos” (Cuadros, 2003: 175).

Como parte de las reformas urbanísticas, parte del barrio se convierte en zona forestal (la zona del bosquecillo de Pura Pura y la zona alta del actual barrio de Achachicala), algunos lugares son expropiados por el municipio como ser Vino Tinto y Achachicala y otros siguen en manos de ex hacendados que presionados por lo que establece la Ley de Reforma Agraria, se ven obligados a dotar a sus colonos de tierras productivas o a venderlas de manera fraccionada. Producto de las reformas urbanas, se declara a la zona de Pura Pura y Achachicala como zona industrial, instalándose industrias y fábricas que atraen a loteadores e incentivan al desarrollo de los barrios aledaños.

En el caso del norte de la ciudad de La Paz, alrededor del antiguo barrio Villa Fátima, se crean los barrios Unión Catalina, Unión San José, Huajchani, Barrio Gráfico, entre otros, en el caso del Tejar, se crean Unión Alto tejar, Chualluma Bajo y otros.

Para efectos de evitar los asentamientos ilegales y para delimitar el área urbana, las autoridades de entonces firman un contrato con una empresa alemana que empieza a arborizar todas las zonas de las laderas. Dentro de esta nueva política municipal de ordenamiento territorial, en 1966 el Municipio “inicia un amplio programa de forestación de largo plazo que comenzando en las pendientes Oeste, en Munaypata y continuando en Achachicala, Vino Tinto, Villa Pabón (pendiente Norte), 27 de Mayo y Lazareto, pretende crear un cinturón verde que llegue hasta el existente bosquecillo de Chuquiaguillo en el camino a los yungas” (Cuadros, 2003: 168).

Se construyen infraestructuras de importancia y aumenta la inversión municipal en el perímetro urbano de entonces, según un plano de 1950 la Avenida Buenos Aires “ha comenzado un proceso de asentamientos irregulares que preanuncian el futuro desorden morfológico y funcional de estos sectores” (Cuadros, 2003: 129). Posteriormente, Según Cuadros, en los años setenta “La Paz vive un proceso caracterizado por las tensiones crea-

3 El Decreto Supremo N° 3819 de 27 de agosto de 1.954, elevado a Ley de la República en fecha 29 de octubre de 1.956 permite la afectación de tierras de ex haciendas para su distribución entre los más necesitados.

das por la rápida urbanización no regulada en las Pendientes y El Alto por una parte y por la localización de las principales inversiones públicas y privadas en el centro y el Sur por otra” (Cuadros, 2003: 203).

El proceso de urbanización acelerada de las zonas de pendiente se dio en los años setenta, dando lugar al surgimiento de los barrios marginales de las laderas de La Paz.

Asentamientos poblacionales y surgimiento de nuevos barrios en las laderas

Muchos terrenos de las laderas fueron expropiados o habitados ilegalmente, lo que llevó a que se conformen barrios y se organicen las juntas vecinales que desde sus inicios han realizado trabajos comunales para generar mejores condiciones de vida.

En el caso de la zona de Alto Pasankeri Sur- Huarikunka Norte y toda la ladera Oeste, en 1966 la Alcaldía “inicia un amplio programa de forestación de largo plazo que comenzando en las pendientes Oeste, en Munaypata y continuando en Achachicala, Vino Tinto, Villa Pabón (pendiente Norte), 27 de Mayo y Lazareto, pretende crear un cinturón verde que llegue hasta el existente bosquecillo de Chuquiaguillo en el camino a los yungas” (Cuadros, 2003: 168). Producto de la arborización de la zona, la parte alta de Pasankeri (lo que hoy es Huarikunka Norte) se vuelve zona forestal, los árboles plantados en las laderas son eucaliptos.

La declaración de área forestal de la zona, evitó por un tiempo que algunos vecinos de los barrios próximos o migrantes del área rural, se apropien de estos predios, pero en los años siguientes, por presiones de migrantes y loteadores, algunas zonas que estaban declaradas como tierras forestales y municipales fueron invadidas o pobladas legalmente. Según Cuadros “como consecuencia del rápido crecimiento de la población y la consecuente demanda de tierras, en el antiguo perímetro de la ciudad se estaban ejecutando loteamientos en gran escala; esas tierras por su condición rural no podían ser incluidas dentro de la reforma urbana y se comienzan a vender tierras y a constituirse asentamientos que no están bajo el control del gobierno local” (Cuadros, 2003: 169).

Según testimonios de los vecinos, en los años 50 el área de Pasankeri pertenecía a la familia Vargas Bozo⁴ que “cedió” el terreno a las familias Inquillo⁵ y Calizaya; posteriormente, en los años 70 estos terrenos pasaron a manos de los primeros poseedores (por venta o por usucapión) que empezaron a regularizar sus papeles y a venderlos entre los años 80 y 90. De Millichuqo hasta la antena sale, el Inquillo era el dueño, yo he comprado hasta abajo queda, hasta río Millichuqo, hasta abajo va hasta Cotahuma, Ernesto Torres sus dueños viven todavía” (Juana Q.)

En 1987, producto de la relocalización, se asientan en el barrio mineros de Caracoles generándose conflictos con las instancias municipales y los vecinos, que luego son superados con la asignación de lotes en la parte alta de Huarikunka Norte.

Debido a la venta de los lotes a los segundos propietarios, la zona se urbanizó rápidamente, los nuevos dueños, preocupados por el desarrollo del barrio organizaron la junta de vecinos y fundaron el barrio el 18 de febrero de 1989. Al respecto una vecina señala: “Era zona forestal puro árboles era, antes cuando era chica (más o menos en 1970) nosotros hemos vivido esto era pura tierra, no había luz, ni agua, nada, en este lado montón de piedra había burros, llamas amarrados, eso nomás había, no había nada, recién no más hay todo” (Julia P.).

Al ser una zona de pendiente y quebrada, los vecinos empezaron a realizar tareas comunales para realizar el acondicionamiento del espacio, la señora Julia P. señaló que en esos

⁴ Según la Resolución Municipal 0924/80 de 22 de junio de 1980 se dispuso la afectación de 11.580 m² de terreno de propiedad de Jorge Vargas Bozo y de 162.479 m² de propiedad de la sucesión de Alberto Lara.

⁵ Se ha identificado testimonios de 1990 de vecinos que identifican a Feliciano Francisco Inquillo como vendedor de lotes en la zona de Pasankeri.

tiempos el trabajo comunal permitió que las condiciones del barrio mejoren, el trabajo en la limpieza del barrio y la apertura de calles fue realizado de manera comunal, esto fortaleció los vínculos de los vecinos que inicialmente se organizaron como “Asociación” y luego como Junta de Vecinos. “La junta se ha conformado ya hemos tenido a luz eléctrica a domicilio, luego seguíamos trabajando con esfuerzo de la unidad, en esta junta hemos sufrido, bastante hemos sufrido, por que ha habido mucho trabajo, con este trabajo con unidad de los vecinos hemos conseguido el alcantarillado luego, agua a domicilio, luego las calles se ha abierto, a pulso hemos abierto, luego el tractor ha venido también por que nos ha ampliado la calle, así hemos llegado a mejorar la zona, ese tiempo ya hemos tranquilizado casi” (Celestino Z.)

Uno de nuestros informantes enfatizó que los propietarios más antiguos provienen principalmente de las comunidades de Laruyi de la Provincia Loayza y Quelluira de la provincia Murillo, estas familias habitan en la actualidad manzanos íntegros, como es el caso de la familia Chambi en Huarikunka Norte.

Producto del crecimiento, el antiguo barrio denominado “*Pasankellani*” se transformó en el barrio Pasankeri que posteriormente se dividió en 7 barrios, al pasar los años las condiciones de habitabilidad mejoraron relativamente gracias al trabajo comunal, según Juana V. de Huarikunka Norte el señor “Edgar Huanca fue la primera persona que trazó con pitas para poder asignar los lotes a cada vecino”, posteriormente se construyeron viviendas improvisadas y pequeñas que con el tiempo se fueron reconstruyendo, hasta lograr edificaciones “nuevas” con mejores condiciones de habitabilidad, el señor Luis Arcani y la señora Gregoria Moya fueron los primeros en vivir en la parte alta.

La creación de la junta de vecinos en Huarikunka Norte y Alto Pasankeri Sur empujó este proceso de urbanización, haciendo que las exigencias de apoyo de las instancias municipales aumenten por demanda, hasta lograr algún apoyo que ha permitido consolidar, lo que los vecinos habían construido inicialmente. “Esas veces sufríamos bastante por no contar con los servicios básicos como ser agua, alcantarillado y energía eléctrica, usábamos puro mechero, acarreamos agua desde la parte de abajo de la avenida Circunvalación, cocinábamos con fogones, nuestras esposas tenían que ir a lavar la ropa al río, es decir era un sufrimiento total, era una pena vivir en este lugar” (P. Espinosa).

La junta de vecinos/as de ambos barrios organizó a los vecinos para hacer algunos trabajos de mejora comunal, las mejoras se concretaron en arreglos de las calles y pasajes de la zona baja y no tanto de la zona alta, que es la que presenta mayores problemas de infraestructura vial en la actualidad. Al respecto un vecino señala: “ellos nos han invitado para que nosotros integremos la sub junta y de esta manera poder conformar toda la junta vecinal de Alto Pasankeri Sur. Aún así hemos sido relegados porque todas las obras no llegaban a la parte alta, solamente se quedaban en la parte de abajo y nosotros teníamos que reclamar para que haya mejoras en este sector” (Edgar Huanca).

Como en la mayoría de los barrios que se forman en las zonas de expansión urbana, los primeros vecinos que se asentaron en la zona empezaron a construir sus viviendas sin ninguna planificación por ello mismo, no contaban con los servicios básicos. Es el caso de estos barrios que en sus inicios el barrio se abastecía de agua del río y de manantiales de la zona, mientras que la luz era abastecida a partir del extendido que se hacía desde el domicilio de un vecino de Unión San José.

Antecedentes previos al surgimiento de los barrios de la ladera este

Si bien hay grandes transformaciones en la ciudad de La Paz a partir de 1920, éstas afectaron fundamentalmente al área de influencia de las antiguas parroquias de indios como ser San Sebastián, San Francisco, San Pedro y Santa Bárbara. Según Barragán los originarios del

lugar aparecen como yanaconas y posteriormente como población indígena de parroquias o de haciendas, las que con el tiempo fueron asimiladas por la ciudad.

La transformación del espacio agrícola en espacio urbano fue rápida después de la reforma agraria y urbana, en los años sesenta, ex colonos y migrantes aymaras se asientan en las laderas de la ciudad de manera irregular, ocupando espacios verdes o de equipamiento, por lo que se inician procesos administrativos para reubicarlos o desalojarlos.

Toda la zona donde ahora se ubica el barrio Chualluma, Unión Alto Tejar y más al norte el barrio 9 de abril pertenecía hasta el 52 a la señora María Loza, según los testimonios revisados, parte de la ex hacienda Tejar fue expropiada por el Municipio y declarada área verde; sin embargo y a pesar de las prohibiciones, muchos migrantes del altiplano paceño se asentaron ilegalmente en los terrenos del actual barrio Unión Alto Tejar.

Producto de la aplicación de las Leyes de Reforma Agraria y Urbana, en algunas propiedades de latifundistas como las del Tejar; grandes terrenos fueron recuperados por el municipio, asignándose a cada colono, tierras con una extensión de mil metros cuadrados por familia.

Los colonos realizaron sus trámites para conseguir los títulos de propiedad; el proceso de saneamiento fue rápido para los ex colonos, pero no así para otros indígenas (aymaras y quechuas) que se asentaron en la zona exigiendo al municipio la dotación de tierras. Según el hijo de un ex-peón de hacienda vivían en la zona 17 familias, lo que significaba que la población aproximada era de unas 85 personas.

La familia Loza era dueña de varias haciendas entre las que se encontraban Kupini, Chamoco Chico, el Tejar y toda el área del actual aeropuerto en la ciudad de El Alto, según testimonios de un vecino (hijo de un ex-colono), la hacienda abarcaba desde el mercado Uruguay hasta la ciudad de El Alto y la casa de hacienda estaba ubicada cerca de la Garita de Lima; inicialmente la que administraba la hacienda era la Sra. María Loza junto a su hermana Bárbara, posteriormente se hizo cargo su hijo Francisco Loza, la hacienda existió hasta el año 1953⁶, cuando parte de las tierras fueron recuperadas por el estado y los colonos de hacienda⁷.

Según cuenta un testigo del hecho, la recuperación de las tierras fue violenta, producto de la revolución agraria los peones de hacienda de los zonas aledañas a la mancha urbana, tomaron la casa de hacienda y expulsaron a los dueños.

Según un mapa de Jorge Rivera en la región del Tejar se ubicaban los siguientes latifundios que después fueron expropiados por el municipio: La Portada, el Tejar, Chusuta, Inquillo, Pasankeri, Chamoco, Kishuarani, Las Lomas y Llojeta, las haciendas se encontraban dentro del radio urbano. Después de la aprobación de la Ley 03464, se determinó que el Servicio Nacional de Reforma Agraria inicie el proceso de saneamiento con un estudio de la zona para “establecer la forma de su redistribución, teniendo en cuenta la extensión disponible y la población de la zona” (Ley de Reforma Agraria, 1953: 36).

Para los años sesenta, los barrios de la ladera oeste estaban densamente poblados por vecinos del área rural, estos barrios se caracterizaban por que acogían la población indígena migrante del área rural, a diferencia de otros barrios como Vino Tinto y Achachicala (antiguo parroquia de Indios denominada San Sebastián) donde se asentó población mestiza que trabajaba en las fábricas del lugar.

6 Según el censo de 1950 la ciudad de La Paz contaba con 267.008 habitantes, de los cuales el “23% corresponde a la clase indígena” (Arce, 1954: 10).

7 Conocidos también como colonos o siervos de hacienda, los comunarios del lugar eran considerados por los hacendados parte de la dote de tierras, por lo que eran obligados a ser servidumbre personal o encargado de ciertas actividades agrícolas del fundo, chacra o casa de hacienda.

Fundación de barrios en las laderas

En los años setenta después de una investigación sobre asentamientos ilegales en la zona de Chualluma Bajo, la alcaldía decidió desocupar a 54 vecinos/as y reubicarlos en la zona Villa Esperanza de la ciudad de El Alto, según la R. M. 1579/79 de 27 de julio de 1979 se logró un acuerdo para reubicar a la gente de la zona de Chualluma, junto con la gente de otros barrios de asentamientos ilegales.

Los terrenos de Chualluma, Koa Koa Bajo, Ventura, Mullisaca, Viscachani y Vino Tinto fueron declarados terrenos municipales, por lo que se realizaron varias notificaciones a los afectados y se inició el desalojo de los asentamientos ilegales según un plan de reubicación; al respecto la Resolución Municipal 1579/79 establece: “Que los sectores de Chualluma, Koa Koa Bajo, Ventura, Mullisaca, Viscachani y Vino Tinto, donde actualmente viven sus ocupantes son terrenos municipales, por lo tanto asentamientos precarios y reservados a Áreas Forestales, donde imprescindiblemente por su inaccesibilidad y erosión se deben efectuar trabajos de rehabilitación de suelos y que con el fin de no crear problemas, los vecinos de estas zonas se comprometen a desocupar el lugar y la alcaldía adjudicarles terrenos en condiciones mutuamente acordadas, a objeto de no crear un conflicto social y dada la sensibilidad de las autoridades superiores de la Comuna, en consonancia con la Ley Orgánica de Municipalidades, de otorgar terrenos a personas verdaderamente necesitadas” (R. M. 1579/79).

A pesar de la promulgación de la ordenanza municipal, algunos vecinos/as no aceptaron la reubicación, por lo que el municipio no logró el desalojo de todos los/as vecinos/as; muchos de ellos se quedaron y empezaron los trámites para adquirir el derecho propietario, al respecto Isidro Quispe señaló que todo el tiempo han sido considerados por los ex peones de hacienda (ubicados en la parte alta) como inquilinos, la intolerancia aumentó cuando los vecinos más antiguos de Chualluma Bajo empezaron a construir sus casas.

Según vecinos del barrio Caluma Bajo, en los años sesenta Félix Siñani (hijo de un ex colono) tomó posesión del terreno y empezó a lotearlo personalmente, asignando a cada vecino un terreno de 500 metros cuadrados ubicados en la actual zona de Chualluma Bajo. La distribución de los lotes siguió un asentamiento desordenado e ilegal que no consideró las zonas de riesgo. El loteamiento y la asignación irregular de parte de Siñani generaron un rechazo de los ex colonos asentados en la parte alta, quienes iniciaron acciones penales en contra de los primeros loteadores. “El que nos loteo ha sido el primer dirigente, el Félix Siñani, vivía en el barrio, incluso su papá había sido ex colono, el ha sido el primer presidente, después ha sido Zacarías Ramos, después ha venido su siguiente, seguíamos en peleas por lotes y casas con los ex-colonos, por eso hasta la cárcel ha entrado por los terrenos, este es mi lugar me lo haz loteado, con colonos así, hemos tenido una estudio ancho” (Isidro Quispe).

En los años 60 la zona de Chualluma Bajo se convirtió en un sector de conflictos por la posesión de los terrenos, los peones de hacienda ubicados en la parte alta, reclamaban constantemente que las familias asentadas ilegalmente abandonen el lugar, el asentamiento de nuevos indígenas migrantes o parientes políticos de los comunarios generó más preocupación, lo que llevó inclusive a iniciar acciones legales para demostrar el derecho propietario; a pesar de la demanda de los ex peones de hacienda el Sr. Quispe -hijo de ex colono- se adelanto y loteo todo el lugar, posteriormente y a pesar de los pleitos legales y peleas, los/as vecinos/as lograron crear el barrio.

En los años 70 una parte de Otapulpera fue ocupada por los vecinos del Tejar para construir los estanques que les abasteció de agua durante años, junto con esto algunos vecinos/as se asentaron en el lugar incrementándose los asentamientos ilegales.

Según ordenanzas municipales Nos. 184-3 y 185-83 de fechas 23 y 27 de diciembre de 1983 se expropió parte del ex fundo “El Tejar” y se determinó el procedimiento a seguir para la consolidación y/o convalidación a favor de los poseedores o asentados.

En cumplimiento a la normativa el Instituto Nacional de Reforma Agraria asignó a los ex peones de hacienda títulos de propiedad, los terrenos asignados son de 1000 metros cuadrados y están ubicados en la parte alta del barrio.

Marginalidad en las laderas de la ciudad de La Paz

Los barrios marginales de la ciudad de La Paz se caracterizan por albergar a personas de diversos lugares, lo que hace que la composición poblacional de los mismos, sea diversa en términos de origen cultura e identidad.

En los tres barrios de estudio los datos cuantitativos de los barrios de estudio señalan que en promedio, aproximadamente el 50% de la población es nacida en el área rural y el otro 50% ha nacido en el área urbana, lo que significa que su identificación cultural será como indígena aymara o como mestizo urbano.

Esta relación entre el área urbana y rural y la existencia de culturas diversas que han convivido durante años en términos de relaciones asimétricas, han generado en la sociedad boliviana una serie de problemas sociales que tienen que ver con el reconocimiento de la diversidad y la equidad. En este sentido, aparece en los barrios como uno de los problemas principales que afecta a jóvenes, niños/as y adultos la discriminación y la intolerancia ante ciertas manifestaciones culturales o patrones de comportamiento de origen indígena.

Relación campo ciudad

Se preguntó a los participantes si aún guardan alguna relación con sus comunidades de origen, al respecto la mayor parte señaló que sí, que generalmente viajan a sus comunidades de origen a ver sus terrenos, a pasar cargos, visitar a su parientes (padres y hermanos) o ir a pasear en los días de fiesta. “Se va cambiando la misma comunidad de donde uno va procediendo, por lo que yo he visto era diferente a lo que es ahora, todo ¿por qué? Porque los hijos ya están aquí ya ven las mejoras para el mismo pueblo, están llevando las mismas costumbres que aquí hay, lo llevan allá, las mejoras, hasta en sanitarias, sanatorios en todo va influyendo la cultura de aquí para allá, por eso la cultura de allí no lo olvida, siempre dice yo soy de padres aymaras, yo soy de tal parte mi papá es tal, eso sí no se olvida pero las tradiciones muy poco en algunas partes se mantiene, pero se va cambiando, la misma civilización le va llevando por otro lado”.

Si bien no se han identificado explícitamente como aymaras, los discursos que manejan identifican una fuerza de la cultura materna que difícilmente se pierde. “Hay una fuerte influencia, los mismos hijos de los hijos dicen mi abuelo es de allí, yo también soy de allí también pero ellos son paceños y llevan la mejoría allá, si un sujeto sale profesional aquí en la Paz donde quiere ir si es médico por ejemplo, va al pueblo, yo quiero ir al pueblo de mi abuelo, quiero ir a ayudar allí, eso es lo que uno no pierde”.

Migración e identidad cultural en contexto urbano

Para efectos de identificar la relación de los/as vecinos/as con sus comunidades de origen se preguntó con que frecuencia regresaban a sus comunidades, muchos informantes señalaron que poseen tierras, por lo que estaban obligados a retornar a sus comunidades y cumplir con las responsabilidades sociales. Todos señalaron que el contacto con su comunidad permite aliviar los gastos en la ciudad, casi todos aseguraron que la producción es necesaria por que los salarios son bajos, se aseguró además que sus tierras daban sólo para

el consumo familiar y que raras veces habían dispuesto productos para la comercialización, asimismo se señaló que están obligados a pasar cargos en su comunidad.

La realización de rituales toman mayor importancia en época de lluvias o Jallu Pacha (época de lluvias), ya que es en esta época en la que se presentan mayores adversidades naturales en la producción agrícola (granizo, helada, sequía), estos ritos son realizados en diferentes espacios rituales como la chacra el patio y otros lugares sagrados. Si bien no se señaló la participación de los vecinos en otro tipo de rituales, es muy probable que se den cita en sus comunidades para participar de los ritos más importantes que garantizarán una buena cosecha; estos ritos se realizan todo el año y se desarrollan fundamentalmente en la chacra y el patio de la vivienda o uta.

Si bien todos los vecinos cuentan con un pariente o comunario que se encarga de cuidar su chacra o sayaña, los vecinos están obligados a ir a sus comunidades con cierta frecuencia, lo que hace que mantengan doble domicilio y doble responsabilidad social (con el barrio y con la comunidad). Este contacto permite mantener activas las redes sociales, generándose una relación social basada en la reciprocidad, todos los vecinos manifestaron que la producción agrícola en el campo alivia los gastos en la ciudad y garantiza la dotación de víveres para la canasta familiar, en este sentido, esta relación es entendida como una ayuda y una necesidad para poder sobrevivir.

Cuando se preguntó si ellos producían sólo para el consumo familiar o también para la comercialización, todos aseguraron que sus tierras daban sólo para el consumo y que lo que mayormente se producía era papa, cebada y haba. Los vecinos señalaron que la producción agrícola tiene muchos riesgos ya que la cosecha de los productos depende de las lluvias, el granizo o el control de plagas por lo que se deben realizar rituales y ofrendas a la Pachamama.

Como señalamos anteriormente, generalmente los vecinos no radican permanentemente en el campo, por lo que llegan a acuerdos con sus parientes o con otros comunarios para el cuidado de la chacra y para garantizar una buena productividad, hubo unanimidad en señalar que las causas de la migración del área rural ha sido la escasez de tierras que ha generado la reforma agraria, todos aseguraron que el minifundio no permitía que las familias produzcan lo mínimo para sobrevivir, lo que generó proceso migratorios que en algunos casos fueron definitivos.

Uno de los efectos del proceso migratorio reconocido por la mayor parte de los vecinos fue la pérdida del idioma en las generaciones nacidas en la urbe, quedó claro que la lengua materna de los nacidos en el área rural era el aymara y en los jóvenes el castellano, “Nuestra primera lengua de nosotros es aymara ahora segunda lengua de nosotros es castellano, de nuestros hijos su primera lengua es el castellano”.

La pérdida del idioma es atribuida a la política educativa monolingüe que se implantó después de 1952. “Esto se debe a que después de la reforma agraria les obligaban en el campo a que aprendan en castellano, la educación primero era en castellano y sino sabían hablar castellano unas notas bajísimas, ahora todo lo contrario con la reforma por que ahora tiene que enseñarse en su lengua materna, la mayoría en la zona visten sus sandalias, un poco por este lado hemos tenido ese tipo de complejo, ahora ha influido al educación, ahora gracias a dios que nuestro presidente es un neto originario pero que no tiene que aprender en la lengua materna, yo creo que esto es un adelanto para el bien.”

Cambio cultural

Los vecinos señalaron que en la actualidad la cultura viene cambiando rápidamente, si bien no han dejado de ser aymaras porque así se identifican, reconocen que los jóvenes son vulnerables a los procesos de alienación. “No creo que sea un problema, lo que si consi-

dero es que está cambiando para bien, el otro tema que me llama la atención es hablar de tendencias en ciertas edades, por que cuando uno viene del campo evidentemente todos somos de occidente, incluso del campo, a cambiado bastante, ya no se usa el poncho porque ahora se usa los jeans en la Paz”.

Según un vecino, la tendencia a adoptar pautas culturales de occidente es común entre los jóvenes y niños/as, lo que genera cierto rechazo a su cultura y lengua materna, uno de ellos señaló que la discriminación genera odio en las nuevas generaciones. “Hay cierta tendencia de que los niños empiecen a pensar como los de la ciudad, y los de la ciudad han traído esa cultura alienada de otros países, te decía que hay tendencia en el sentido de que hasta cierta edad el niño discrimina, odia su raza, se siente renegado, pero cuando empieza a madurar, recién empieza a decir evidentemente sus raíces son aymaras, entonces pretende rescatar para luego posteriormente llevarlas a su pueblo”.

Uno de los temas que salió en el momento de la reflexión es que en el ámbito urbano hay dos realidades culturales que coexisten y se influyen permanentemente, dando lugar a una especie de cultura híbrida. “Recién cuando son mayores, recién se empiezan a recordar que evidentemente sus raíces son aymaras, ahora que si bien está bien la alienación, esta formación híbrida, yo lo diría híbrida, que uno está en ese conflicto por que no sabe si es aymara o se está alienando demasiado a otro círculo, yo creo que es para mejorar la conducta, por que yo veo en esas reuniones, asambleas, aquí en la misma cultura occidental que somos muy intolerantes ante cierto conflicto, no hemos aprendido todavía a respetar al compañero, no hemos aprendido muchas cosas; en cambio yo veo aquí que algunos tiene una formación un poco más amplia con criterios más amplios, entonces son más solidarios, yo creo que es para bien, más bien debería impulsarse, evidentemente hay la televisión, no siempre te trae cosas buenas, la TV te trae cosas buenas y malas, vivimos en un mundo donde la moneda se ha hecho imperante, entonces tenemos que asociarnos a esto y eso también tiene sus conflictos, nos hemos vuelto más individualista, pensamos más en nosotros, en nuestro propio bienestar, ni siquiera el compañerismo, trae cosas buenas y cosas malas”.

Cuando se preguntó por que las nuevas generaciones reniegan de su cultura, los vecinos fueron claros en señalar que para que los niños no se salgan del buen camino, el rol de los padres es fundamental, y que el momento en que se deben enseñar buenos hábitos de conducta y disciplina es de 0 a 10 años, cuando los niños forman su personalidad y definen su identidad frente al mundo en que viven, asimismo se enfatizó que esto es producto de la observación ya que el hijo es el reflejo de la casa. “Lo que han expuesto los vecinos es interesante, que hay una superación, queremos ir adelante, depende mucho de nosotros (papás) que cosa es buena que cosa es mala, cuando están niños todavía, por que cuando grandes como al árbol torcido no se lo puede enderezar, ya ha recibido esas influencias, entonces ya es un poco difícil, pero cuando de niños se los trata se los reúne se los dice que cosas son buenas y malas, entonces ellos saben como van a escoger, el mal del bien o el bien del mal, todas esas cosas, ahí el hogar supera las cosas adversas, claro el hogar es la base principal para la educación de los hijos”.

Los vecinos fueron enfáticos en señalar que los adultos mantenían sus rasgos culturales mientras que los jóvenes no, las causas de alienación que señalaron son los medios de comunicación y la discriminación que sufren los jóvenes cuando llegan a la universidad o se inscriben en un colegio del centro. “Más que todo lo que influencia a los jóvenes para que cambiemos así, es que la misma sociedad y los medios de comunicación influyen para que cambien de esa manera, la discriminación por ejemplo que eres tú del campo y no hablas correctamente existe un grado de discriminación, pero está cambiando”.

Asimismo, casi todos señalaron que las generaciones de padres de familia mantienen aún

su cultura, mientras que los jóvenes ya no. “Si hablamos de cultura tenemos que hablar de costumbres, tradiciones, idioma, vestimenta y experiencias, yo diría hoy por hoy no se ha dado la situación de nuestros padres ya llegamos a la ciudad, ya cambiamos de rumbo por que estamos alienados a lo occidental, cambio de vestimenta, ya no queremos reconocer nuestra identidad, la identidad de nuestros padres, es decir nosotros nos creemos algo mejor o en cuanto a la vestimenta, alienando en sí todas las costumbres” (Víctor Mamani).

La posición crítica de un vecino llevó a reflexionar sobre los aspectos positivos y negativos que tiene cada cultura, un vecino apoyó la noción de evaluar los aspectos positivos y negativos de ambas culturas. “Estamos llegando al punto de que no todo es malo en ambos extremos, nuestras raíces tiene cosas malas y buenas, en este caso también el punto es que debemos sacar lo positivo de ambos, es verdad que cuando joven vive acá, recibe mucho maltrato, eso hace que reaccione a sus raíces y su origen, entonces en este caso centrándonos en la familia, todo parte de la familia, quizás lo que plantearía sacar lo positivo, también el crecimiento tecnológico, tampoco podemos dejar de lado, nuestra cultura es la mejor y nos cerramos ahí cuando afuera están pasando muchas cosas”.

Cuando el vecino hace mención a los conceptos “sacar”, “afuera” y “nos cerramos”, plantea asumir una posición intercultural, basada en los principios, valores propios y la valoración positiva de algunos elementos culturales o simbólicos de “afuera”.

Si bien casi todos señalaron a la televisión como el medio que más influencia tiene en el proceso de alienación cultural, otros vecinos plantearon que la televisión trae también temas positivos y que el control es responsabilidad de los padres. “De la televisión debemos saber sacar lo positivo, los documentales son muy positivos, creo que debemos agarrar el control y colocar el canal debido cuando los hijos están ahí, de alguna manera hay que apagar, eso esta mal no cierto, el tiempo no nos da también hay que trabajar”.

Otro de ellos señaló que no es posible controlar todo el tiempo qué canales de televisión ven o dejan de ver sus hijos, sino que más bien se debe generar instancias que mantengan ocupados a sus hijos. “Con relación a la alimentación, la mayoría de la juventud nos gusta la comida chatarra, pero en cambio nuestros padres se han alimentado con cosas muy nutritivas, quinua, hay un desfase no es cierto, vemos los resultados, la mayoría de nuestro barrio confía, pero nuestra generación tiende a desaparecer joven la comida influye en eso, esto un poquito debemos saber valor los alimentos y nuestra cultura esto nos puede ayudar un poco y saber equilibrar”.

Cuando se preguntó ¿Qué elementos culturales identifican la cultura de sus papás? una mujer señaló al respecto “solamente en aymara hablan, su idioma, su popularidad de allí es y se identifican”; es importante destacar que cuando hacían mención a su cultura lo hacían siempre en relación con la cultura occidental, varios vecinos hicieron mención a sus parientes mayores, como gente antigua que mantienen su cultural, asimismo se señaló que en el campo se mantiene su cultura mientras que en la ciudad es otra cultura. “En aymara más hablan en el campo, la gente antigua más hablan que hablan de castellano los papás en aymara nos saludan y esto es su cultura (...) Se mantiene para mí, si se sigue usando no han cambiado los antiguos, los jóvenes han cambiado ya no hay sombrero de oveja pantalón han cambiado todo casi los jóvenes han cambiado, los pensamientos han cambiado también”.

Las principales diferentes identificaciones tiene que ver con la vestimenta, el idioma y la forma de pensar, una señora señalaba: “Ya no es igual los de la ciudad ya no piensan los de la ciudad así cuando vamos a las chacras y la ropa ya no es igual, como antes piensan de otra forma nuestros padres se ayudaban y aquí cualquiera ropa se ponen en la ciudad”.

Uno de los problemas identificados para que los jóvenes quieran cambiar su cultura materna, es la discriminación de la que son objetos por ser aymaras y de origen rural, si

bien se ha escuchado algunas ideas acerca de que ya desde Palenque se ha empezado a dignificar a la gente pobre e indígena, si embargo han sido más enfáticos en señalar que en la actualidad es el presidente Evo Morales.

Todos terminaron señalando que la alienación es producto de la discriminación que ejercen ciertos grupos sociales de clase media sobre la población indígena urbana. “Muy al margen del problema que tienen la comunicación existe el problema de la discriminación, tienen que hacerse a un lado hasta ahora existe eso, vienen del campo se ve en su campo y dicen ella es así ya no le dejan hablar ni le dejan presentarse, y dicen que ella es del campo no le dejan hablar ella no puede le dicen”.

Las mujeres señalaron que a pesar de ser discriminadas, ellas siguen hablando aymara con sus papás, que con frecuencia salen de sus comunidades y van a la ciudad. “Hablamos aymara porque nuestros padres cuando vienen tienen que comunicarse con nosotros así nos entendemos, por aymaras y también por castellanos así nomás hablamos”.

Cuando se preguntó acerca de la identidad cultural de los jóvenes, la mayor parte de los adultos señalaron que en la actualidad los jóvenes ya no se identifican con las culturas de sus padres y sus abuelos, que prefieren identificarse con manifestaciones culturales occidentales que llegan por efecto del libre mercado. “Los jóvenes ya no entienden y nos preguntan por que siempre hablas así y que pasa si yo no hablo así que me hacen y así siempre tiene que ser? me preguntan, por eso yo hablo así a mis hijos”.

De manera metafórica Teodoro Choque señala. “Nuestros abuelos a nosotros nos enseñaban y cuando hemos entrado a la ciudad nos hemos olvidado, cuando éramos chicos ellos nos enseñaban” la mención a los abuelos hace referencia también a la sabiduría que heredan y guardan los abuelos. En un solo caso se escuchó que su hija quería revalorizar la cultura de sus ancestros, una mujer señalaba “Hay jóvenes que quieren recuperar sus culturas de nosotros y mi hija quiere le gusta, pero tengo hijos que no les gusta yo creo que es así hay que hablarse de las culturas de sus abuelos, para que les guste”.

Las mujeres señalaron enfáticamente la existencia de dos culturas, pero también señalaron que una de las culturas se está perdiendo, “diferente son pues algunos quieren otros no quieren no hay caso de obligarles por eso se está perdiendo”. La vecina señaló que la cultura aymara se estaba perdiendo por que los jóvenes preferían la cultura occidental y todos sus símbolos. La pérdida de la cultura aymara fue atribuida a que los jóvenes se alienan rechazando su cultura materna y su procedencia rural. “Muchos de nuestros hijos dicen ¡mamá por que hablas así! ya no es así, ya no se habla así, mis amigos me van a molestar, habla bien me dice”.

Respecto a los factores preventivos, todos acordaron que una buena educación es el factor más importante para que los jóvenes no sean arrastrados por la cultura del consumo. “Yo creo depende de los padres es y fanático era mi padre hacia sus siembras el problema que los hijos entramos al ciudad y vemos otras cosas y ya no se recuerda las cosas del campo y yo creo que es mejor vida que en La Paz con la participación popular los campos están levantando mejor que en la ciudad” (Teodoro Choque).

Teodoro Choque señaló que estas desviaciones psico sociales en algunos jóvenes se dan por que los padres no saben orientar la adopción de conductas socialmente aprobada. “Es que nuestros hijos no quieren saber es por que no activamos como nuestros abuelos hacían y si no activo yo soy el que estoy cometiendo el error y cuando los llevas mejores que los abogaos de la ciudad ven, así también el pueblo se beneficia con turismo, por ese lado los padres tenemos que ponernos las pilas yo veo que muchos hijos sus tesis hacen en los campos (Teodoro Choque).

Como señala Rogelio Santa María no sólo practican sus tradiciones en sus comunidades de origen, sino que también las prácticas en sus barrios, Todo Santos, el Carnaval o el

sistema de cargos son algunas de las manifestaciones que han sido llevadas a la ciudad y readecuadas en su funcionalidad y simbología. “Estamos de diferentes provincias y otros departamentos, nosotros que somos otras provincias mantenemos nuestra cultura, digamos el Pedro es de otra provincia, yo tengo otra cultura, acá en la zona mantenemos el Carnaval y Todo Santos como de costumbre mantenemos ya no siempre como en nuestras provincias, antes se llevaba a la tumba, llevan a veces en algunos lugares donde podemos compartir con nuestros familiares, las otras culturas ancestrales”.

Los jóvenes tienen vergüenza de hablar el idioma aymara por que creen que serán discriminados. “Sus padres no aceptan que hablan aymara, los jóvenes hablan y entienden pero tienen vergüenza de su idioma, por miedo a ser discriminados en la ciudad”. Primitiva joven de 17 años señalaba “mis papás tienen distintas culturas y costumbres y las de mi mamá son diferentes a las de mi papá, cada pueblo cada región tiene sus distintas culturas hay fiestas, hay chacras, de mi mamá en carnavales hacen fiestas y bailes, más antes no iba a el pueblo de mi papá, últimamente he bailado la danza tarqueada su vestimenta es con ponchos y lluchos, las señoras de pollera vestían con polleras de otro material y distintas con mantas de colores y se amarraban a la espalda como aguayos.

Una joven señaló que tienen miedo a aceptarse como son, por lo que construyen identidades que muchas veces generan una bajo autoestima. “Hay gente que les da miedo aceptar lo que es, aquí en la ciudad los que saben otras culturas se creen superiores pero ahora esta cambiando y todo esta regresando a lo anterior”.

Si bien algunos reconocieron que tiene problemas de identidad, otros jóvenes manifestaron que se sienten orgullosos de la pollera o de los símbolos que portan sus padres en el cotidiano o en los actos festivos. “Yo por lo menos soy joven y nunca he dicho que no se aymara, por el contrario he aceptado pero hay jóvenes que niegan todo, eso para mi esta mal, debemos representar lo que somos, hijos de aymaras somos y no debemos negarlo”.

Alienación cultural

Si bien se ha reconocido la vigencia de la cultura aymara en el contexto urbano, también se ha reconocido que los jóvenes no siempre están de acuerdo con la práctica de la cultura aymara, es más manifestaron que los jóvenes de 15 a 20 años son intolerantes con algunas de las prácticas culturales de sus padres. “Aparte nuestros hijo se acomodan a nosotros, un poquito a los jóvenes hay que ampliar el conocimiento, digamos hoy aparece el peinado otra forma imitan del televisor”.

Valverde es claro en señalar que los hijos no respetan la cultura de sus padres y que adoptan otros modos de vida que son producto de la alienación, que llega a través de los medios de comunicación. “Nosotros como inmigrantes de las provincias, como dice don Rogelio, mantenemos aún nuestra cultura de la provincia; sin embargo, nuestro hijos ya no muy pocos todavía respetan la cultura del padre, sin embargos los hijos han adoptado otro tipo de vida, los modismos, la alienación con la televisión, la moda y todo lo demás, nuestros hijos prácticamente desconocen la cultura de los padres, e algunos caso los hijos menores, quizá los hijos mayores que junto con el padre han llegado de la provincia sí, recuerdan algo pero los hijos menores no” (Rene Valverde).

Si bien el proceso de alienación se da en la adolescencia y juventud, según algunos vecinos cuando la pareja se casa, empieza a recuperar y practicar sus costumbres y tradiciones, revalorizando lo que alguna vez negó por problemas de alienación. “Prácticamente desconocen esa cultura, eso también tiene una etapa, la etapa de la juventud a medida que va pasando el tiempo a media que se va a avanzando en la edad los chicos también gracias a dios por suerte ya rescatan la cultura del padre, esto entonces tiene una etapa crítica desde los 15 hasta que los 25 totalmente alejado de la cultura del padre de la cultura antigua, a

los 30 años uno adquiere una conciencia y rescata esos valores que el padre ha tenido eso es lo que vemos en esta parte del mundo andino, el hijo tiene una etapa crítica pero supera esa etapa a una edad llega, entonces nuevamente rescata el folklore las danzas donde se incursiona a bailar la morenada o el folklore, en sus diferentes manifestaciones más o menos es lo que he visto”.

Se ha identificado a personas mayores de 30 años que manifiestan que mantienen una relación permanente con sus comunidades de origen, debido a que muchos de ellos tienen tierras que aún son cultivadas por ellos mismos o por sus parientes, el derecho a la tierra implica necesariamente asumir responsabilidades con su comunidad y con su familia extensa, que se manifiestan a través de un sistema de parentesco que se concretan en una serie de ayudas. Una gran parte de los vecinos señalaron que mantienen contacto con sus comunidades de origen para seguir poseyendo sus tierras, asimismo se señaló que además de viajar a producir su tierra, tiene la obligación de asumir cargo o responsabilidades que la comunidad les otorgue, por lo que muchos de ellos han pasado cargos de junta escolar, Mallku u otros.

Se señaló que la generación de los padres conservan algunos patrones culturales aymaras mientras que los jóvenes ya no, algunos vecinos utilizaron los conceptos “sacar” y “afuera” y “nos cerramos”, para referirse a la necesidad de valorar elementos culturales de occidente y no encerrarse sólo en lo nativo; la posición de muchos vecinos fue clara, la cultura occidental que se lleva a sus comunidades es positiva en muchos aspectos. Se destacó que hay una influencia fuerte entre el campo y la ciudad, y que la cultura occidental va influyendo en todo, “la cultura de aquí para allá”, asimismo se manifestó que este contacto genera cambios culturales que los jóvenes asimilan de buena manera; este cambio cultural es visto por algunos vecinos como efecto del conflicto generado por el distanciamiento entre dos o más generaciones, por ejemplo en el caso de las fiestas, los jóvenes prefieren asistir a las discotecas a bailar, mientras que los padres prefieren bailar en las agrupaciones folklóricas ya sea en el campo o la ciudad.

A pesar de los procesos de identificación de los jóvenes con formas de vida occidental que viven los jóvenes entre los 15 a 20 años, los vecinos creen que cuando se casan vuelven a insertarse en el tejido social de su barrio y su comunidad, asumiendo cargos y prestes y participando de los usos y costumbres aymaras, de esta manera algunos vecinos aseguraron con vehemencia una especie de retorno a la cultura materna, producto de las presiones sociales impuestas por la comunidad, si bien, este proceso de revalorización de la identidad cultural se da entre los aymaras a partir del matrimonio, los nuevos elementos culturales que se asimilan en la ciudad son de “carácter folklórico”, por lo que las nuevas generaciones asumen otras prácticas culturales que son típicas de los cholos⁸ o mestizos.

El proceso de alejamiento de los jóvenes es identificado por los/as vecinos/as como el efecto de la discriminación, si bien algunos vecinos se identificaron como aymaras, otros lo hicieron como mestizos. Se manifestó que a cierta edad los jóvenes se alejen de su cultura materna, según esta idea, la tendencia a adoptar las pautas culturales de occidente es común entre los jóvenes y niños/as, lo que genera cierto rechazo a la cultura y lengua materna de los mayores.

Otro de los temas que salió en el momento de la reflexión grupal es que en el ámbito urbano hay dos realidades culturales que coexisten y se influyen permanentemente, dando lugar a una cultura mestiza, asimismo se identificó que hay un proceso de alienación en los jóvenes producto de la influencia de los medios de comunicación y de la discriminación en los espacios públicos; cuando se preguntó de quien era la culpa de que algunos hijos o

8 El concepto de cholo es usado para identificar a un sector de la población aymara que vive en la ciudad, culturalmente los cholos han recreado en la ciudad la cultura aymara a partir de fiestas, tradiciones y formas de comercializar que han obtenido particulares formas culturales que hoy son parte valoradas y compartidas por los migrantes del área rural.

hijas nieguen la cultura de sus padres, los vecinos fueron claros en señalar que la culpa es de los papás y que el rol de los padres para evitar esto es fundamental, asimismo se señaló que para evitar estas disfunciones sociales, el momento en que se deben enseñar buenos hábitos de conducta y disciplina en los niños es de 0 a 10 años, cuando los niños forman su personalidad y definen su identidad frente al mundo en que viven, asimismo se enfatizó que esto es producto de la observación ya que el hijo es el reflejo de la casa.

Los vecinos fueron enfáticos en señalar que los adultos practican o viven ciertas costumbres o tradiciones de la cultura aymara como ser músico a danzarín de una agrupación autóctona o folklórica, el sistema de prestes, los aynis, compadrazgo, mientras que los jóvenes ya no lo hacen.

Continuidad de redes sociales en las laderas de la ciudad de La Paz

Es necesario concebir al barrio no sólo como un espacio habitable, sino también como un espacio donde se dan una serie de interacciones sociales en grupos de edad y donde se crean redes de todo tipo o se inician negocios o emprendimientos asociativos. De esta manera se establecen roles, reglas, acuerdos, en fin, todo tipo de transacciones o acuerdos que movilizan a un grupo de personas en función de unos objetivos comunes. Es importante señalar que en este espacio los distintos actores (niños, jóvenes y adultos) exteriorizan sus pretensiones personales y sociales formando agrupaciones naturales por grupos de edad o sexo.

Las redes son esas formas particulares de organización informal que se mueven alrededor de un interés común, una actividad o cualquier otro fin, sus miembros actúan siguiendo unas reglas o normas definidas por ellos mismos. En el caso de los barrios de las laderas, se han identificado redes familiares y redes productivas informales que funcionan cuando se da un acontecimiento social de la familia; se debe considerar que estas redes sociales existentes en el barrio son las instancias donde se generan sentimiento de grupo, jugando además un rol integrador. Con base a este concepto de red social se plantea crear la Red Social de Sostenibilidad que es la instancia de articulación de los diferentes proyectos sociales que se desarrollan en el barrio.

Estas agrupaciones naturales o redes sociales existen tanto en el campo⁹ como en la ciudad, con la gran diferencia que las redes de la ciudad son nuevas y existen mientras la acción social o productiva se desarrolle; casi todos los/as vecinos/as que participaron del grupo focal señalaron ser parte de una red social de residentes que existen fuera del espacio del barrio.

Para efectos de conocer la vigencia de las redes sociales y familiares que entran en vigencia cuando las familias migran hacia las ciudades, se preguntó a los vecinos si aún mantenían alguna relación con sus comunidades de origen, casi todos afirmaron que tenían tierras y que mantenían un contacto permanente, debido además que sus padres aún viven en el campo, “Siempre vamos al campo ha cosechar los hombres sábados y domingos viajan a trabajar allí y se traen ayuda en productos de nuestras familias de allí, nos dejan sembrarnos”.

Para algunos vecinos su lugar de residencia es la ciudad y su segunda residencia es su comunidad de origen, muchos señalaron que van en época de siembra y cosecha, además están obligados a pasar los caminos o takis que debe recorrer todo comunario. “Si vamos a la chacra allí vamos a trabajar duro nomás se trabaja por que aquí lo que uno gana no le alcanza, por eso viajo casi continuo (...). Así es viajamos siempre y traemos productos para que coman nuestros hijos”.

9 Cuando se hacen obras en una comunidad existen momentos en los que se requiere poca mano de obra y otros en los que se necesita mayor cantidad de mano de obra, lo que determina el volumen de la cooperación y el número de personas a trabajar, al respecto Alberti y Meyer señala que “entre la población campesina andina existen instituciones que regulan y facilitan la constitución de grupos de cooperación y que norman las reglas de comportamiento entre sus integrantes, las obligaciones que cada uno tiene con los otros y su distribución de tareas” (Citado por J. Golte, 1987: 31).

Cuando se preguntó si mantiene sus costumbres en la ciudad y el campo, una vecina ha señalado que cuando están en el campo hablan en aymara y practican sus costumbres como cualquier otro comunario, mientras que cuando están en la ciudad hablan en aymara y castellano dependiendo del lugar y el momento. “Si cuando voy al campo hablo en aymara y las costumbres siempre hablo allí”.

Las redes sociales del sistema productivo están conformadas generalmente por mujeres y hombres que se asocian en centros de madres o en asociaciones productivas; al igual que en el área rural, en la ciudad los/as vecinos/as recurren generalmente a la ayuda de los familiares que se constituyen en la base de los pequeños grupos de apoyo, por ejemplo se generan grupos de ayuda para la conclusión de la vivienda o para la refacción de alguna infraestructura del hogar.

Redes de residentes

Respecto a la existencia de asociación de residentes en el barrio, se señaló que como los vecinos eran de distintas comunidades, no existía un sólo centro de residente sino muchos, y que cada uno asistía al centro de residentes de su comunidad; respecto a las acciones que realizan se señaló que generalmente están orientadas a acciones sociales, para lo que se organizan rifas, kermeses y otro tipo de actos en los cuales se busca generar fondos que después son entregados públicamente en el pueblo. Las reuniones pueden ser tres o más al año, las cuales se realizan cuando se acerca el aniversario del pueblo o cuando, algunos vecinos señalaron que ellos si participan de asociaciones de residentes que existen en la ciudad y que se activan cuando se acerca el aniversario o la fiesta del pueblo.

Un vecino oriundo de Tiwanaku afirmó estar enrolado en el Centro de Acción Social Cantón Peñas de la provincia Camacho (residentes del pueblo de su esposa), se identificó como un yerno político que asiste a las reuniones y participa de las actividades de apoyo social que desarrollan; según el vecino las tareas que desarrollan mediante esta institución son de apoyo económico para la construcción de obras (plaza, iglesia, calles) u otra demanda de los comunarios.

Cuando se preguntó si existían en el barrio relaciones de compadrazgo, la mayor parte de los/as vecinos/as aseguraron que sí existía, ya que todos los vecinos tienen la obligación de hacer bautizar y casar a sus hijos. Respecto a los criterios que se toman en cuenta para elegir un padrino se señaló que lo más importante era la buena conducta y comportamiento del futuro padrino. Respecto a las responsabilidades que tienen los padrinos, se señaló que generalmente los padrinos deben dar consejos y en algunos casos apoyar económicamente para iniciar algún negocio.

A diferencia del área rural donde la acción comunal es realizada para diversos fines (apertura de un camino, limpieza de una aynoka, etc.), en el área urbana está limitada a la participación en ciertas obras de infraestructura que tienen un beneficio común (limpieza de calle o cunetas, construcción de un muro de contención, etc.), de esta manera todas estas formas de trabajo se constituyen en verdaderas entidades de apoyo y cooperación. Si bien la cooperación se da entre todos, los parientes son los primeros en estar obligados a proporcionar ayuda en caso de que algún miembro de la familia lo requiera, los parientes inmediatos (consanguíneos, afines y rituales) tienen más obligación de ayudarse que los lejanos y los no parientes, en la misma comunidad” (Albó, 1975: 27), de esta manera la ayuda o cooperación se da no sólo entre pariente, sino también entre comunarios que no tienen ningún grado de parentesco. Para Marisol de La Cadena, en el campo productivo la cooperación es “resultado de un conjunto de limitaciones estructurales” (Mayer, 1989: 82) lo que obliga a las familias nucleares “a cooperar para poder trabajar sus chacras” de esta

manera se generan flujos de ayudas que se concretan en bienes o fuerza de trabajo.

Redes de parentesco ritual y matrimonio

El aymara del área urbana o rural ingresa a la carrera social¹⁰ desde el matrimonio, activándose redes de parentesco ritual que se caracterizan por los intercambios de ayuda que se dan al interior de la familia extensa o con otras familias, a medida que se va insertando en el mundo social la nueva pareja o matrimonio¹¹ va ganando prestigio a partir de asumir cargos y responsabilidades y pasar fiestas, surgiendo en el camino de la vida (taki) yernos, nueras y ahijados, parientes rituales que son potenciales prestadores de ayuda incondicionada. Si bien en el inicio hay un apoyo de parte de los padres, generalmente la pareja tiende a buscar autonomía con apoyo de su familia y sus amistades.

Las redes familiares donde se genera cooperación se activan cuando llega la fiesta del barrio o la comunidad o cuando un familiar pasa un acto social o ceremonia de importancia para toda la familia (matrimonio, bautizo, corte de pelo o defunción)¹².

Redes de compadrazgo

El compadrazgo en Bolivia es una institución social a través de la cual fluyen las redes de ayuda entre familiares o amigos, generalmente el vínculo entre compadres se genera a través de los hijos, es decir es la ceremonia de bautizo, el matrimonio o el *rutuchi* que obliga al padre a escoger un padrino que por lo general es un pariente o algún amigo cercano, a quien conceden el honor de apadrinarlo, de esta manera un amigo pasa a convertirse en una especie de pariente que forma parte de la familia.

El compadrazgo o parentesco ritual, es otra red social ampliamente difundida en el mundo andino (área rural y urbana), tiene sus raíces en alianzas matrimoniales o redes de ayuda que se tejen entre las familias y que se concretan en ayudas específicas, en términos concretos, el compadrazgo implica una relación directa entre dos partes, el padrino y el ahijado. Los vecinos del barrio han señalado que generalmente hay tres tipos de eventos que definen la relación de compadrazgo: el matrimonio, el bautizo y el primer corte de cabello, el racionamiento en cualquiera de los tres eventos genera entre las familias involucradas una red de ayuda que puede darse de dos maneras: a) del padrino hacia el ahijado (préstamo de dinero, ayni, aporte con material de construcción, y b) del ahijado al padrino, en este último caso la ayuda generalmente es “gratuita” y se da cuando hay un acto social (encargarse de la comida en la fiesta, ayuda en atención de prestes, fiestas entierros, bautizos, danzarines, ayni y otros).

Es necesario considerar que tanto la ayuda que se genera en la red de la familia nuclear o extensa, como la ayuda generada a través del parentesco ritual (padrinazgo) es utilizada por los/as vecinos/as del barrio tradicionalmente para concluir una vivienda o instalar un servicio básico, práctica a la que se puede recurrir para facilitar la construcción de los módulos sanitarios.

Entre los aymaras el padrinazgo es muy bien valorado, los vecinos señalaron al respecto que uno es compadre ya sea por bautizo de un niño o por el casamiento de una pareja de jóvenes, en ambos casos la responsabilidad de ser compadre responde a una invitación y a una aceptación voluntaria, si bien el ser padrino implica cierto gasto económico, casi todos

10 En el área rural las personas que se casan deben iniciar su carrera social asumiendo cargos que implican brindar un servicio en bien de la comunidad, la participación en los takis empieza desde el cargo más bajo, presidente de junta o secretario de deportes, hasta llegar a ser Jilakata o Mallku, generando prestigio y status social.

11 Según Carter el matrimonio entre los aymaras es una serie de ceremonias que generan compromisos entre los comunarios “en lugar de despacharlos y aislarlos, los incorporará como adultos trabajadores y productivos. Cuando la serie de ceremonias ha sido completada, las parejas tienen tantas obligaciones sociales hacia los parientes de la novia, del novio y hacia los padrinos, que se verán involucrados en prestar y pedir prestados bienes y servicios por el resto de sus vidas” (1989: 242).

12 Según de La Cadena “para garantizar el cumplimiento de las obligaciones creadas por la cooperación, los flujos de bienes y de trabajo que integran el circuito cooperativo siempre viene y van dentro de un mismo grupo de personas que pueden ser parientes, vecinos o compadres” (Mayer y La Cadena, 1989: 82).

los vecinos aseguraron tener uno o más ahijados o padrinos, uno de ellos llegó a mencionar que tiene más de 30 compadres ¿Qué significado tiene para los/as vecinos/as? La mayor parte señaló que ser compadre significa asumir una responsabilidad delicada ya que en lo posible debe cuidar su imagen y demostrar buena conducta, en esta sentido ser padrino implica tener una conducta ejemplar.

Una de las definiciones que ha manejado un vecino sobre el compadrazgo es la idea de ayuda, él señaló que tiene muchos ahijados a quienes “colabora”, si bien en algunos vecinos existe la idea de que el padrino o la madrina debe ser una persona adinerada o “acomodada”, no siempre los vecinos usan este criterio para seleccionar al padrino, sino fundamentalmente se toman en cuenta otros criterios que tienen que ver fundamentalmente con la conducta y la moral del futuro padrino.

Otro vecino afirmó que tiene compadres de bautizo y casamiento y que en este último caso el compadre es el padrino de matrimonio de su hijo o hija, entre las obligaciones que asumen los compadres están: velar por la salud de los ahijados, asistir a los eventos sociales que se organizan por motivo de un cumpleaños, fiesta social o preste

Respecto a que aspectos se toman en cuenta para elegir un padrino se señaló que lo más importante es la buena conducta, aunque algunos toman en cuenta las posesiones del padrino, un vecino señaló que para escoger padrino “algunos se fijan si tiene plata”. Otro vecino señaló que a la fuerza deben hacer bautizar a sus hijos por lo que están obligados a buscar un padrino, según los vecinos esta relación de ayuda se puede dar entre personas del mismo status económico o no. Cuando se preguntó acerca de los elementos culturales que identifican a los padres se señaló que la lengua era uno de los elementos identificadores principales, un vecino señaló al respecto que la mayor parte de las personas mayores de 40 años tiene como lengua materna el aymara mientras que los jóvenes tienen como lengua materna el castellano.

Redes festivas

Para poder identificar la vigencia de estas redes se ha preguntado a los vecinos si cumplen algún cargo o participan de algún preste o actividad social, casi todos señalaron que cuando uno tiene terrenos, debe obligadamente asumir cargos sociales según una lista y de manera obligatoria.

Los vecinos que aseguraron tener un contacto permanente con sus comunidades de origen, afirmaron que normalmente asumen cargos y prestes durante toda su vida, al tener doble domicilio aseguraron que estas responsabilidades festivas y religiosas se daban tanto en el campo como en la ciudad, al respecto un vecino señalaba: “Sí, participo, sigue en el campo siempre hay, cuando hay pedazos de terreno nos obligan tiene que hacer eso por turno, van así entre cuatro entre cinco, nos comisionan, al año una dos veces tres veces participamos nosotros de los bailes y desfiles, sino no tienen derecho a muchas cosas”.

El pasar los cargos implica asumir además una serie de costumbres que obligan a los pasantes a asumir gastos de fiestas o prestes, respecto a las responsabilidades que se asumen en estos eventos sociales, se señaló que esto depende del cargo, generalmente el pasante debe encargarse de cubrir los gastos de bebida, comida, música en algunos casos vestimenta para todos los vecinos o comunarios que participaran de la fiesta.

La asistencia a prestes implica pertenecer a uno o varios círculos social donde se generan una serie de responsabilidades que funcionan bajo mecanismos de reciprocidad y de redistribución, los vecinos fueron claros en manifestar que además de pasar fiestas en su comunidad y su barrio, normalmente ellos asisten a otras fiestas de otras comunidades u otros barrios, manteniéndose una red de solidaridad y apoyo basado en el ayni. La gente señala con normalidad la vigencia de música autóctona en sus comunidades de origen, es

más señala que participa en algunas ocasiones ya sea bailando o tocando.

Los vecinos señalaron que una gran parte ha participado o participa en agrupaciones folklóricas de entradas del barrio o de agrupaciones folklóricas del Gran Poder. La participación en estas agrupaciones folklóricas es asumida por los/as vecinos/as como una muestra del status social, al respecto algunos vecinos de Pasankeri Sur manifestaron que no bailan en ninguna agrupación folklórica debido a que no cuentan con los recursos económicos necesarios, todos fueron enfáticos en señalar que sólo participan los que tienen plata.

Sobre la participación de los jóvenes en las entradas folklóricas, los padres señalaron que sus hijos/as tienen ciertas preferencias por agrupaciones folklóricas livianas¹³, donde el 100% de los participantes son jóvenes; sobre las causas por las que los jóvenes prefieren este tipo de danzas, los vecinos señalaron que esto se debe a que las danzas son más alegres y necesitan de mayor preparación física, asimismo se señaló que los mayores prefieren bailar en danzas pesadas como la morenada.

Una vecina señalaba. “En el lado de Huatajata mi papá es Jilakata tiene que estar con sus chicotes y ponchos rojos y al año se tiene que ir si hay algún tipo de fiesta y en San Pedro tienen que estar si o si el 6 de agosto las marchas hay contacto permanente”. En estos eventos folklóricos se mantiene algunas tradiciones y ritos andinos como el ayni, “el ayni de cerveza sigue vigente, esto es costumbre de parte de nuestra cultura el invitado debe ir con dos o tres casas”.

Reflexiones finales

Esta aproximación a la realidad etnográfica de la ciudad de La Paz, nos muestra una realidad social y cultural compleja y la necesidad de políticas de desarrollo humano en ámbitos urbanos. Si bien los problemas que resaltan están referidos a la pérdida de la identidad cultural en las nuevas generaciones, se ve también que los migrantes han logrado jalar sus instituciones sociales a la ciudad y ponerlas en funcionamiento según nuevos criterios, por lo que estas adquieren nuevos significados, que en el fondo reproducen principios y valores comunitarios. La comprensión de estos nuevos significados y estas nuevas instituciones u organizaciones sociales aún no ha sido estudiada a profundidad ni por la antropología ni la sociología, por lo que su tratamiento es un desafío que debe ser asumido por las nuevas generaciones de científicos sociales bolivianos que se preocupan hoy por la antropología de los indígenas urbanos.

13 Los vecinos han manifestado que existen dos tipos de danzas, las livianas que son el tinku, la llamerada o la cullaguada o el caporal y las danzas pesadas, representadas solamente por la morenada.

Bibliografía

ALBO, Javier. 1972-1975. "Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras". En: **Pumapunku**, Instituto de Cultura Aymara de la Honorable Municipalidad de La Paz, Numero 6-8, La Paz.

CARTER, William E. Carter, MAMANI, Mauricio. 1989. **Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara**. Librería Editorial Juventud, La Paz.

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ. 2007a. **Diagnóstico socio comunitario Barrio Rincón La Portada**, Programa Barrios de Verdad, Banco Mundial - GMLP, Elaborado por Equipo técnico de Desarrollo Comunitario, La Paz.

_____. 2007b. **Diagnóstico socio comunitario Chualluma Bajo**, Programa Barrios de Verdad, Banco Mundial - GMLP, Elaborado por Equipo técnico de Desarrollo Comunitario, La Paz.

_____. 2007c. **Diagnóstico socio comunitario Barrio Unión Alto Tejar**, Programa Barrios de Verdad, Banco Mundial - GMLP, Elaborado por Equipo técnico de Desarrollo Comunitario, La Paz.

_____. 2007d. **Diagnóstico socio comunitario Pasankeri - Huarikunka**, Programa Barrios de Verdad, Banco Mundial - GMLP, Elaborado por Equipo técnico de Desarrollo Comunitario, La Paz.

GOLTE, Jurgen. 1987. **La racionalidad de la organización andina**, IEP, Lima.

KERVIN, Bruno. 1989. "Campesinos y acción colectiva: La organización del espacio en comunidades de la sierra Sur del Perú". **Revista Andina**, No 7, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú.

MAYER, Enrique, DE LA CADENA, Marisol. 1989. **Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PEREIRA VELA, Mirtha. 2006. "Migración y Subcultura Urbana. Proceso de desestructuración de la identidad comunitaria de origen". **Reunión Anual de Etnología**, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.

TEMPLE, Dominique. 1989. **Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid pro-quo histórico al economicidio**. HISBOL, Chitaqolla, La Paz.

VAN DEN BERG, Hans. 1989. **La tierra no da así nomás; los ritos agrícolas en la religión de los Aymara-cristianos de los Andes**, CEDLA. Ámsterdam.

VAN DEN BERG, Hans y Norbert Eschiffers. 1002. **La cosmovisión aymara**, HISBOL-UCB, La Paz.

YAMPARA, Simón. 1992. "Economía comunitaria aymara", en: **La cosmovisión aymara**, HISBOL- UCB, La Paz.





Mundos de trabajo, procesos de trabajo y organizaciones sindicales

Mesa Redonda



Trabajo y riego en las comunidades campesinas del valle de araca¹

Víctor Hugo Perales Miranda²

Introducción

La presente ponencia está inspirada en un trabajo de investigación realizado por el autor como trabajo de tesis, contándose con el apoyo del Programa para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).

La mencionada investigación tuvo como centro de atención sólo la comunidad de Tirco del Valle de Araca; sin embargo, en este trabajo se insertan notas de campo tomadas de las demás comunidades del Valle de Araca; comunidades campesinas en las que se ha asentado una cultura de riego, en varios siglos de experiencia en la actividad de la agricultura bajo riego.

El concepto de trabajo que se maneja en la ponencia está dado en sentido lato, es decir como actividad generadora de valores de uso y de cambio; trasuntando de esta forma, la discusión de los últimos tiempos, sobre la “desaparición del trabajo”, entendido éste en su sentido más reduccionista, es decir sólo como “empleo”.

Para tal fin, se contextualiza muy brevemente la actividad del riego en el país, cómo ésta se desarrolló históricamente en el Valle de Araca; para finalmente pasar a desbrozar las dimensiones del trabajo, que nuestro juicio se desenvuelven en el Valle de Araca, es decir el trabajo comunal, trabajo doméstico, extra doméstico y finalmente la vinculación de los diversos comunarios con el mercado.

El riego campesino en Bolivia

En las zonas rurales de Bolivia, en especial en las zonas agroecológicas de los valles, altiplano y valles mesotérmicos, la producción agrícola se sigue realizando con viejas tecnologías, en el marco de relaciones sociales de producción no capitalistas y de la gestión comunitaria del riego (véase Gebrandy y Hoogendam, 1998).

De hecho, existen muchas formas de relaciones de producción en el mundo agrario boliviano, como por ejemplo, las que se pueden constatar en el Norte Amazónico o en el Oriente, con la industria de agro-exportación. Si se toma en cuenta que en Bolivia existen más de 14.000 comunidades campesinas, indígenas y originarias, las peculiaridades y matices como se desenvuelven las relaciones de producción, en cada una de ellas, se elevan exponencialmente, de hecho, cada una de ellas es considerada como una organización territorial de base (OTB), según la Ley de Participación Popular de 1994.

En Bolivia, los sistemas de riego “grandes”, cuya cobertura supera las 500 Ha., apenas son 49; en tanto que, más de 4.000 de estos sistemas de riego son pequeños y gestionados por comunidades donde se practica una agricultura bajo riego, como puede apreciarse en la Tabla N° 1:

¹ Borrador. No citar la presente ponencia sin la autorización del autor.

² Sociólogo, Bachiller en Derecho y Ciencias Políticas, con estudios de Maestría en Gestión Integral de Recursos Hídricos. Miembro del Colectivo de Sociología del Trabajo en Bolivia y de la Asociación Latinoamericana de Sociología del Trabajo.

TABLA N° 1
N° DE SISTEMAS DE RIEGO POR TIPO Y ÁREA DE COBERTURA

TIPO	SISTEMAS	ÁREA (Ha)
Familiar (< 2 Ha.)	626	-.-
Micro (2 a 10 Ha.)	1.733	10.528
Pequeño (10 a 100 Ha.)	2.616	86.638
Mediano (100 a 500 Ha.)	326	65.944
Grande (> a 500 Ha.)	49	63.454
TOTAL	5.350	226.564

Fuente: PRONAR. Inventario Nacional de Riego, 2000

Por ello, el impacto de la agricultura bajo riego tiene un área de influencia de alrededor de 160.000 familias, lo que hace un promedio de 800.000 personas ligadas con el riego, de manera directa en todo el país.

Además; cabe resaltar que estos productos agrícolas, obtenidos bajo la agricultura bajo riego, son los que tienden a abastecer al mercado nacional de los productos de primera necesidad (papa, maíz, habas, etc.), y con ello se garantiza la seguridad alimentaria de gran parte de hogares bolivianos, ya que es una producción destinada fundamentalmente para el mercado interno.

Breve introducción histórica del Valle de Araca

En tiempos de la Colonia, el Valle de Araca fue rápidamente ocupado por encomenderos y administradores mineros; siglos después, el régimen hacendatario penetró en esta región antes de iniciada la época de La República y por ende mucho antes de la aplicación de la llama Ley de Ex vinculación, promulgada durante el gobierno de Tomás Frías en 1874 (véase Perales, 2008).

La agricultura bajo riego ya existía en aquellos tiempos, como lo confirman una serie de documentos del siglo XIX, estaba destinada a garantizar el avituallamiento de los centros mineros circundantes; de hecho las comunidades de Asiento Araca y Machacamarca, pese a ser agrícolas, también eran comunidades mineras.

A partir de 1953, con la Reforma Agraria, estas comunidades experimentaron un cambio en cuanto al control de la producción agrícola y la tenencia de tierra; gran parte de las tierras fue dotada a los campesinos, en tanto que, por ser la mayoría de terrenos, haciendas de mediana propiedad, los antiguos propietarios lograron que el Estado les consolidara el 10% de sus propiedades (Ibíd.).

Cada comunidad formó su propio sindicato agrario para llevar adelante el proceso de dotación de tierras; la relación entre campesinos y ex hacendados fue muy distinta en cada comunidad, muy relacionados a los procesos de tensión y conflicto previos al proceso de dotación de tierras; de allí que, en algunos casos, algunos propietarios preservaron su 10% de terrenos que les había consolidado el Estado y en otros simplemente los ex patrones fueron expulsados del Valle de Araca (ej. Torrempa, Tucurpaya y Huerta Grande), sin que el Estado tome medidas para garantizar la forma como había establecido los procesos de adjudicación y consolidación de tierras.

La Reforma Agraria de 1953 originó dos hechos que quiero resaltar; el primero, la definición de la adjudicación de tierra y derechos de agua de manera diferenciada, pues el criterio utilizado por el Consejo de Reforma Agraria para otorgar la propiedad de los terrenos —y los derechos de agua ligados a éstos— fue refrendar como propietario de los

terrenos, a quien los poseía con la anuencia del hacendado o “patrón”; de esta forma, la antigua diferenciación campesina entre comunarios, de “peones” y “sobrantes”, quedó revalidada aún hasta hoy.

El segundo hecho es el fortalecimiento de los sindicatos, los mismos que se paulatinamente se convirtieron en la instancia donde se toman decisiones para la gestión comunitaria, en la que se incluye la gestión del riego.



Foto 1. Comunidad de Tirco del Valle de Araca

Por otro lado, las 12 comunidades del Valle de Araca (Véase Tabla N° 2) tienen un promedio de 40 familias cada una, equivalentes a 200 habitantes por cada comunidad, cada una portadora de características propias, formas de interactuar con el mercado y las diversas instancias locales, departamentales y nacionales.

TABLA N° 2
COMUNIDADES DEL VALLE DE ARACA, CANTÓN ARACA

CANTÓN	N°	COMUNIDAD
ARACA	1	Toldojani Chilcuyo
	2	Machacamarca
	3	Khota Pampa
	4	Tenería
	5	Tirco
	6	Torrepampa
	7	Tacopampa
	8	Huerta Grande
	9	Tucurpaya
	10	Asiento Araca
	11	Cebada Pata Chusicani
	12	Pacuchani Chinchico

Fuente: Municipio de Cairoma. PDM. 2006-2010

El trabajo en el riego campesino en el Valle de Araca

El trabajo en el riego campesino en el Valle de Araca implica múltiples dimensiones, en las que como eje fundamental puede identificarse a las unidades domésticas (familias), su composición numérica, de género y de edad; la cantidad de tierras que la familia ostenta como propietaria o a partir de diversas formas de acceder a la tierra y a derechos de agua existentes en Tirco, como el alquiler, el anticrético, la compra-venta, el “waki”,³ etc. (véase Perales, 2008)

Como puede apreciarse la figura 1, los campesinos pueden tomar decisiones sobre el trabajo en el interior de su propia unidad doméstica o familia, pueden encarar el trabajo para otras unidades domésticas, hacer los trabajos comunales y realizar sus productos en el mercado o simplemente destinarlos para autoconsumo.

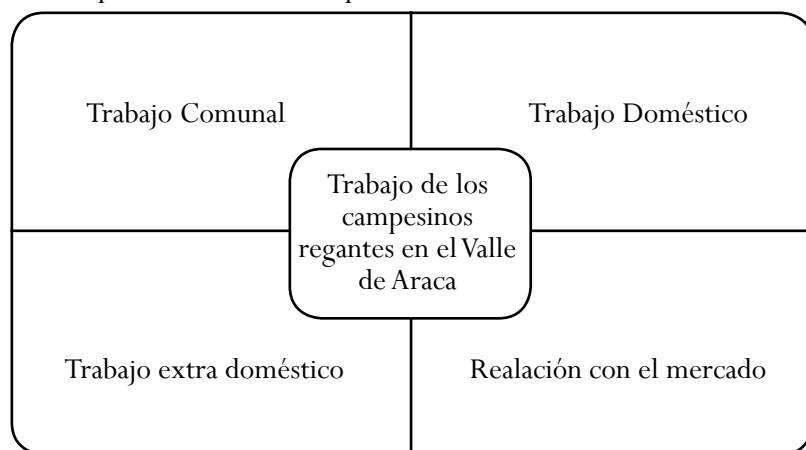


Figura 1. Trabajo del riego campesino en el Valle de Araca

Trabajo comunal

La aplicación del agua a las diversas parcelas de los comunarios del Valle de Araca requiere de una infraestructura hidráulica; por ello, cada comunidad cuenta con sus propios sistemas de riego.

Si bien es cierto, todas las comunidades siguen empleando sus antiguas acequias, estos sistemas de regadío son modificados en mayor o menor medida, en la búsqueda de aprovechar óptimamente el agua existente en la región; así como también, indefectiblemente la infraestructura debe ser mantenida para garantizar la operación y distribución del agua entre los comunarios.

Para el mejoramiento de los sistemas de riego, la mayoría de comunidades se basó en sus propias fuerzas, a través de aportes en dinero y trabajo de los comunarios, los que son programados y canalizados a través de las organizaciones sindicales de cada comunidad.

Si bien, algunas comunidades sí recibieron apoyo de instituciones de la cooperación internacional, instituciones de desarrollo locales, la Prefectura del Departamento de La Paz o el Municipio de Cairoma, por lo general de manera conjunta; suele ser una regla general, que un porcentaje de las obras, de todas formas debe ser cubierto.

Además, de ese tipo de trabajos específicos, están los trabajos de mantenimiento o re-facción rutinaria de la infraestructura hidráulica que es de propiedad comunal; y por ello, todos los comunarios, incluso aquellos que no tienen derechos de agua, suelen participar

3 Contrato también llamado “al partir” o de aparcería, mediante el cual el partidario hace un pago al propietario de las tierras, con parte de los productos cosechados.

en la limpieza de acequias, pues de una forma u otra, todos los comunarios (propietarios o no, mujeres o varones, adultos o jóvenes) llegan a ser usuarios del sistema de riego.



Foto 2. Trabajos comunales en el Valle de Araca

El trabajo comunal destinado al mantenimiento o mejoramiento de las acequias es indispensable e ineludible, es una forma colectiva de asumir el cuidado de un “bien común” (las acequias), que posibilita la producción agrícola bajo riego de todas las familias que habitan las comunidades del Valle de Araca, pese a las condiciones de precariedad del medio rural y la sempiterna ausencia estatal; en una especie de “gestión de la penuria” (véase Poupeau, 2007).

Trabajo doméstico

La mayoría de las unidades domésticas (familia) están representadas por un varón adulto, que ejerce la función de “jefe de familia”, conforme el prejuicio anotado por Deere y León (2000) en los casos donde se aplicó una Reforma Agraria.

Esta representación se realiza frente a la organización comunal, pues dentro de la misma unidad doméstica, los diversos miembros se reparten las tareas de acuerdo a la edad y género, así como, teniéndose en consideración la extensión de terrenos y derechos de agua que se posee.

Para apreciar, los modos como se organiza una familia para encarar el trabajo agrícola, Spedding et al. (2005) proponen establecer una tipología de unidades domésticas a la cual denominan “ciclo del desarrollo familiar”, de la que se desprenden 4 tipos de unidades domésticas:

- Unidad doméstica nueva, la recién constituida, integrada por los cónyuges e incluso por un hijo recién nacido.
- Unidad doméstica establecida, integrada por la pareja de cónyuges y por hijos que recién se inician en las actividades laborales productivas y reproductivas.
- Unidad doméstica madura, en la que además de la pareja conyugal, existen hijos de distintas edades, algunos con una trayectoria laboral, en la que han asimilado múltiples destrezas.

- Unidad doméstica en decadencia, parejas de ancianos o familias desnudas, donde viven uno de los cónyuges viudos junto a algún hijo o hija soltera, o nietos.

Las familias que encaran con mayores posibilidades los trabajos productivos como reproductivos son las unidades domésticas maduras, incluso, con seguridad, los hijos jóvenes suelen ofrecer su mano de obra a otras unidades domésticas.

Los trabajos domésticos, ya sean los realizados en chacra, como los trabajos reproductivos al interior del hogar, ambos tienen gran trascendencia. Estas actividades son adquiridas como “conocimiento tácito”, durante la trayectoria vital de varones y mujeres, desde la niñez, cuando ya se inician en las actividades agrícolas y las tareas del hogar; así como, parte de un complejo aprendizaje en el relacionamiento de los campesinos con la naturaleza, donde se apprehenden una serie de indicadores climáticos, se calcula la demanda de agua de los cultivos a partir de la apariencia de las plantas; así como se van adoptando una serie de estrategias para gestionar los riesgos que puede ocasionar la variabilidad climática en el Valle de Araca.

Trabajo extra doméstico

No todas las unidades domésticas cuentan con un similar número de integrantes, tampoco no todas ellas cuentan con iguales extensiones de tierras, ni derechos de agua.

La producción en el Valle de Araca está marcada tanto por la composición de las unidades domésticas, como por la tenencia de la tierra y los derechos de agua; a partir de esta situación, en la comunidad existen relaciones de colaboración y de simetría (*ayni*), cuando se realiza un trabajo a favor de una persona, a cambio que este mismo trabajo sea devuelto de manera recíproca; también existen relaciones de explotación y asimetría (*mink'a* o jornal), y relaciones de colaboración espontánea (*yanapa*); estas últimas pueden tornarse en *mink'a* o *ayni*, de acuerdo a las características de los sujetos que se relacionan en la producción; éstas relaciones sociales se expresan en las dimensiones de clase, género y generacionales.

Las unidades domésticas que suelen contratar en *mink'a* a comunarios o comunarias (jóvenes, niños, adultos o ancianos), ejercen una función directriz de los recursos naturales (agua y tierra) sobre el trabajo de las personas contratadas, lo que establece relaciones asimétricas entre los miembros de otras unidades domésticas, ya sean varones o mujeres, con tenencia de tierra y derechos al agua con otros que sólo brindan su trabajo, estos últimos por lo general con escasa tenencia



de tierras y sin acceso al agua.

El matiz generacional de estas relaciones tiene relevancia, pues los jóvenes —varones y mujeres— en especial son la principal fuente de mano de obra en las comunidades del Valle de Araca; pues, los jóvenes por más que pertenezcan a una unidad doméstica con derechos de agua y tenencia de tierra, se encuentran alejados de la gestión de los recursos naturales, pues sólo en contadas oportunidades pueden participar en las reuniones comunales.

Foto 3. Comunario regante del Valle de Araca

Bibliografía

DEERE, Carmen Diana y LEÓN, Magdalena. 2000. **Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina**. Bogotá: Tercer Mundo.

GERBRANDY, Gerben y HOOGENDAM, Paul. 1998. **Aguas y acequias. Los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los Andes bolivianos**. La Paz: Plural.

MUNICIPIO DE CAIROMA. 2001. **Plan de Desarrollo del Municipio de Cairoma (2006-2010)**. La Paz: Municipio de Cairoma.

PERALES, Víctor Hugo. 2008. **Chikat, chikat uma jaljasiña. Uso, manejo y gestión del agua desde una perspectiva de género**. La Paz: PIEB-IDRC.

POUPEAU, Franck. 2007. "*Movilizaciones políticas y gestión de la penuria de agua en los distritos populares de El Alto, Bolivia*". En: Crespo, Carlos y Spronk, Susan. **Después de las guerras del agua**. La Paz: Plural-CESU UMSS.

PRONAR (Programa Nacional de Riegos de Bolivia). 2000. **Inventario Nacional de Riego**. Cochabamba: PRONAR.

SPEDDING, Alison et al. 2005. **Kawsachun Coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare**. 2da. Ed. La Paz: PIEB.



Trabajo, significados y jóvenes

Miguel Canaza¹

Resumen

Comprender las problemáticas que las y los jóvenes tienen, entenderlos desde sus prácticas cotidianas, desde los mundos de vida que despliegan en el transcurrir del tiempo. Su cotidianeidad intensa donde realizan sus prácticas y acciones, en medio de una sociedad con problemas, disputas políticas, cambios, rivalidades y pocas oportunidades para los jóvenes, así como la falta de empleo y fuentes de trabajo y pocas oportunidades de estudio, reubican la importancia de los estudios sobre el trabajo. En este sentido el estudio del trabajo cobra una centralidad importante; trata de dar una mirada corta pero intensa a la importancia del trabajo en los jóvenes, lanza algunas ideas para poder pensar los diversos significados que pueda adquirir y también sugiere que debe ser entendido en una articulación con otros ámbitos de la vida social, para mostrar que no se trata de un elemento fuera de las prácticas sociales.

Los significados del trabajo

La preocupación por el trabajo tiene una larga tradición, y se han abordado desde distintas ópticas y teorías, incluso el significado mismo del trabajo tiene un largo recorrido. Este significado puede variar en el tiempo, el contexto y en las diferentes sociedades, ya que no se puede tener un sólo significado que permanezca en el tiempo y en todas las sociedades, aunque algunas características se mantengan en el tiempo y con cierta regularidad.

En las sociedades occidentales el trabajo significaba estar sometido a la tortura² (Astrada, 1965:46) muy relacionado al castigo, al sufrimiento, no hay que olvidar la sentencia de Dios a Adán, (te ganarás el pan con el sudor de tu frente) señalando que debería trabajar para poder vivir fuera del paraíso, por lo tanto visto como un castigo y no un don.

De ahí que en la tradición judeocristiana el trabajo fuera concebido como una condena, y en la época medieval visto como una pena divina, esta visión se extiende hasta los principios mismos de la modernidad, donde cobra otro significado, sobre todo desde la visión protestante y el advenimiento de la revolución industrial, (De La Garza, 2001:15) con las reformas luteranas el trabajo es considerado positivamente.

Según Palenzuela con las reformas religiosas sobre todo con la versión calvinista, el trabajo fue considerado como una necesidad y el mejor camino para alcanzar la gloria y la salvación divina, se podría decir que es lo que Max Weber describirá en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Con el avance secular de la sociedad y el advenimiento del pensamiento liberal con los economistas clásicos formulando teorías acerca del trabajo se verá al trabajo como la única actividad generadora de valor. (Palenzuela, 1995: 6)

Bajo este antecedente, Marx en *El Capital*, pensaba que el trabajo es siempre en primera instancia un proceso entre hombre y la naturaleza, se trata de un proceso en que el hombre controla, ordena y media su metabolismo con la naturaleza. Dispone en movimiento su corporalidad para adueñarse de los materiales de la naturaleza que le sean útiles a su propia existencia. Al transformar la naturaleza que le es exterior, él también transforma su propia naturaleza. (Marx, 2004: 215-216)

De lo anterior se puede pensar que la preocupación por el trabajo ha estado presente a

¹ Miembro del Colectivo de Sociología del Trabajo Bolivia, poyesisajayu@yahoo.es.

² Etimológicamente la palabra castellana de trabajo proviene del vocablo latino tripaliare, del sustantivo trepalium especie de herramienta que servía para la torturar a los condenados, este sustantivo es ascendente de la lengua francesa como italiana. (Astrada, 1965:46)

lo largo de la tradición sociología, desde los clásicos hasta los más contemporáneos, claro está, con distintas preocupaciones y enfoques teóricos, y bajo paradigmas distintos.

Pero también se puede ver como los diferentes significados del trabajo cambian históricamente al compás del movimiento de las sociedades. En las sociedades no occidentales también el trabajo tiene otro sentido, más vinculado a los rituales y la religión. De alguna u otra manera, este otro sentido hace que las formas de ver al trabajo cobren diferentes significaciones. En el caso del mundo andino el trabajo es muy importante, cobra significados rituales y festivos.

Para el caso de los estudios sobre el trabajo, según De La Garza estas investigaciones sobre el trabajo han estado enmarcadas desde dos perspectivas; por un lado los hermenéuticos, y por otro lado los objetivistas. Para los primeros el trabajo es la transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades humanas, el trabajo es construido culturalmente y de acuerdo con relaciones de poder, este no tendría un carácter objetivo, ya que a través de los discursos transforma los sentidos del trabajo. Los segundos afirman que el trabajo es la transformación de la naturaleza y del hombre independientemente de como se valore socialmente, además, que es el medio de creación de riqueza material o inmaterial y de su circulación. (De La Garza, 2001: 15-16)

Investigaciones sobre jóvenes y trabajo

Ahora bien, en Bolivia las investigaciones que se han realizado sobre el trabajo, toman diferentes direcciones y preocupaciones, aquí nuestra intención no es de elaborar un balance sobre este tema, ya que es muy amplio y se requiere de un estudio aparte. Pero sin embargo, tocaremos algunos que son importantes para mostrar algunos ejes que se tomaron para estudiar el tema sobre trabajo y jóvenes, que es nuestra preocupación. Para desplegar algunas ideas que desarrollamos en este documento.

La investigación de Fernanda Wanderley, quien estudia los hogares de cuatro ciudades de Bolivia³ ha mostrado que el trabajo producido por las mujeres de los hogares está dentro de lo que ella denomina trabajo productivo no mercantil. Se trata de un trabajo productivo que ayuda a la reproducción de la familia y los trabajadores, pero que es anulado por las estadísticas nacionales, éstas en su generalidad son consideradas como población económicamente inactiva. El aporte de la investigación es demostrar que el trabajo que realizan las mujeres en los hogares, sí es productivo, pero que estaría dentro de la esfera no mercantil. (Wanderley, 2003) Este trabajo es interesante porque se distancia de otros anteriores, que ven a la mujer en su doble responsabilidad tanto generadora de recursos, como encargada del hogar, viendo al trabajo sólo en la esfera de la obtención de recursos sin tomar en cuenta el trabajo realizado en el hogar (Sostres, 1991)⁴ El trabajo de Wanderley no se refiere explícitamente a los jóvenes pero es una referencia a tocar el tema de trabajo que realizan los jóvenes en su hogar, como integrante de un conjunto donde los jóvenes juegan un papel importante en la reproducción del hogar y no como simple población económica inactiva.

En el estudio realizado por la GTZ (2003) en ciudades como Santa Cruz, Cochabamba, La Paz, El Alto y otras ciudades intermedias, entre sus resultados resalta, que la población juvenil en edad de trabajar que llega a un 36.9% del total, se halla en la Población Económicamente inactiva. Las actividades laborales de los jóvenes son diversas, pero también varía de acuerdo a su lugar de origen y su lugar de residencia. Tanto hombres y mujeres se dedican a diversas actividades como: i) la agricultura y la ganadería; ii) la industria manufacturera; iii) el comercio al por mayor y menor; iv) transporte almacenamiento y transporte; v) a la

3 Entre las ciudades que estudia se hallan El Alto, La Paz, Santa Cruz y Cochabamba, las más pobladas del país.

4 Véase, La necesidad tiene cara de mujer. Fernanda Sostres, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza 1991.

construcción; vi) hoteles y restaurantes; vii) servicios de hogares y servicios domésticos; viii) educación y servicios de salud. La actividad más importante de los jóvenes y la que más fuerza de trabajo acoge es el comercio, sobre todo en las ciudades. En segundo lugar está la manufactura, seguido de hoteles y restaurantes, finalmente el servicio a hoteles y servicio doméstico. (GTZ, 2003) Llama la atención que en este estudio los jóvenes no trabajen en esferas estatales como las prefecturas, municipios y ministerios.

En este estudio no se aborda los trabajos colectivos y comunitarios que dentro del estudio no son abordados como trabajo, sin embargo en las sociedades andinas la concepción del trabajo colectivo son muy importantes y que además forman parte de la cosmovisión y que la mayoría de las veces no son remunerados, por ello la importancia de que el trabajo no sea visto sólo como parte de la capacidad de generar ingresos.

Así en el mundo andino, hay una riqueza de instituciones que remarcan el trabajo colectivo, que es importante para la comunidad. Xavier Albo, señala varios tipos de trabajo colectivo, como: a) faena o phayna (nombre genérico al trabajo colectivo) b) Jayma o ayma (trabajo conjunto en las chacras) c) cooperativa (similar a la faena en lagunas regiones) d) comuna (faena en zona de colonizadores) e) colectivo (faena en Oruro) f) junta (faena para algo concreto) g) Chuqu (trabajo colectivo Potosí para un individuo) h) Umaraka, umaraqi (trabajo agrícola rotativo) Achucalla (techado de caso pero con trabajo colectivo) j) Wayca (varios significados, como faena, trabajo extra, ayuda a otras persona) k) Uñaqa o uñaxa (competencia) l) Uñasi (faena para ayudar a las autoridades). (Albo, 1985: 14-21) De esta manera el trabajo colectivo se convierte en una institución muy importante para la comunidad, que puede ser festivo dependiendo de las circunstancias.

En la investigación de Guaygua, muestran que en la cultura aymara urbana de El Alto, los jóvenes internalizan el habitus de sus padres sobre la ética del trabajo, el trabajo sería una práctica aprendida durante el proceso de interacción y vinculada a esquemas de percepción y acción concreta de los actores sociales. Todo ello permite comprender al trabajo como generador de ingresos y responsabilidad que se va transmitiendo a los hijos como disposiciones sociales y culturales. (Guaygua, et al: 2000:98-102) Esta internalización de valores culturales y la internalización del habitus es un proceso dinámico con modificaciones y resignificaciones en el tiempo.

Una visión distinta es la presentada en la investigación sobre los “jailones” donde los habitus e imaginarios de los jóvenes de la elite paceña se define y desarrolla desde el significado del trabajo como sacrificio o esfuerzo, por lo cual ellos deben evitar. Esta actividad que implica esfuerzo o sacrificio sólo corresponde a los que no tienen recursos económicos, por lo que “los jailones” al contar con capital social y económico derivado de sus padres, no tiene dificultades ni presentan marginación laboral, característica que se presentaría sólo en los otros sectores de la población y no así en la elite paceña. (López, 2003)

La investigación, *Destino Incierto, esperanzas y realidades laborales de la juventud alteña*. (2001) del sociólogo Bruno Rojas y el economista Pablo Rossel, es un aporte importante para la investigación sobre la problemática laboral del joven alteño. Los autores encontraron que en esta ciudad los adolescentes menores de 14 años, así como los de 15 a 19 años trabajan preferentemente en calidad de trabajadores familiares o aprendices no remunerados, en cambio los de 20 a 24 trabajan como empleados, obreros y algunos como cuentapropistas. La investigación indica que los jóvenes tienen menor remuneración que los mayores, por el trabajo que realizan, aunque muchas veces efectúan las mismas actividades.

También indica que son discriminados por el hecho de ser jóvenes, no solamente por el patrón que los emplea sino también por los propios colegas de trabajo. Pero no solo existe discriminación laboral sino también social, étnica y genérica y hasta corporal. La incorporación de los jóvenes al mercado laboral es parte de las estrategias familiares, pero

los mercados laborales se dan en extrema indecisión, que los autores llaman al trabajo eventual, contratos por tiempo limitado, magros salarios.

Los autores llegan a la conclusión de que el trabajo para los jóvenes es algo cotidiano, un medio para conseguir sus propios recursos, y un medio para que la familia pueda mantenerse, pero lo regular es que el trabajo sea inestable, mal pagado y sin protección legal. Desde el punto de vista de los propios jóvenes, los autores muestran que, existe una costumbre de que el trabajo sea precario, inestable, y que habitualmente sean tratados mal. Se percibe que la situación cambiará adaptándose a la situación que viven. La cantidad de trayectorias laborales que tienen no permiten crear una identidad colectiva por lo que el resultado es no tener acción colectiva de reivindicación de derechos laborales. Lo que explica que los jóvenes no se asocien en sindicatos es la gran cantidad de ellos que trabaja como informal. Para solucionar los bajos salarios es desarrollando el capital humano con mayor educación. (Rossel, Rojas, 2000) Este documento es un valioso aporte, que muestra que la temática debe ser profundizada, pero también es necesario investigar que significa el trabajo, cual es la significación que los jóvenes le dan a su trabajo, si es importante como forma de acceso a la ciudadanía, como configuración de su identidad.

Una contribución importante en el que se analiza el trabajo de mujeres, en las ciudades de La Paz y el Alto, es el realizado por Silvia Rivera. En este trabajo de principios de los 90, muestra como la “Banca Solidaria” a través del mecanismo de préstamos ofrecidos a bajos intereses, a mujeres inmigrantes, así como sus hijas que nacieron en la ciudad, se apropian de la ganancia que logran los sectores de cuenta propista de La Paz y El Alto, por medio de su trabajo en el mercado informal y recurriendo a lo que la autora llama economía de reciprocidad. Pero este proceso permite la reproducción de las desigualdades y segmentaciones del mercado laboral, pero al mismo tiempo profundiza y refuerza las relaciones de opresión étnica y de género. (Rivera, 1996) Lo interesante de esta investigación, —para el tema que estamos abordando—, es como la estratificación del mercado laboral refuerza las relaciones de opresión, esto llevaría a pensar que los jóvenes están también dentro de esta estratificación laboral de discriminación y opresión, lo que puede influir en los significados sociales del trabajo, pero puede hacerlo de distintas maneras, según la diferencia de género. Aunque Rivera no trata sobre los significados sociales del trabajo en las mujeres, es interesante su mirada a las mujeres inmigrantes, las mismas que antes de migrar a la ciudad, tiene cierta experiencia de migración temporal, con los padres o de vacación escolar, de viajes esporádicos a la ciudad. (Rivera, 1996:75) pero en estas experiencias migratorias también se puede tener acceso a otro tipo de experiencias como el trabajo temporal, las que podríamos llamar *experiencias laborales*, con los parientes o trabajos cortos en algún lugar de la ciudad, como vendedores de tiendas, heladeros, empleadas domesticas, ayudantes de albañiles, etc. A este tipo de trayectoria laboral que realizan los/as jóvenes pueden ser también influyentes para entender los significados del trabajo. El concepto de experiencia se refiere a los hechos vividos de los individuos, a sus percepciones de esos hechos y a sus orientaciones que tiene a partir de los mismos. (Thompson 1977, citado en Guadarrama, 2000: 224)

En la investigación realizada por Peñaranda et al. en la ciudad de Sucre sobre las Trabajadoras del Hogar Asalariadas, uno de los resultados muestra que las THA al incorporarse al mercado de trabajo representa su inclusión al mundo urbano, salir de la comunidad a la ciudad, ganar dinero, apoyar a su familia económicamente, y sobre todo tener la expectativa de poder estudiar. (Peñaranda, et al, 2006) En este sentido el trabajo domestico asalariado sería la primera etapa de inserción laboral. (ídem, 67) por lo tanto una etapa de la trayectoria laboral de las mujeres indígenas. Para Rivera, el ingresar al servicio domestico, que son por periodos relativamente cortos, sería una especie de “servicio civil obligatorio” o “servicio

civilizadorio” (Rivera, 1996: 117). Lo que supone que ingresar al servicio domestico como trabajadora, representa un proceso civilizadorio de las mujeres inmigrantes. En el caso de algunas mujeres jóvenes inmigrantes en El Alto, el trabajar como “empleada domestica” ya no es una aspiración primaria, se piensa que no se quiere pasar lo que sus madres pasaron. (Entrevista mujer, 19 años. 26/07/07 y entrevista: mujer, 18 años, 17/07/07) Lo que hace pensar que los significados del trabajo asalariado domestico tiene cambios, sobre todo en las generaciones nuevas.

El contexto de los jóvenes

La ciudad andina de El Alto es una de las urbes mas pobladas del país, en la actualidad es la tercera ciudad con más habitantes de Bolivia, una de las características es que la mayoría de su población es joven⁵. Junto a Santa Cruz tiene una tasa de crecimiento que sobrepasa el 5% anual. La ciudad va creciendo desde diversos ámbitos, por un lado, los nuevos nacimientos y por otro, las constantes migraciones. Si en 1976 se tenía una población de 95.455 habitantes, para 1992 la población había aumentando a 405.492 personas, entre hombres y mujeres. Llegando en el último censo del 2001 a 649.958 habitantes. (INE 2001) Si realizamos un calculo según la tasa de crecimiento anual, la población estimada de El Alto en el 2007 es de **871.484** habitantes.

El Alto es una de las ciudades más pobres de Bolivia, su índice de desarrollo humano es uno de los más bajos, de ahí que se pueda explicar la necesidad de trabajar para poder subsistir. El índice de pobreza en la ciudad altiplánica es muy elevado, supera el 50%, llega al 66.9%, eso quiere decir que más de la mitad de su población es pobre. Se trata entonces de una ciudad empobrecida con un alto índice de pobreza. El Acceso a los recursos y a la riqueza es un obstáculo, es por ello que la mayoría de la población se dedica a los trabajos por cuenta propia, a la pequeña empresa familiar y semi-empresarial. (INE, 2001) Todo ello en una economía de subsistencia. Según la investigación de Rossel y Rojas en las familias más pobres de El Alto son los jóvenes quienes a más temprana edad van a trabajar, particularmente las mujeres (Rossel y Rojas, 2000: 33) Pero con esto no queremos decir que el trabajo es solo una forma de adquisición de recursos que pudiera ayudar a la vida de los jóvenes alteños.

Gran parte de la ciudad esta constituida por inmigrantes, en su mayoría indígenas urbanizados, pero no deja de ser importante los pobladores que nacieron en la ciudad, por tanto contruidos a partir de su herencia cultural y social pero que adquieren una nueva tonalidad desde lo urbano. Algunos estudios han mostrado que la mayor parte de la nueva población que migra son jóvenes y lo hacen por motivos de trabajo o estudio⁶.

Entre los jóvenes —que es aquí lo que nos interesa— el 2001 entre adolescentes y jóvenes (de 10 a 24 años) eran 219.501, llegando a ser el 33% de la población total (INE, 2001) Se puede decir que la tercera parte los pobladores de la ciudad son jóvenes y adolescentes. (Ver cuadro 1)

Podemos decir que los jóvenes hombres y mujeres entre los 15 años hasta 29 años, llegaron en el 2001 a 192.117 personas, lo que representa casi el 30% del total de la población.

En una ciudad donde el empleo es precario, no existen fuentes laborales permanentes, más del 50% vive del comercio y otras actividades menores. (Gisbert, 2005:173) La población busca mecanismos para poder sobrevivir en condiciones más propicias, mientras los/las jóvenes se dedican a diversas actividades, muchos aún estudian en los colegios, terminan el mismo o dejan sus estudios, otros conforma nuevas familias, algunos andan en busca de un

5 Según las fuentes de CODEPO el 48% de la población de El Alto corresponde a los habitantes de 15 a 44 años. CODEPO, 2005:23

6 Cfr. Ministerio de Hacienda. Grupos Vulnerables: niños, jóvenes y mujeres en Bolivia, 1997.

trabajo o tienen intenciones de continuar estudios superiores. El Alto tenía una población económicamente activa del 43.8% el 40.6% de la población ocupada y el 59.4% en edad de trabajar está desocupada, las condiciones de vida son precarias y no llegan a satisfacer las necesidades básicas. (Gisbert, 2005: 174)

Son pocos los estudios que abordan la temática de los jóvenes desde el tópico del trabajo, pero son casi inexistentes los referidos a los significados que otorgan al trabajo y las estrategias laborales que desarrollan, a las que recurren o crean a través de sus prácticas y acciones.

La difícil situación en la que se encuentran los pobladores de la ciudad de El Alto sobre todo los/las jóvenes, a generado en los últimos años 2003-2006 grandes movilizaciones sociales demandando al gobierno mayores posibilidades de inserción al sistema laboral, y también mejores condiciones de vida, esto desde la perspectiva política de la nacionalización de los recursos naturales y los hidrocarburos.

Al igual que el resto del país, enfrentó un proceso de transformación política, económica y social a partir de 1.985, estas reformas neoliberales dieron como resultado la relocalización y la flexibilización laboral y la profundización de las desigualdades. Con estas reformas económico-político, la crisis social y laboral se agravó teniendo consecuencias en el aumento del nivel de pobreza, la precarización laboral, la economía informal, el desempleo, la exclusión social y la migración, aspectos que afectan a la población en general así como a los/las jóvenes quienes deben buscar estrategias para alcanzar sus expectativas y enfrentar la vida.

El acceder al trabajo hace que los jóvenes cobren cierta autonomía o cierto prestigio de acuerdo a las circunstancias del seno familiar, lo que puede llevar a la autonomía de los jóvenes o la dependencia en la familia.

Algunas experiencias

Desde hace algunos años atrás se ha empezado con la capacitación a jóvenes de la ciudad de El Alto, principalmente por parte de ONGs, como siglo XXI, REPRODU, Gregoria Apaza, y oras menores que reciben a jóvenes para capacitarlos, a estos jóvenes que acceden a una especie de beca, donde se les paga una especie de bono (30 bs. mensual para los pasajes) y es totalmente gratis. Estas instituciones capacitan mano de obra principalmente en las áreas técnicas, como tejido, macramé, instalación de red, alfarería, artesanía, etc. Existen otras instituciones que forman a jóvenes para tener sus propios negocios y formen su pequeña empresa o tengan capacidades de generar su propio trabajo, es el caso de dos jóvenes mujeres de 20 y 21 años, entrevistadas que recibieron capacitación por tres meses en Promujer, donde les enseñaban a como poder establecer su propio negocio. Les enseñaron como hacer crecer el capital invertido y como generar recurso a partir de la innovación de cualquier actividad generadora de ingresos. Hoy las dos jóvenes no pudieron establecer su propio trabajo, una de ellas vende los domingos en Achacachi, y va a la feria muy temprano desde El Alto para volver el mismo día. El negocio es de la madre y es la que le enseñó a vender sal en la feria. (cuaderno de campo 10/07/07)

En otro caso, un joven de 20 años que nació en El Alto, había estudiado en INFOCAL, una vez que culminó sus estudios, la propia institución le acomodó en un trabajo, donde no le pagaron, solo le reconocieron sus pasajes, el tuvo que tolerar porque se trataba de ganar experiencia, para buscar otro empleo mejor y en mejores condiciones laborales. (cuaderno de campo: joven 20 años 21/09/07) En cambio otros jóvenes consiguen algún trabajo por medio de las amistades de sus padres, que por medio de la red de amistades pueden conseguir que sus hijos trabajen como empleados de alguna tienda o como ayudantes de algún taller.

En el caso de las mujeres que migran. Una joven de 18 años de la provincia Aroma de la comunidad Chorosi de 19 años, vive recién desde diciembre de 2006 en El Alto. Desde el mes de marzo trabaja como costurera en una pequeña empresa de confección de ropa y gana por semana de 100 a 120 bs, cuando las máquinas están bien y cuando tiene dificultad solo gana 50 bs. mensual. Pese a ganar poco prefiere continuar trabajando en microempresa que buscar trabajo de empleada domestica, ya que no le gusta que le “mandoneen” lo vivió muy de cerca con su mama que trabaja de empleada domestica. Ella ahora es independiente y vive con sus primos en una casa alquilada en el distrito 8. La muchacha de 19 años de la provincia Murillo comunidad Villacota, en cambio trabaja con sus propios hermanos, en su hogar, ayuda a cocer zapatos a sus hermanos mayores, los que le pagan por su ayuda, esto a permitido que ella sea más independiente en su hogar y no reciba presión de sus hermanos para hacer lo que ella más le guste. Sin embargo ella quiere trabajar fuera e incluso piensa estudiar y ser profesional y encontrar un “buen trabajo” ya que los profesionales ganan más de los que no estudian. (cuaderno de campo 26/09/07)

Son estos jóvenes inmigrantes y los que nacieron en la ciudad de El Alto, los que generan diversos significados del trabajo a partir de su experiencia laboral y su propia cultura que nos interesa comprender, conociendo al mismo tiempo sus trayectorias laborales. El trabajo en los jóvenes influye en sus decisiones fuera del albitio laboral, influye en la determinación de seguir o no seguir en algunos ámbitos de diversión o permanecer en la calle como medio de alguna diversión. (Barrientos et. al. 2006:38) Por lo tanto, son los jóvenes los que le dan importancia o significado primordial a su relación de su vida personal con el trabajo.

Pero también son importantes los lugares de trabajo, ya que estos ámbitos también definen la adquisición y formación de identidades, conforman solidaridades y fidelidades. Remarcan o conforman rivalidades o identificación con sus similares y diferencias con los diferentes, establecen diferencias de clase, genero y étnicos. De ahí que hoy se importante el estudiar el trabajo en un dimensión abierta y articulada con otros procesos y ámbitos, analizar estas articulaciones entre identidades, relaciones de genero, establecimiento de la clase y de la construcción de los significados junto con la explotación y creación de excedente.

Si bien los estudios sobre aspectos materiales del trabajo es también urgente, como los procesos de trabajo, la organización social del trabajo, las nuevas tecnologías y su relación con el trabajo. Pero también es importante investigar sobre los significados del trabajo que se tiene en la vida social, en un país tan diverso y en constantes conflictos de toda índole. Estos significados del trabajo son los que reconfiguran las nuevas acciones y prácticas de los sujetos sociales hoy en día, de ahí que sea de importante abordar esta temática.

Bibliografía

- ASTRADA, Carlos. 1965. **Trabajo y alineación: en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”** Buenos Aires, Siglo Veinte.
- BALDIVIA, José. 1997. **Diagnostico de la Juventud Boliviana**. La Paz, Subsecretaria de Asuntos Generacionales Comité Técnico Nacional para la Formulación de Políticas a favor de la Adolescencia y Juventud.
- BARRAGÁN, Rossana (coordinadora). 2001. **Formulación de proyectos de investigación**. PIEB, La Paz.
- BARRIENTOS, Alejandro et al. 2005. **La noche es joven, territorialidades urbanas de la noche: los jóvenes y la apropiación del espacio público en la ciudad de La Paz**. PIEB, La Paz.
- GTZ. et. al. 2003. **Encuesta de Juventudes en Bolivia 2003. Cifras de las nuevas generaciones para el nuevo siglo**. GTZ-PSRN-DFIN-Viceministerio de la Juventud, Niñez y tercera edad, La Paz.
- CENTRO DE PROMOCIÓN DE LA MUJER GREGORIA APAZA. 1991. **La necesidad tiene cara de mujer: Recorridos en una experiencia de generación de ingresos**. La Paz C.P.M. Gregoria Apaza.
- DE LA GARZATOLED, Enrique. (Coordinador). 2000. **Tratado Latinoamericano de Sociología del trabajo**. México, Fondo de Cultura Económica.
- GUAYGUA, Germán; RIVEROS, Ángela; QUISBERT, Máximo. 2000. **Ser Joven en El Alto: Rupturas y Continuidades en la tradición cultural**. La Paz. PIEB.
- LÓPEZ, Alex et al. 2003. **JAILONES, En torno a la identidad cultural de los jóvenes de la elite paceña**. PIEB, La Paz
- MARX, Carlos. 2004. **El Capital Tomo I vol. 1 Libro Primero: El proceso de Producción del Capital**. Siglo XXI, Argentina.
- PALENZUELA, Pablo. 1995. *Las culturas del Trabajo: Una aproximación Antropológica*. En: **Sociología del Trabajo**. Nueva época, número 24. Madrid, Siglo XXI.
- PEÑARANDA, Katrina; FLORES, Ximena; ARANDIA, Álvaro. *Se necesita empleada domestica DE PREFERENCIA CHOLITA*. **Representaciones sociales de la trabajadora del hogar asalariada en Sucre**. PIEB. La Paz.
- RIVERA, Silvia. 1996. **Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y El Alto, Bolivia**. Ministerio de Desarrollo Humano-Secretaria de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales-subsecretaria de Asuntos de Género. Plural. La Paz
- ROSSEL, Pablo y ROJAS, Bruno. **DESTINO INCIERTO, Esperanzas y realidades laborales de la juventud Altaña**. CEDLA, La Paz.

El Servicio de Mensajería Empresarial como concepto de proceso de producción capitalista.

Agustín Tarifa Camacho¹

Resumen

El proceso de descentralización y externalización de actividades no ligadas al proceso productivo directo como parte de la reestructuración productiva y las reformas estructurales de la década de 1980, proporcionó un escenario para la creación de nuevas formas productivas desde los servicios, convirtiéndolos en el tiempo, en verdaderos reproductores de valor, tales como el Servicio de Mensajería Empresarial. Donde, el concepto de servicio, como actividad improductiva, es superado en la medida del desarrollo mismo de cada actividad por la demanda y el tamaño del mercado; además, donde la realización misma del servicio, es transformado en procesos de valorización y por tanto en producción capitalista. El concepto de trabajo productivo frente al de trabajo improductivo es la base epistemológica de quiebre teórico que valida en los hechos la tesis de mostrar a los servicios como un proceso de producción capitalista de acuerdo a ciertas variables y componentes recogidos en el estudio de empresas courier's o correos privados; que en definitiva se muestran análogos a otros servicios como transporte, alimentación, limpieza y hasta seguridad, actividades que antes fueron auxiliares, pero que hoy son verdaderas industrias productivas.

A manera de introducción

Desde la implementación de la denominada lógica de “Libre Mercado”, aparecen nuevas formas de relaciones obrero patronales en Bolivia y en todas las ramas de la producción en general y particularmente en el sector de servicios de la Empresa Privada, a partir de la descentralización y subcontratación de ítems denominados “manuales”, que se dedican a oficios específicos como: *limpieza, servicio de té, servicio de mensajería, transporte, vigilancia y otros más*. Estas actividades no representan más que gastos laborales por su papel improductivo dentro de cualquier empresa y de acuerdo a las lógicas de “Libre Mercado”, están sujetas a “*racionalización de fuerza de trabajo y flexibilización*” de las relaciones y proceso productivos; incluidas también en las formas y tipos de contrato, *pago salarial y jornada de trabajo*; este personal será despedido y luego recontratado, o más propiamente dicho; subcontratados, manteniendo una relación de “*microempresario*” con la empresa a la que pertenecía como empleado(a); en una situación contractual entre privados que ofrecen y venden el servicio como “*subcontratista*”; es decir, los oficios de limpieza, alimentación y mensajería, a partir de ese momento se convierten en *mercancías*.

Estos son algunos elementos que posibilitaron transformaciones en la relación obrero patronal a comienzos de los 90's del siglo pasado, como una nueva problemática social en el sector de la “*venta de servicios*”, creando al mismo tiempo, otras nuevas condiciones de relaciones productivas y procesos de organización laboral a partir de la creación de un nuevo mercado y la formación de empresas “*especializadas*” en la venta de estos servicios como mercancías bajo todas las reglas que impone el Capital.

Ahora bien, lo que se pretende abordar en este ensayo, no es el conjunto de estas relaciones, ni tampoco todo el proceso que acompaña a este fenómeno en todas sus formas (limpieza, alimentación, mensajería, seguridad, transporte, etc.) sino remitirnos simple-

1 Egresado de la carrera de sociología e investigador de la problemática laboral desde la Sociología del Trabajo.

mente al trabajo “**Servicio de Mensajería Empresarial**” (SME) o *Courier's* como una nueva forma *proceso de producción* capitalista al interior del “**sector de servicios**”, partiendo de formas específicas de organizar la fuerza de trabajo de manera productiva; de tal forma que los SME se constituyen en una actividad creadora de valor; institucionalizando nuevas pautas de oferta y demanda en el mercado.

El servicio de mensajería empresarial

Es importante determinar algunas características acerca de esta actividad como: *¿Cuál es la actividad específica que realizan estas empresas? ¿Cómo y quiénes la realizan?; ¿Desde cuándo?* Aspectos que al menos, de manera general, pasaremos a describir en el intento de contextualizar el presente estudio.

Breve reseña descriptiva

En primer término las empresas de Mensajería, centran su actividad principalmente en la distribución de todo tipo de *correspondencia* y/o *documentos* de toda índole a nivel local, nacional e internacional estableciendo costos y tarifas por unidad de acuerdo a la competencia y las condiciones del mercado, sea en moneda nacional o extranjera (\$us); esta correspondencia o documentación tiene diverso origen o *remite*, en la mayoría de los casos, es de origen bancario (*estados de cuenta, facturas, recibos, moras, etc.*). La forma como se consigue que alguna empresa se adjudique algún servicio, es por concurso público por medio de licitaciones o por invitación directa; posterior a esto se establece un contrato privado entre partes que especifica *tiempo y espacio, precios y responsabilidades* de ambas partes; además se establecen a criterio de las partes servicios adicionales como *seguimiento y verificación de direcciones domiciliarias o comerciales, ensobrados, etc.*, que tienen precio y costo por separado.

En segundo término; este “servicio” requiere de personal. De un conjunto de personas que no sólo entreguen y hagan llegar a su destino final cualquier documento, sino que además, también se encarguen de la *clasificación, numeración, zonificación y ensobrado*; personas que deben ser contratadas de acuerdo a criterios de selección y aptitud o capacidad física para las “caminatas” por toda la ciudad, manejo y conocimiento informático, manejo de algún vehículo como *motocicleta, bicicleta o automóvil*, de acuerdo a estas condiciones, cada obrero tiene un contrato individual que especifica el *tiempo de trabajo, las horas de trabajo, la cantidad de trabajo, el lugar de distribución* que determina el *tipo de salario*, ya sea *fijo o por unidad entregada*.

Este personal comienza su jornada laboral desde la mañana en un sector² que se le asignó, distribuyendo y entregando cada documento en el domicilio fijado en la dirección del sobre o documento durante todo el día cantidades determinadas por un *jefe de sector* o responsable, que además de entregarle los sobres, se le asigna algún monto determinado por “*concepto de transporte*”³, según las zonas o barrios a los que haya que ir. Previo a la realización misma del trabajo de distribución, existen otras tareas que deben ser cumplidas como la *de preparar, ordenar, seleccionar, zonificación y, ensobrado de la correspondencia*, que debe ser distribuida durante el día; estas tareas en la mayoría de los casos, es trabajo no remunerado especialmente cuando el *salario es por unidad que se entrega*, vale decir, *a destajo*⁴, actividades que no se incluye en el pago pero sí en las responsabilidades de cada trabajador⁵ en el

2 Se denomina *sector* a un determinado lugar de entrega de la correspondencia asignada, este sector puede ser desde una calle, hasta un barrio o barrios enteros.

3 Montos determinados que cubren el costo de transporte entre un punto hasta el destino final de entrega de cualquier tipo de correspondencia sea en minibus, bus, taxi u otro medio de transporte urbano.

4 El término “*destajo*”, refiérese aquí a un monto determinado por cada sobre entregado; vale decir que el total de sobre entregados correctamente en un domicilio equivale al salario del día, o el mes, según sea el caso.

5 Cada trabajador, es denominado por el trabajo que realiza como *despachador, mensajero o courier*.

momento de realizar su trabajo. Es éste, de manera general, el trabajo de estas personas y, lo que pretende en aquí, es: *demonstrar como estos elementos concurren aquí como proceso de producción capitalista al interior de los SME.*

Sustento teórico

Dadas las características propias del desarrollo de este tipo de actividad, se hace necesario partir primero por determinar ciertos elementos teóricos respecto al proceso de terciarización y formación de empresas de servicios, para luego establecer los elementos centrales que hacen que al interior del sector de servicios, se desarrollen actividades de tipo empresarial en el que se reproduce el valor del capital y el capital mismo; esto para determinar el lugar que ocupa la *mensajería empresarial* en este proceso como productivo a partir de su redefinición y ubicación de dicha actividad, para demostrar así, su carácter productivo y por tanto de formación de relaciones obrero patronales de tipo capitalista; lo cual, en consecuencia, permite determinar factores que hacen al proceso de producción capitalista.

Proceso de terciarización como condición para la formación contemporánea de los servicios

Sobre este tema, es importante mencionar y partir de que todo el proceso de terciarización deriva de lo industrial, como nuevos métodos de extracción de beneficios y la eficacia competitiva, lo que ha llevado a achicar las empresas y la industria en general bajo el concepto de “*justo a tiempo*” y aquello que deriva en la empresa “*esbelta*”, libre de grasa y ágil en su funcionamiento como nuevas formas de gestión que incidieron directamente también en la organización productiva en relación directa de relaciones obrero patronales; pero lo más importante, tiene que ver con lógicas de “*gestión empresarial*” flexible y de subcontratación.

Tomando parámetros de control de calidad del onhismo en la forma de organización de Toyota en el Japón y la descentralización de actividades⁶, donde “[...] se han desprendido un gran número de funciones y tareas, subcontratando todo lo que no es productivo y no está dentro de la actividad principal [...] algunas veces a través de antiguos trabajadores que han montado su propia empresa [...] estableciendo alianzas para rodearse de *subcontratistas*, de *prestadores de servicios*, de personal interino [...] dándose entonces, una empresa que trabaja en red.”⁷ Haciendo que la organización se vuelva flexible y competente, donde el principio de subcontratación, optimiza la producción.⁸

En tal sentido, resulta coincidente en este proceso de descentralización lo planteado con anterioridad por Coriat como “*dinámica flexible*”, que tiene que ver con requerimientos y alianzas subcontratadas para cumplir con pedidos específicos, la fabricación diferenciada sobre lo que ya esta vendido⁹; poniendo a trabajar a un sin número de otras pequeñas empresas que prestan servicios de provisión de partes que no la hace la empresa matriz, servicios de almacenaje o traslado bajo el principio de “*hacer o hacer hacer*” como relación de cooperación entre subcontratistas y empresa matriz.¹⁰ Lo mismo, planteado al constituirse redes de colaboración y descentralización en la industria norteamericana al trasladar responsabilidades a otros subsidiarios, parte de la producción textil como “*servicios fuera de la fábrica*”, por medio de talleres artesanales y el trabajo a domicilio principalmente.¹¹

6 véase sobre este tema los estudios de Benjamin Coriat, especialmente en: *Pensar al revés*; Siglo XXI, México, 1995; *El taller y el Robot*; Siglo XXI, México, 1996, respectivamente.

7 *Ibid.*, pp. 118 - 119. El énfasis es propio.

8 *Ibid.* Pp. 121 y ss.

9 Coriat B. *El taller y el Robot*, Op. Cit.

10 Coriat B. *Pensar al Revés*, Op. Cit.

11 Piore y Sabel; *La segunda ruptura industrial*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990. Pp. 401 - 441.

Siguiendo este esquema, lo flexible, esta en contraposición al viejo paradigma taylorista-fordista; pues las empresas integran más sus flujos de información y sus flujos de materiales de producción¹², la empresa intenta atender objetivos de flexibilización en lugar de cargarse de responsabilidades que las dejarían fuera de la competitividad para producir y generar servicios. Además de la subcontratación de fuerza de trabajo a partir de contratistas incorporándolos al proceso de producción pero sin tener ninguna relación contractual y, finalmente, dejar los empleos de seguridad, limpieza, alimentación, mantenimiento y transporte para subcontratarlos como servicios de apoyo¹³ por medio de la subcontratación.

Es, bajo estos criterios, que nos ayudan a identificar al proceso de terciarización derivado de la industria al descentralizar actividades secundarias, trasfiriéndolos a puestos de servicio¹⁴, generando empleos que no tienen nada que ver con la fabricación, pero que tampoco tienen que ver con la empresa matriz según Jacobo Lima para el caso brasileño¹⁵ retomando los planteamientos de Coriat.

Por tanto, hasta aquí, los procesos de terciarización son resultantes del denominado *procesos de flexibilización y reestructuración productiva* como momentos de necesidad gestionaaria dentro de la empresa; constituyéndose de esta forma, la flexibilidad como el paso “[...] de la capacidad de los gestores/empresarios de dominar un conjunto limitado de problemas concretos para convertirse en una propiedad [...] de organización que se mueva en un entorno que, gradualmente, exige mayor capacidad de adaptación”¹⁶; es decir, que la flexibilidad, *es un conjunto de momentos en miras para mantener y mejorar su posición competitiva*; sea por medio de reducción de costos (flexibilidad económica), capacidad de adaptación a las exigencias del mercado (flexibilidad productiva) y la adaptabilidad del obrero a esas exigencias productivas, traducidas en reducción de costos laborales y exigencia versátil de la fuerza de trabajo (flexibilidad laboral).¹⁷

Resumiendo un poco este bagaje teórico en aspectos centrales como: “*nuevos modelos de trabajo*”, encaminados a flexibilizar la producción en general a partir “*descentralizar actividades secundarias*” para subcontratarlas como proceso de mayor dinámica competitiva, basada en la “*contratación temporal*” y “*empleo a tiempo parcial*”, conllevando a nuevas formas de relaciones laborales de “*poca cualificación*”; generando “*redes de cooperación*” es lo que se puede llamar **terciarización**. Es decir, solo el proceso de terciarización, puede ser entendido y comprendido bajo estos aspectos; sin embargo queda ahora aclarar lo referido a este sector propiamente dicho ***fuera de la actividad industrial*** e intentar establecer una aproximación conceptual.

Servicios y mensajería empresarial

Toda esa “experiencia” – si se la puede llamar así – en el entendido de Albizu, es lo que concretiza la terciarización y la hace efectivamente, un proceso dinámico en función de la búsqueda de mayor productividad dentro de la fábrica; pero la cosa cambia radicalmente de contenido y forma cuando ese proceso de descentralizar y desplazar ciertas actividades fuera de la fábrica, se convierte en una red de colaboración productiva, de interdependencia; esa colaboración, constituye un hecho de interconexión y dependiente de forma intangible, que se materializa en un “**servicio**”, lo verdaderamente “**terciario**”.

12 Aillon Gomez Tania, *Monopolios petroleros en Bolivia, la formación de sus ganancias extraordinarias*, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2004.

13 Vargas Zuñiga; “Nuevas formas de organización en América Latina”.

14 Antunes Ricardo, *¿Adios al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Editorial Antidoto, Buenos Aires, 1999, pp. 43 – 44.

15 Lima C. Jacobo; “Trabajo asalariado y trabajo asociado: experiencias de terciarización en la producción.”, (ponencia) UNIVERSIDAD FEDERAL DE PARAIBA - BRASIL, 1998. Además; “Desconcentración industrial y precarización del trabajo: cooperativas de producción de ropa en Brasil”; Ponencia presentada a *XXI International Congress Latin American Studies Association*, Chicago, septiembre de 1998.

16 Alvizu Eneka, *Flexibilidad laboral y gestión de los recursos humanos*; Ariel Sociedad Económica, Barcelona, España, 1997, p. 11.

17 Ibid, pp. 11 – 18.

Esta lógica, se constituye en una actividad económica que pasaría de la producción de bienes a la realización de servicios como parte de un declive irreversible de los trabajos fabriles, sostenido hoy, por la teoría del post industrialismo. Teoría que sostiene que entre más desarrollada una sociedad se encuentra; el proceso de producción industrial deja de ser esencial y principal, pues es desplazada por los servicios que incorporan cada vez más fuerza de trabajo a este sector de acuerdo a Antunes¹⁸ y tal como lo sostiene Rifkin¹⁹; puesto que la venta de servicios, más que una forma nueva de productividad y organización del trabajo, es un negocio rentable²⁰ donde todo servicio, es la búsqueda de comodidad de los habitantes; lo cual hace que los servicios se extiendan y desarrollen.

Por otro lado, el *servicio*, además de ser parte de una nueva gestión empresarial distinta a la industria y, dedicado a ahorrar tiempo y dinero, es también, **producción de un bien**; porque es equivalente a la producción de cualquier bien industrial, ya que su producción es igual que producir una mercancía cualquiera, según Rosa Morrero²¹; puesto que las actividades de ocio, incorpora una diversificada demanda de productos en el mercado, destinados a “satisfacer ese ocio” — coincidiendo con Rifkin — haciendo que el *servicio*, se constituya en un consumo final.²² Donde la satisfacción de esa “necesidad ocio”, permite hoy que los servicios se constituyan en un sector de gran movilidad laboral por su flexibilidad.

Es decir, los servicios representarían un sector que está incorporando gran cantidad de fuerza de trabajo, por la demanda que significa para sociedades altamente industrializadas y, lo flexible que representa gestionar este sector a la hora de contratar personal; lo cual explicaría también, el porqué en la mayoría de esos países, el sector de los servicios, constituyen un importante puesto en el nivel de contribución al PIB, tal como afirma Castells.²³ En el caso boliviano, tal importancia, no deja de ser significativa, ya que para el año 1990, los servicios representaban más del 45%, para el año 2007, la sumatoria de todos los rubros de servicios, sobre pasa el 48% del total del PIB²⁴; ocupando el 42% de la población económicamente activa, de un total de 3'823,508 en los servicios según el INE para el año 2005.²⁵

De manera preliminar y categórica, lo anterior da sustento a lo que plantean Rifkin, Morrero y Castells; pero contradicen el carácter de “desarrollo” como requisito para un país y su sociedad — según cada uno de estos autores — como parte de la lógica expansiva del capitalismo, que en el caso de Bolivia, pues, lejos de presentar una sociedad altamente desarrollada e industrializada y por tanto, un nivel de vida elevado que permita a sus habitantes acceder cada vez más a comodidades, no se cumple. En otras palabras, los *servicios* en Bolivia, también ocupan un importante lugar dentro de la composición del PIB, pero no como un país altamente desarrollado ¿Cómo se explica esta contradicción?

Para Fernando Campero, la respuesta se encuentra por un lado; en comprender que la conformación de los servicios, responde a la constante interdependencia entre países desarrollados y en vías de desarrollo produciendo un constante proceso de división internacional del trabajo en la esfera productiva, lo que explicaría el desarrollo de este sector en países no industrializados. Por otro lado, las razones de ese mismo desarrollo y crecimiento de los servicios en países como Bolivia, es resultado de desequilibrios internos en los procesos de desarrollo productivo, más que por una incorporación de “nuevas técnicas productivas y de gestión” destinadas a satisfacer nuevas necesidades²⁶.

18 Antunes, *op.cit.*

19 Rifkin, *LA ERA DEL ACCESO*, Paidós, Barcelona, España, 2000.

20 *Ibid*, p, 49.

21 MORRERO, Rosa; “Semejanzas y Diferencias en la producción de Bienes y Servicios: Una reflexión sociológica a partir de la reestructuración turística”, *SOCIOLOGÍA DEL TRABAJO* N° 26, Siglo XXI editores, Madrid, España, 1995-1996, pp. 60.

22 *Ibid*, p, 64-65.

23 Castells Manuel, *LA SOCIEDAD EN RED Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

24 Banco Central de Bolivia, *Boletín Estadístico* N° 16, diciembre 2004, La Paz, Bolivia, 2005, p., 173, cuadro n° 15.03.

25 Instituto Nacional de Estadística, *Distribución porcentual de la población económicamente activa*, 2002. El porcentaje representado, tiene que ver con todo el rubro de servicios sin distinción alguna, incluyendo el sector de construcciones.

26 Campero Paz, Fernando; “Análisis y perspectiva del sector servicios”, en *Perspectiva de la economía boliviana: Servicios, Industria e Hidrocarburos*, *DEBATE ECONÓMICO* N° 2, ILDIS, La Paz; Bolivia, Noviembre, 1997, p., 18.

Esto permitiría que la fuerza de trabajo se abarate y descualifique debido al constante desplazamiento de ésta de la agricultura y la manufactura como consecuencia de bajos niveles de inversión en estos sectores; por tanto, aumenta la informalización de la economía, según establece Reynaldo Quisbert; para quien, se ha complejizado y diversificado el sector terciario o de servicios de acuerdo a esos desajustes propios de economías “subdesarrolladas y dependientes”.²⁷

Por el lado de Castells, la noción de “servicios”, suele considerarse ambigua y engañosa, donde la evolución y dinámica de este sector, dentro de la economía informal, ha llevado a caracterizar diferentes clases de servicios y establecer distinciones entre cada una de ellas; por otro lado, este autor plantea que debe dejarse de lado el viejo paradigma de clasificar a la economía en el sentido clásico²⁸; el cual, ubica a los servicios en el *sector terciario o improductivo*, pues “[...] ello constituye un obstáculo epistemológico [...]”²⁹ ya que en el actual panorama al situar a los servicios de manera general y superficial en el sector terciario de las economías, se cae en el error de juntar actividades productivas e improductivas.³⁰

Ahora bien, estas definiciones de clasificación, si bien discuten la urgencia por redefinir el “sector terciario”, permiten también, abrir paso a cierta clasificación que ayude a determinar con claridad la ubicación del rubro de “*mensajería empresarial*”. En tal sentido y, retomando a Campero como a Castells, quienes intentan redefinir subsectores dentro de lo terciario como rubros que no incluyen a la construcción, guiaremos la ubicación de nuestro objeto de estudio; es decir, ¿Dónde ubican a la “*mensajería empresarial*”?

Castells, establece cuatro grandes subsectores — para este autor — el subsector más importante sería el de “*servicios de distribución*”.³¹ Este subsector agruparía a rubros o actividades referidas a las comunicaciones, el transporte y las redes de distribución comercial, siendo la combinación de los rubros de transportes y las comunicaciones, actividades que permiten, en sociedades menos desarrolladas económicamente, el crecimiento de actividades como el correo privado.³² Por su parte, Campero parte del supuesto de que los servicios, fuera de la administración pública, son inversión privada³³; establece un subsector de los servicios de “*comunicación*”; el cual se relaciona con las “*telecomunicaciones*” y el “*correo*”³⁴; este servicio habría mejorado y crecido con la participación de los “*couriers*” como desprendimiento de lo estatal a lo privado.

De acuerdo a lo anterior, los servicios son resultado, por un lado, de un proceso de terciarización del sector de la agricultura y la industria como formas de desplazamiento de actividades y fuerza de trabajo y, por otro lado, es el desarrollo de actividades que ya existían como no productivas. En segundo término, ese proceso de terciarización, ha diversificado y complejizado a los servicios de tal forma que la vieja clasificación como sector improductivo, ha sido superada y, además se diferencie entre lo productivo y lo no productivo para pasar; en tercer término, a clasificar dentro del subsector de lo *comunicacional* a la “*mensajería empresarial*”.

27 Quisbert Reynaldo, *La Terciarización Económica: Los servicios, el impacto y crecimiento en la economía nacional*, tesis de grado (licenciatura en economía), Facultad de Ciencias Económicas y Financiera; Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 2000, p., 16.

28 El sentido clásico de taxomanía al que se refiere Castells, tiene que ver con el Primario, Secundario y terciario como improductivo. Op. cit., 234

29 Castells Manuel, op. cit., p., 234.

30 Royo Rosario, op. cit.

31 Castells, clasifica al sector de servicios, de acuerdo a demandas específicas en cuatro grandes subsectores: a) *Servicios de Distribución*; b) *de producción*; c) *sociales* y; d) *servicios personales*. Op.cit., pp, 241 y 242, específicamente.

32 Ibid, véase, pp. 236-242.

33 Campero, op.cit., véase el capítulo III, pp., 59 a la 70. Donde establece nueve subsectores grandes y otros 23 subsectores que se relacionan con los nueve primeros.

34 Este autor además hace referencia que el rubro de “*correos*” denota un crecimiento de un 220% entre 1988 y 1996 (véase p. 88, cuadro 19 op.cit.)

Los SME como concepto de proceso de producción capitalista

Ahora bien, pero ¿qué es lo que hace que el Servicio de Mensajería Empresarial sea productivo? esta claro que la producción de los servicios, es completamente diferente al de la industria, porque no produce bienes materiales, es decir, mercancías o cosas tangibles; puesto que los servicios se utilizan sin materializarse, porque también esta destinado a satisfacer necesidades y por tanto destinados al consumo³⁵ como valores de uso y cambio. Pero ¿Qué tipo de necesidades? Otro elemento; el servicio es considerado al producirse como un bien intangible, no material, pero que es fruto de la realización de trabajo humano destinado a satisfacer directa o indirectamente una necesidad.³⁶ En otras palabras, es la realización de un valor de uso.³⁷

Un valor de uso, sólo puede ser considerado como tal, en la medida en que esté destinado a satisfacer una necesidad y además sea fruto del trabajo humano incorporado en ese producto³⁸; en el caso del *servicio de mensajería*, que lejos de ser desarrollo del tradicional servicio del correo, es la necesidad de desarrollar el envío rápido o expreso, más allá de una simple carta, donde el término correspondencia, quiere decir cualquier cosa u objeto que requiera ser enviado o recibido de forma inmediata en cualquier parte, creando la necesidad de especializar masivamente el envío como oferta; esto lleva a plantear en primer término, que, antes de satisfacer una necesidad, sirve como mediación de utilidad entre la producción y el consumo; lo cual, en segundo término, hace que sea la creación de un valor de uso, pero que; en tercer término, el consumo de ese valor de uso, es extendido y por tanto requiere de una intermediación para ese consumo; lo cual en término final, requiere de un específico trabajo que realice esa intermediación. Por tanto, *la intermediación se convierte en la necesidad de consumir el producto como servicio*. O lo que es lo mismo; en lugar de que el consumidor (cliente) recoja un documento de un Banco – por ejemplo – el Banco, por medio de un courier, le hace llegar a su domicilio el sobre correspondiente; *donde el hecho de hacer llegar ese sobre o documento y el de recibirlo, es la necesidad creada como servicio*. He ahí la *necesidad de uso de un servicio*. Y es a esto, lo que se denominará *la necesidad de un servicio y su creación para satisfacer como un valor de uso y acto creado por la realización de trabajo humano*. Además, el hecho de crear la necesidad (servicio de entrega) permite al mismo tiempo “comercializar” esa necesidad lo que lo convierte en mercancía (valor de cambio).

Lo anterior como intento de definición de necesidad de servicio, se válida en la medida que esa creación, está sujeta a esa intermediación que se presenta como una realización destinada a satisfacer cierta simplificación de acciones entre el productor y el consumidor; donde el servicio de mensajería, se desarrolla bajo ese supuesto, que en el fondo, representa la génesis de lo que hoy constituye lo empresarial como industria. Es decir, *como valor de uso, el servicio, es prolongación entre la producción y el consumo final*. Por tanto, como principio de necesidad, el servicio es intermediación, por lo mismo se produce como valor en forma intangible.

Terminemos. Hasta aquí, intentamos establecer lo qué es un servicio como necesidad; lo cual puede permitirnos regresar al momento en que definíamos lo productivo o improductivo, el momento en que el servicio pasa a ser mercancía y, lo empresarial se desarrolla y ello implica que el proceso de producción se convierta en productivo.

Retomando a Marx, los servicios son productivos en la medida de incorporar trabajo humano y medios de producción. Por ejemplo, en la industria del transporte, que no crea nuevos productos y se limita a transportar cosas y personas, como servicio de desplazamiento de un lugar a otro – que en el caso de nuestro estudio, está representado

35 Quisbert, *La terciarización económica... op.cit.*, p., 3.

36 *Ibid.*, pp., 22-23.

37 Marx Carlos, *El Capital. Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

38 Marx Carlos, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI editores, México, 1996.

por trasladar un sobre de un lugar a otro — es el acto de producción, el desplazamiento, constituye precisamente, el acto de producción³⁹. Donde “[...] el efecto útil [*valor de uso*] sólo puede consumirse durante el proceso de producción. Pero el valor de cambio de este efecto útil [*desplazamiento*] se determina como el de cualquier mercancía, por el valor de los elementos de producción consumidos en él (fuerza de trabajo y medios de producción) más la plusvalía creada por el trabajo excedente de los obreros que trabajan en el servicio de transportes”⁴⁰. El consumo (de fuerza de trabajo y medios de producción) es productivo porque en el momento de producirse ese traslado, hay transferencia de valor en ese proceso al producto del acto de desplazar como valor adicional.⁴¹

Para el caso de la mensajería, el valor total, está determinado por la inversión en capital adelantado, en obreros que realicen el acto de recoger un sobre para trasladarlo a un destino diferente en cualquier otro lugar; más los instrumentos que este obrero utiliza para realizar ese acto de transporte y, ese conjunto de hechos, hace de este servicio, un trabajo productivo. Pero además, solo es productivo en la medida en que el trabajo incorporado en la mercancía servicio de traslado de correspondencia o mensajería, valoriza a ese capital adelantado produciendo plusvalía fruto de trabajo excedente de esos obreros que crean valor nuevo⁴². Es decir, la parte variable del capital destinado a salarios es lo que en definitiva, hace productivo a la actividad de mensajería, puesto que “[...] en la medida en que se objetiva en la *mercancía* como unidad de valor de uso y valor de cambio [...]”⁴³ el trabajo incorporado al acto de recojo y entrega de un sobre, lo hace generador de excedente.

Ahora bien, bajo la mirada que hizo más de un siglo atrás Marx, tenemos que los servicios en general y, en particular la mensajería empresarial, son actividades productivas, en la medida que incorporan trabajo humano; donde el producto de ese trabajo, deja de ser valor de uso para pasar a ser valor de cambio, el momento en que incorpora trabajo asalariado y se constituye como producción capitalista. Es decir, debe existir un consumo productivo de la fuerza de trabajo y, esto sucede a sola condición de que se trabaje para un capitalista.⁴⁴ Por tanto, el que realiza el trabajo de entregar un sobre o recogerlo de un lugar para y trasladarlo a otro diferente, es un obrero productivo, porque trabaja para un capitalista que es el contratista, miroempresario o dueño de alguna empresa courier. Pero además, es pues, la clara diferencia entre un mensajero que hace el servicio dentro de un Banco para entregar el sobre al cliente, del trabajo que hace un obrero que trabaja para el contratista que el Banco ha contratado como empresa y para que entregue su sobre. En el primer caso, el obrero no es productivo y, por tanto tampoco lo es el acto que realiza con su trabajo, porque es parte de la renta total de la actividad bancaria; mientras que en el segundo, el capitalista invierte en el contrato del obrero para que este realice el servicio que el Banco requiere para con su cliente, el entregado de un sobre, aquí el obrero es productivo, porque su trabajo reproduce al capitalista más allá de su salario.⁴⁵ Como el caso que expone Marx acerca del cocinero que realiza su trabajo para un particular lo hace improductivo, pero genera ganancia cuando el mismo cocinero trabaja en un hotel, y su trabajo como servicio de alimentación, significa incrementar la ganancia del dueño del hotel.⁴⁶

Por tanto, es pues la compra de la capacidad física y mental creadora del *mensajero o repartidor*, lo que permite que la *mensajería empresarial*, sea un servicio productivo.

39 Marx Carlos, *El Capital. Tomo II, Cap. I*, Op. cit., pp. 59-60.

40 Ibid., p. 61.

41 Ibid., Marx, incorpora además la fórmula “D – M (T – Mp) ... P – D” ya que aquí se paga y se consume el mismo proceso de producción y no producto separable de él.” P. 61.

42 Marx Carlos, *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito) Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI. Editores, 15ª edición, México, 2000.

43 Ibid., p. 78.

44 Marx Carlos, *TEORÍAS SOBRE LA PLUSVALÍA. I. Tomo IV de El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

45 Ibid., pp. 137-150 y ss. Especialmente la diferencia hecha entre el pianista que trabaja para la fábrica de pianos y el que construye un piano para un particular (p. 139), además el ejemplo sobre el trabajo del médico o el profesor como servicios.

46 Ibid., p. 142. Véase también Morrero, op.cit.

Porque compra los instrumento (material, pasajes, papelería, uniforme, lápices, etc.) y la fuerza de trabajo (mensajero) por un salario para que realice el trabajo que el Banco ya no lo hará (descentralización y terciarización de la entrega de documentación bancaria) en tanto que significa “mercancía”; donde el trabajo de un maestro, un médico o del mensajero courier “[...] es productivo porque su servicio no produce un valor cualquiera y ese valor se vende como mercancía [...]”⁴⁷ Cada una de las relaciones productivas empresariales de cualquier servicio, por tanto, no se diferencian en nada respecto de lo que son las relaciones contractuales de un sector manufacturero, donde las relaciones de capital trabajo son absolutamente las mismas, bajo las mismas lógicas, con contradicciones, tan o más agudas que se presentan en la industria manufacturera, contratos verbales, horas extraordinarias de trabajo, remuneraciones salariales, trabajo a destajo, etc.

Composición técnica de la fuerza de trabajo y proceso de valorización

En la *mensajería empresarial*, la fuerza de trabajo como uso productivo del mensajero, está regida por condiciones consideradas de poca exigencia y especialidad, de escasa preparación⁴⁸, ya que deben ser poco cualificados y sin mucha tecnicidad, donde los “empleados” deben ser portadores de pocas habilidades,⁴⁹ “*mano de obra barata*” con bajo grado de especialización⁵⁰; lo cual está sujeto a las condiciones ya “naturales” de *flexibilidad*, y parten de ese supuesto.⁵¹ Lo que quiere decir, que las empresas de servicios, contratan a quienes van a valorizar el capital bajo esos supuestos, a tiempos parciales, contratos verbales, y por tiempos definidos como tres meses o un año, de manera indefinida, si así requiere el trabajo; además ello condiciona el tipo de salario por tiempo y pieza entregada o realizada⁵². Es por tanto, estas las características sobre las cuales, demandan a los individuos que van a poner en marcha esta actividad.

Sin embargo, retornando al momento en que el servicio de envío de correspondencia, que se dedica a la entrega de cualquier tipo de correspondencia, sobre, paquete etc., en condiciones de una relación contractual entre empresas o de la empresa *courier* x con cualquier persona que requiera satisfacer la necesidad de que se entregue algún tipo de “correspondencia”⁵³. Para lo cual el contratista requiere necesariamente de un tipo de personal, que no sólo distribuyan, entreguen y hagan llegar a su destino final cualquier documento, sean portadores de ciertas capacidades técnicas y corpóreas como condición.

La contratación de cierto tipo de personal que reúna las condiciones específicas para desarrollar el proceso de trabajo, es contratado de acuerdo a ciertos criterios y características que presentan, tanto el poseedor de la fuerza de trabajo como el comprador que de acuerdo a la forma en que se requiere para el desempeño de un tipo de trabajo específico, es contratado, dependiendo del conocimiento sobre el oficio o las aptitudes que éste reúna para tiempos y exigencias determinadas que la mensajería requiere; cumpliendo así, ciertas condiciones como horarios, tareas, funciones diversas, etc. Sin embargo antes de caracterizar el uso de la fuerza de trabajo del *mensajero courier*, se hace necesario establecer algunos elementos que ayuden a comprender la diferencia entre empleado y obrero.

Lo anterior, por la sencilla razón, de que bajo la lupa de lo meramente industrial, la fuerza de trabajo está siempre considerada dentro del aspecto productivo – por demás conocido teóricamente – pero la noción de “*empleado(a)*”, está reservado siempre en lo que por justicia corresponde a su trabajo de simple auxiliar del proceso de producción; es

47 Ibid., p. 166.

48 Castells, op. cit., p. 235.

49 Morrero, op. cit., p. 66.

50 Qisbert, op. cit., p. 52.

51 Albizu, op. cit., p. 35.

52 Ibid., p. 45.

53 Se utilizará el término *correspondencia* para generalizar cualquier tipo de sobre o paquete, etc., que deba ser entregado a un destinatario por parte de la empresa por medio del mensajero.

decir, *empleado* es la persona que *limpia, el que hace mantenimiento, el que cuida, el mensajero, el contador, el jefe de personal, el gerente, las secretarias, etc.*

En síntesis, todos aquellos que no reproducen el capital, siendo que sus salarios, sale de la renta del capitalista que le ha sido generosamente transferido por el verdadero creador de valor, el *obrero*⁵⁴. De cualquier, forma ese empleado o empleada, se encuentran divididos en dos grandes grupos: los que pertenecen al área de *servicios* o de labor poco cualificada y, aquellos que pertenecen a lo *administrativo* de la empresa, de quienes su trabajo es altamente cualificado y técnicamente superior al de “servicio”. Ahora bien, los últimos no nos interesan, los primeros (servicios) pasaron por el proceso de terciarización – ya explicado – por lo que la materialidad de su actividad ha cambiado de lógica, pues en la mayoría de los casos, estos oficios o labores que han sido descentralizados y luego subcontratadas, aún mantienen el estigma de *empleados* para el patrón y para todo aquel que ve en estas personas, meros empleados; lo que significaría pues, tener la concepción de que son improductivos⁵⁵; puesto que es el mismo empresario quien considera a su personal como simple empleado y, éste a su vez, (el trabajador) reproduce esa concepción, separándose de la materialidad objetiva del trabajo que hace y lo convierte en potencial proletario.

En tal sentido; en el caso del *servicio de mensajería empresarial*, ¿qué es lo que hace al trabajador o empleado un proletario? Veamos. La fuerza de trabajo considerada para nosotros como mercancía y por tanto productiva, parte del supuesto de que “[...] el poseedor de dinero [*capitalista, empresario, subcontratista*] encuentra en el mercado esta mercancía específica: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo [...] *el conjunto de condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre [o mujer]* y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase”.⁵⁶ Siendo para el caso de nuestro estudio, la producción del servicio de entrega de correspondencia, que en definitiva, es la *mercancía servicio*⁵⁷; es decir, el proceso por el que un mensajero atraviesa desde que recoge el sobre, pasa por su clasificación y luego sale a dejar al sitio o dirección de destino; es acción y trabajo que requiere de ese cierto conjunto de atributos al que Marx se refiere, para que realice esas labores y, es lo que el subcontratista o empresario busca y demanda.

Ahora bien, el comprador de la fuerza de trabajo, utiliza a ese portador de ciertas capacidades para realizar el trabajo de entregar algún tipo de correspondencia; poniendo en acción las fuerzas que forman su corporeidad, brazos, piernas, la cabeza y las manos, para que realice la actividad de servicio de entrega de correspondencia, que al conjugarse con otros medios como instrumentos y/o insumos, hace que el contratista, que ofertó el servicio de mensajería, genere excedente. Hecho que convierte a ese *mensajero o empleado* en **obrero**. Es obrero, porque su trabajo representa la parte variable del capital, que junto al maletín, el tablero, el bolígrafo, el dinero para pasajes, la bicicleta o motocicleta más la infraestructura, representan la parte constante. Elementos que no tendrían razón de ser sin la materia prima que incorpore el valor de cada insumo, la *correspondencia a ser entregada*. Y quien cumple pues esa labor, es el *mensajero courier*; he ahí que su trabajo pasa de simple valor de uso a valor de cambio y, por tanto reproductor de capital.⁵⁸ En pocas palabras; son estos elementos los que definen al obrero, pero además, permite visualizarlo como clase social a partir de esa unidad inmediata de proceso de trabajo y proceso de valorización como parte del la extracción de plusvalía tal como plantea Orellana⁵⁹.

54 Marx, *El Capital. Tomo I*, op. cit.

55 Al respecto, tómese en cuenta la discusión hecha por Marx sobre las consideraciones teóricas hechas por A. Smith sobre *trabajo productivo y trabajo improductivo* para tener mejor comprensión. Marx, *Teorías de la Plusvalía...*, op. cit.

56 MARX, “Transformación del dinero en capital”, *El Capital. Tomo I*, op. cit., pp. 184-185

57 MORRERO, Rosa, “Semejanzas y diferencias en la Producción de Bienes y Servicios”, op. cit..

58 MARX, *El Capital*, op. cit., p. 200 ss.

59 Orellana Aillón, Lorgio; *La clase obrera. Su determinación económico social y su mistificación*, Plural editores, La Paz, 2003, pp 129 y ss.

En síntesis, las características citadas como parte de requisitos previos antes de una situación contractual, son los atributos que hacen de cualquier trabajador (despachador o mensajero) del *servicio de mensajería empresarial*, un **obrero** y no un empleado; ya que tal condición, de *empleado o empleada*, la perdió en el momento en que todo el servicio se descentralizó y terciarizó. Por tanto; el mensajero courier, es obrero porque reproduce y valoriza a un capital representado por un subcontratista; aspecto diferente del mensajero de cualquier oficina pública o privada, en el que su trabajo es de auxiliar y si es considerado empleado y su salario es parte de una renta del capital.⁶⁰ Pero más aún los SME son productivos, no sólo porque existe valorización por sí misma; sino que además, se reproducen así mismos como capital por integrarse al conjunto del proceso de producción capitalista como particularidad en el proceso de trabajo que — reiterando una vez más — es la condición que las hace capitalistas⁶¹

Finalmente el que la mensajería empresarial hoy constituya un gran mercado que factura por millones de dólares y, su expansión como correo privado (courier) pasa por un constante crecimiento y modernización del tipo de servicio que ofrece, es pues un negocio rentable⁶² en toda la región y, su expansión por medio de transnacionales es producto de los múltiples tratados de libre comercio que rigen en América del sur.⁶³ Desplazando a todos los servicios nacionales de correos por la alta agilidad y calidad del servicio que prestan en cuanto a cumplimiento de tiempos y plazos en cuanto a entregas se refiere. En la actualidad, este servicio está incorporando tecnología de punta; el correo electrónico, en lugar de ser una amenaza⁶⁴, es un apoyo para el control logístico de cada empresa. Los modelos y sistemas basados en la georeferenciación satelital y el uso de GPS, intensifica el trabajo y la productividad de los mensajeros, al mismo tiempo que eleva más la productividad y eficiencia de una empresa en la entrega, distribución y reparto de correspondencia, estos acompañados de instrumentos que automatizan la entrega por medio de PC's Poket o Palm, están convirtiendo al mensajero en un verdadero apéndice de la tecnología, donde su trabajo ya no depende de su habilidad en caminar, de la rapidez o lentitud de los pies ni de las condiciones climáticas y geográficas del lugar o terreno de trabajo; más al contrario, esas condiciones, son hoy irrelevantes, ante la programación automática del GIS (georegencing Information System).

60 En el mismo sentido de trabajo productivo y trabajo improductivo en *Teorías de la plusvalía* de Marx.

61 Marx, *El Capital*, libro I capítulo I (inédito) Véase subsunción formal de trabajo en el capital.

62 Campero Fernando, op. cit., p. 86.

63 "Los couriers en Chile", *Revista PUBLIMARK* # 147, Septiembre de 2001, Santiago, Chile, pp. 21-32.

64 Pinedo Paola, "El trabajo del Mensajero Courier", *El Peruano*, Lima, Perú, 22 de febrero de 2002, p. 6-7 (En sección: economía y negocios).

Bibliografía

AILLON GOMEZ, Tania. 2004. **Monopolios petroleros en Bolivia, la formación de sus ganancias extraordinarias**, Plural editores, La Paz, Bolivia.

ALVIZU, Eneka. 1997. **Flexibilidad laboral y gestión de los recursos humanos**; Ariel Sociedad Económica, Barcelona, España.

ANTUNES, Ricardo. 1999. **¿Adios al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo**, Editorial Antidoto, Buenos Aires.

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA, *Boletín Estadístico* N° 16, diciembre 2004, La Paz, Bolivia, 2005, p., 173, cuadro n° 15.03.

BENJAMIN CORIAT, Benjamín. 1996. **El taller y el Robot** ; Siglo XXI, México.

_____ 1995. **Pensar al revés**; Siglo XXI, México.

CAMPERO PAZ, Fernando; “Análisis y perspectiva del sector servicios”, en **Perspectiva de la economía boliviana: Servicios, Industria e Hidrocarburos**, DEBATE ECONÓMICO N° 2, ILDIS, La Paz; Bolivia, Noviembre, 1997.

CASTELLS, Manuel. 2000. **LA SOCIEDAD EN RED Tomo I**, Fondo de Cultura Económica, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 2002. **Distribución porcentual de la población económicamente activa**, Anuario Estadístico.

LIMA C., Jacobo. 1998. “Trabajo asalariado y trabajo asociado: experiencias de terciarización en la producción.”, (ponencia) UNIVERSIDAD FEDERAL DE PARAIBA - BRASIL. Además; “Desconcentración industrial y precarización del trabajo: cooperativas de producción de ropa en Brasil”; Ponencia presentada a **XXI International Congress Latin American Studies Association**, Chicago, septiembre de 1998.

MARX, Carlos. 1946. **El Capital. Tomo I**, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ 1980. **TEORÍAS SOBRE LA PLUSVALÍA. I. Tomo IV de El Capital**, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ 1996. *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Siglo XXI editores, México.

_____ 2000. *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito) Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI. Editores, 15ª edición, México.

MORRERO Rosa. 1995-1996. “Semejanzas y Diferencias en la producción de Bienes y Servicios: Una reflexión sociológica a partir de la reestructuración turística”, **SOCIOLOGÍA DEL TRABAJO** N° 26, Siglo XXI editores, Madrid, España.

ORELLANA AILLÓN, Lorgio. 2003. **La clase obrera. Su determinación económico social y su mistificación**, Plural editores, La Paz.

PINEDO, Paola. 2002. “El trabajo del Mensajero Courier”, **El Peruano**, Lima, Perú, 22 de febrero.

PIORE y Sabel. 1990. **La segunda ruptura industrial**, Alianza Editorial, Madrid, España.

QUISBERT, Reynaldo. 2000. **La Terciarización Económica: Los servicios, el impacto y crecimiento en la economía nacional**, tesis de grado (licenciatura en economía), Facultad de Ciencias Económicas y Financiera; Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

RIFKÍN, Jeremy. 2000. **LA ERA DEL ACCESO**, Paidós, Barcelona, España.

VARGAS, Zuñiga. “Nuevas formas de organización en América Latina”.

VARIOS. 2001. “Los couriers en Chile”, **Revista PUBLIMARK # 147**, Septiembre, Santiago, Chile.

_____ 2000. “El servicio de correo: esclavos asalariados”, **OBRERO REVOLUCIONARIO (VOL.21 N° 1068)** Chicago, EE.UU, 27 de agosto. (edición en español)

Formas productivas campesinas y demanda de fuerza de trabajo asalariado en el cantón de Cairoma de la provincia Loayza

José Antonio Cantoral Benavides

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo analizar las estrategias de producción campesinas y el mercado de trabajo dentro de las condiciones estructurales como el mercado y las condiciones naturales del lugar (suelos, agua y las características climatológicas) en el cantón Cairoma del municipio de Cairoma, Quinta Sección de la provincia Loayza del departamento de La Paz. Para ello se ha hecho una descripción general de la zona de estudio y un análisis de las relaciones productivas de la región que se basan en las formas como el ayni y la mink'a. La conceptualización de esto nos permite ver la dirección de las relaciones sociales en el campo y su creciente mercantilización además de la subsistencia de formas atrasadas como la aparcería. En el punto central del trabajo se analiza los momentos del proceso productivo, particularmente la producción de papa, y se hace un análisis sobre las estrategias productivas que los campesinos utilizan dentro de las limitaciones que imponen el mercado y la naturaleza. Las decisiones que los campesinos toman respecto a estas estrategias tienen una relación directa con la formación de un mercado de trabajo, ello determina que las unidades domésticas requieran o no fuerza de trabajo extra para realizar su producción.

Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo analizar las formas productivas campesinas y su relación con la demanda de fuerza de trabajo asalariado dentro de las condiciones estructurales como el mercado y las condiciones geográficas y climatológicas en el cantón Cairoma del municipio de Cairoma, Quinta Sección de la provincia Loayza del departamento de La Paz.

Se ha utilizado un método etnográfico cualitativo e interpretativo con una interacción constante con los campesinos cairomeños y la observación participante en el proceso de producción agrícola.

Nuestra observación, conversaciones permanentes e informales así como nuestras entrevistas estuvieron centradas en las unidades domésticas del cantón Cairoma haciendo un estudio de casos de más de 8 unidades domésticas campesinas durante un tiempo de 6 meses. También la participación directa en el ciclo productivo nos ha permitido extraer información precisa para nuestro trabajo.

Para la selección de las unidades campesinas hemos considerado los criterios de Spedding de selección de unidades domésticas en su trabajo Kawsachun Coca que habla del ciclo de desarrollo de la UD campesina (Spedding, 2004:24). En este sentido se ha trabajado con unidades domésticas nuevas (conformadas por una pareja de esposos e hijos pequeños), unidades domésticas establecidas (familias con hijos en edad de trabajar de 8 a 10 años), unidades domésticas maduras (familia extensa con hijos en edad de contraer matrimonio)¹ y unidades domésticas en decadencia (con ancianos o viudos que con dificultad puede atender todo el proceso productivo de sus parcelas).

Las observaciones del entorno particular no descartan elementos de la realidad general y macro, porque recogimos elementos puntuales y precisos pero además elementos

¹ Este tipo de unidades domésticas es la más difícil de encontrar en Cairoma. Mis observaciones han constatado que la mayoría de los jóvenes cuando culminan el colegio migran a La Paz u otros destinos para conseguir trabajo, en varios casos estos destinos han sido Buenos Aires y San Pablo.

generales y comunes de la vida productiva de la región. Además de coger elementos cualitativos durante el trabajo, no se descartó los elementos cuantitativos que describen las características de la zona de estudio. A partir de estas observaciones formulamos algunas ideas que contienen elementos generales característicos a las formas de trabajo campesino y la demanda de fuerza de trabajo asalariado en Cairoma.

Descripción general de la zona estudiada

El municipio de Cairoma se encuentra ubicado al Sur del departamento de La Paz y al Nor Oeste en la Provincia Loayza. Este municipio cuenta con tres subalcaldías, Organizaciones Territoriales de Base, Asociaciones productivas, colegios y escuelas, centros de salud y asociaciones deportivas. Existe una asociación de productores de semillas, llamada AMPRO Araca².

La emigración en la Sección es constante, una de las razones principales que arguyen los campesinos es la falta de tierra. Generalmente los hijos se van para realizar estudios superiores, comercio, trabajo, entre otros.

El cantón Cairoma se encuentra entre los 3200 y 4000 msnm y cuenta con 10 comunidades (CEPROMU 1996), la actividad agropecuaria es su principal actividad. La producción agrícola es la base de la alimentación de la comunidad siendo la producción de papa la más importante e igualmente principal para la generación de ingresos monetarios a los comunarios. Además de la papa se producen otros cultivos como el haba, la oca, el maíz, la cebada y la alfalfa. En menor medida existe la crianza de ganados vacunos, ovinos, porcinos y camélidos.

La tecnología productiva en Cairoma está basada en la rotación de cultivos, uso de riego y secano (en las tierras de aynoka). Las herramientas que se utilizan son el arado egipcio, la picota y la chonta. En algunas ocasiones se contrata tractor, sin embargo debido al costo y al difícil acceso a las parcelas, su uso no es generalizado. Los comunarios usan además abono orgánico (guano), el abono químico, fertilizantes e insecticidas para combatir las plagas.

Cairoma se encuentra dentro del valle de Araca, por esa razón su papa es conocida como la papa de Araca. Tiene una producción papera muy articulada al mercado de El Alto y La Paz y, por esto, la relación producción y mercado es muy importante para los campesinos cairomeños. Desde mi punto de vista la economía cairomeña se encuentra dentro de una producción mercantil que se desenvuelve dentro de un capitalismo larvario y atrasado como el boliviano, sobre bases de relaciones precapitalistas y no capitalistas y subordinado al mercado nacional y mundial.

En Cairoma también se puede apreciar un proceso de diferenciación campesina. Si bien la característica principal en la zona es el minifundio campesino, el acercamiento al mercado, las diferentes estrategias de los campesinos y la competencia individual entre estos ha generado que exista una diferenciación donde se puede apreciar campesinos con cierta cantidad de tierras que le permite subsistir, contratar mano de obra y tener cierta capacidad de crecimiento (como comprar herramientas, auto o camión) así como campesinos que no tienen tierra suficiente para garantizar la reproducción de sus familias y precisan necesariamente trabajar de aparceros, alquilar otros terrenos y vender su fuerza de trabajo en la modalidad de mink'as.

Las unidades domésticas, unidades económicas productivas, son la fuerza de trabajo campesino como es característico en casi toda la zona rural del país. Ver la dinámica de estas nos permite conocer las relaciones sociales de producción y la organización de la fuerza de trabajo.

2 Con información del PDM del 2005 del Gobierno Municipal de Cairoma.

Formas de relacionamiento de la fuerza de trabajo en Cairoma

En Cairoma las unidades domésticas participan con todos sus miembros en el ciclo productivo. Las formas de relacionamiento de la fuerza de trabajo son variadas, algunas relaciones mercantiles que se aproximan a relaciones capitalistas y otras no capitalistas como herencia feudal pero totalmente subordinadas a las formas mercantiles y capitalistas. Estas relaciones son el *ayni*, la *mink'a*, la *yanapa*, la *aparcería*, el alquiler y el anticrético. Estas actividades son muy importantes pues a través de ellos se articulan hombres, mujeres, niños y ancianos; además permite organizar los diferentes momentos del ciclo productivo.

La *mink'a* consiste en la realización de un trabajo a cambio de un pago en dinero además de comida y bebida, en tanto que el *ayni* podría decirse que es un intercambio recíproco del trabajo. Peter Gose señala que el *ayni* es el intercambio de trabajo, aunque no igual, pero equivalente, siendo en este caso una relación simétrica, en cambio la *mink'a* es una relación asimétrica porque contiene elementos que potencialmente conllevan grados de explotación.

En *mink'a*, se considera que la comida y bebida representan una remuneración adecuada, mientras en *ayni* no lo son, y los dueños deben devolver un día de trabajo a cada uno de los que les han ayudado. Como resultado, *ayni* es una relación simétrica e igualitaria que no permite una separación permanente entre trabajadores y propietarios, mientras que *mink'a* es asimétrica y potencialmente explotadora, porque no intenta relativizar la relación entre trabajador y propietario (Gose, 2001:6).

En Cairoma, la *mink'a* prácticamente se ha identificado con el pago en dinero (con el jornal). Exceptuando el caso de la cosecha, todos los acuerdos de trabajo realizados a través de la *mink'a* se pagan en moneda, incluso en la cosecha, los productores analizan si es más conveniente pagar en dinero o en producto de acuerdo a los precios del mercado. En relación a la afirmación de Gose podemos decir que los campesinos de Cairoma que cuentan con más tierra suelen utilizar más *mink'as*, lo que alimenta la separación de relación entre trabajador y propietario.

En caso de la *yanapa* (que significa ayuda) se produce principalmente entre las personas con algún grado de consanguinidad o fuerte relación de amistad, “*Yanapa* se traduce como ‘ayuda’, y ocurre cuando alguien trabaja por comida y bebida en el plazo corto, pero espera establecer un reclamo moral informal frente al dueño en alguna fecha futura” (Ibid., 2001:7).

Otro tipo de relación productiva que existe en Cairoma es el trabajo en *partida* o *aparcería*. Es una relación no capitalista donde el propietario pone la tierra y el trabajador su fuerza de trabajo. Según acuerdo pueden colocar a mitades la semilla y compartir gastos del guano y abono químico. La repartición final es generalmente a mitades en producto o dinero.

Además de estas también los campesinos, particularmente los que tiene pocas parcelas, hacen alquiler de tierras que consiste en pagar una cantidad de dinero y tener derecho de uso de una parcela. El precio del alquiler se mide por la cantidad de cargas de semilla que pueden entrar en la referida parcela. La forma anticrético es un tipo que existe hace tiempo en la región y tienen las mismas características de la anticresis de la ciudad, en este caso se hace sobre la tierra que da derecho al uso de las mismas en contratos generalmente de uno a dos años. Al finalizar dicho tiempo el dueño de la parcela devuelve el dinero recibido.

En el marco de todas estas relaciones los campesinos establecen determinadas formas productivas para mejorar su rentabilidad.

Formas productivas y demanda de fuerza de trabajo en Cairoma

El ciclo productivo agrícola en Cairoma lo podemos resumir en: preparación del terreno, siembra, riego y curación, aporque, cosecha, selección y venta al mercado. En este marco los campesinos, especialmente cuando producen papa, necesitan aplicar ciertas “estrategias”

productivas que están en relación con la demanda de fuerza de trabajo. Los momentos del ciclo productivo se encuentran condicionados por las características climáticas de la zona, el agua, los suelos y la necesidad de cosechar en un momento en que el precio del mercado sea favorable para ellos.

La producción se inicia con el riego de la tierra y el barbecho, que consiste en arar la tierra con la yunta. Generalmente se inicia a las 9 am haciendo un descanso a las 12m donde se almuerza, se toma un refresco y se pijcha coca. El trabajo se reinicia a la 2 pm y finaliza a las 5 de la tarde. Algunas veces el trabajo se interrumpe a las 3:30 pm para una merienda de media hora.

Días después los campesinos realizan una actividad llamada k'upeo, que consiste en romper con picota los terrones que se han formado como producto del arado de la tierra. Generalmente hay una pausa que permite que los pastos (ch'ijis) se descompongan y fertilicen la tierra. En las comunidades más altas esto es obligado pues la tierra demora un poco en secar, pero en las comunidades más bajas, donde el sol es más fuerte y las k'ulas (terrónes) secan más rápido algunos campesinos prefieren hacerlo el mismo día que se hace el barbecho.

Para ellos esto implica una demanda de fuerza de trabajo extra. Mientras que los comunarios en la zonas altas esperan que sus tierras oreen, éstos otros precisan de una persona para arar la tierra, otra para k'upear y a veces una más para p'amp'ear (aplanar la tierra). En este caso las unidades domésticas que no posean mano de obra suficiente deben recurrir a la mink'a principalmente (o al ayni en ocasiones) lo que implicará mayor inversión monetaria en su producción.

En este caso las condiciones climáticas son atenuantes para la necesidad de mano de obra en las zonas bajas, en tanto que en las altas, debido a la pausa necesaria para orear el terreno, la unidad doméstica puede encargarse del trabajo sin disponer de fuerza de trabajo extra.

Condiciones climáticas, necesidades de agua, tenencia de tierra y el mercado influyen en la decisión de trabajar intensamente y acabar en poco tiempo la preparación del terreno.

La aparición de la helada en los meses de junio y julio son un factor limitante para las comunidades en la zonas altas pues ellas no pueden hacer mucho para adelantar el ciclo productivo en función de buenos precios en el mercado. La competencia con las otras comunidades y la producción particularmente papera que llega al mercado de El Alto y La Paz inciden en la fluctuación de los precios de tal forma que muchos campesinos quieren sacar su producción antes que el mercado se inunde de este producto. A esto hay que agregar que durante esta etapa del ciclo productivo, la preparación del terreno, se produce una necesidad de agua que genera riñas y peleas por ser ésta insuficiente para cubrir los requerimientos de los campesinos.

Regalsky, en el trabajo de Raqaypampa, constata este hecho:

Los requerimientos cambiantes del mercado, las oscilaciones de precios y la competencia proveniente de otras zonas paperas obligan a una doble experimentación, tanto en relación a las respuestas que se obtengan de un determinado suelo y condiciones climáticas, como por la aceptación que pueda obtener su producto en la feria regional" (Regalsky, 1994:86).

En Cairoma, generalmente se siembra entre fines de julio y primeros días de agosto. Las comunidades altas tienen que esperar a veces hasta fines de agosto por la helada pero en las comunidades bajas algunos se dan modos para sembrar a mediados de junio. Sembrar en agosto implica que la papa estará saliendo a principios de enero, fecha en que el precio de la papa baja debido al sobre abastecimiento en el mercado, por ello la siembra

en junio está orientada a cosechar en diciembre cuando el producto aún cuenta con un precio favorable.

Esto también implica que la preparación del terreno será intensa y demandará mano de obra extra. Además los campesinos que toman esta decisión analizan el riesgo de sembrar cuando hay helada. Intentan reducir este riesgo buscando parcelas que se encuentren en zonas bajas donde la helada pueda tener menor impacto. Además utilizan la técnica que consiste en regar una sola vez durante la preparación para “sembrar en seco”. El riego de una sola vez exige una aceleración de las labores de preparación ya que, si el comunario se retrasa, el terreno se secará más de lo necesario y precisará otro riego para continuar la preparación. El “sembrar en seco”, además de evitar las pugnas por agua, tiene la finalidad de que las semillas tarden en brotar y puedan evadir la helada. Por ello esta forma de producir debe estar bien planificada y requerirá fuerza de trabajo para las actividades de arado, k’uqueo, p’ampeo, limpieza y atizado de los ch’ijis, limpieza de piedras y corte de chumes³.

Los campesinos cairomeños van desarrollando sus estrategias en función de las condicionantes estructurales que le imponen el mercado y la naturaleza. Dentro de estas limitantes va desarrollando sus estrategias de manejo del espacio. De la misma forma, sus conocimientos se desarrollan con la necesidad de dar respuestas a las limitaciones que le impone el espacio físico y el mercado capitalista.

Los conocimientos complejos —es lo que llama la atención por su contraste con los conocimientos complejos llamados científicos— no se presentan en niveles de formalismo, sino como esquemas puramente operativos a niveles no concientes y fuertemente integrados a la organización social del trabajo, muchas veces bajo coberturas rituales. (Regalksy, 1994:93)

En el cantón de Cairoma las parcelas de los comunarios están dispersas, algunas en varios niveles ecológicos y otras en uno mismo, esta dispersión se ha producido por la dinámica de la tenencia de la tierra (proceso de minifundización), la redistribución causada por el crecimiento poblacional que genera la necesidad de ir adquiriendo parcelas en diferentes lugares⁴, algunas veces en otras comunidades, para poder satisfacer los niveles de ingreso familiar y de consumo. La producción cairomeña se produce en una forma parecida a la “agricultura multicíclica” (Golte, 1987), en un medio donde la dispersión y fragmentación de las parcelas permiten “administrar los riesgos” debido a los factores climáticos. Esto varía de acuerdo a quienes tengan tierras en diversos niveles ecológicos y los que tienen sus parcelas, dispersas también, en un mismo nivel ecológico, sin embargo lo que se percibe en Cairoma es que esta “administración de riesgos” está orientada a obtener una mayor rentabilidad, lo que hace que esta práctica sea más técnica que cultural.

Otro momento en la producción es la siembra, de la que no hablaremos mucho por haber sido ampliamente estudiado. Es otro momento en que hay una demanda de mano de obra. Para sembrar se precisa de un surcador (que dirige la yunta y el arado) de una persona que coloque las semillas (generalmente una mujer), de alguien que coloque el guano, de otra persona que coloque el abono químico (algunas veces con urea) y otra personas que abra los cantos⁵ del terreno⁶. Para la siembra algunas familias usan la técnica de la *gira*, que consiste en bañar las semillas con guano animal remojado con agua. Esta tarea se hace un día antes de la siembra.

3 Arbusto que crece en el terreno o en los linderos de las parcelas. A veces esta actividad parece irrelevante, sin embargo si un terreno tiene muchos arbustos alrededor no dejará que oree bien y la helada hará mucho daño, por esa razón los campesinos tienen que cortar los *chumes* y este trabajo, según como esté la parcela puede tomar dos días completos.

4 También es responsable de la emigración.

5 Bordes del terreno.

6 Esto es necesario donde los terrenos son fragmentados y la yunta no puede abrir el surco en los cantos de la parcela. Por esa razón es necesario una persona con una picota abra surcos para poder sembrar.

El otro momento que nos parece importante resaltar en el proceso productivo cairomeño es el aporque. Según nuestros informantes, en tiempos pasados⁷ el aporque se hacía durante todo el día, sin embargo en los últimos años este trabajo se hace solamente por las mañanas y a veces por las tardes. Se aduce que hacer el aporque al mediodía⁸ puede dañar a las plantas. El horario de trabajo parece ser fijado por las condiciones climáticas, sin embargo, como veremos, tiene una orientación a conseguir una mejor rentabilidad.

Los horarios de trabajo de algunas tareas productivas están condicionados por la insuficiencia de algún insumo como en el riego por inundación⁹ que en Cairoma se hace por las noches debido a que las comunidades arribeñas usan el agua durante el día. También el horario de trabajo puede cambiar por las condiciones climáticas, como el caso del riego por aspersión, que en tiempo de helada hace el riego en el día, pero cuando pasa la helada se puede regar por la noche.

El trabajo de aporque ha ido cambiando con el tiempo, como decíamos ahora se hace por las mañanas y si es necesario complementariamente en las tardes. Por un lado los campesinos arguyen que el sol puede dañar la planta si se aporca con fuerte calor, esto parece tener cierto sustento pues se señala que “con el paso del tiempo el sol calienta más en la zona” lo que se puede ver en el deshielo de los glaciares de la región por efecto del cambio climático; sin embargo hay comunarios que aporcan durante el día y dicen no tener problemas con su producción. Entonces lo que parece haber impuesto un horario de trabajo en el aporque es el tipo de relación laboral que se produce durante esta actividad.

El aporque se realiza con jóvenes escolares quienes empiezan a trabajar muy temprano a las 6:00 am. y terminan entre las 9:30 y 10:00 am. Como se espera concluir temprano, se suele contratar a una cantidad de jóvenes que depende del tamaño de la parcela, entre 5 ó 6 en terrenos chicos y hasta 15 en terrenos grandes. Los jóvenes reciben un pago de menos de ½ jornal (5 Bs.) pero les sirven un batido y un plato especial de comida.

En esta temporada la demanda de fuerza de trabajo se amplía, incluso aparecen contratantes de jóvenes que tienen como única tarea hacer el contrato con un productor. Esta demanda se hace evidente y los jóvenes tienen una oportunidad para algún ingreso y mostrar sus habilidades.

El trabajo en conjunto de los jóvenes en el aporque es un trabajo de tipo faena. Además se produce un efecto de competencia donde el trabajo colectivo redunda en un beneficio mayor que el individual. Los campesinos dicen que “los jóvenes compiten entre ellos para demostrar sus habilidades y así finalizan más rápido la tarea”. Esto favorece a los contratantes¹⁰ porque obtienen un trabajo mayor, aunque las consecuencias negativas del trabajo rápido es que algunas veces no está bien hecho, al parecer es menos significativo que las ventajas que se obtienen. En esta tarea los jóvenes se esfuerzan por demostrar sus habilidades y el ganador recibe una especie de reconocimiento moral además de los ingresos económicos que si bien no son muchos les permite disponerlos en el colegio.

Esto parece tener relación con el “efecto comunidad” del que habla Gonzáles de Olarte cuando señala que es un efecto donde la gestión colectiva incide en mejoras en la producción e ingresos en la población. El define el “efecto de comunidad señalando:

De manera general el efecto comunidad se sustenta en al gestión colectiva de recursos, fuerza de trabajo, medios de trabajo y conocimientos, que permite la obtención de: *a.* una mayor o mejor producción, acompañada de una disminución de los costos medios, *b.* mayores ingresos monetarios a los alcanzados de manera individual, *c.* mayor bienestar de las familias y comunidad” (Olarte, 1986:218).

7 Asumimos como tiempos pasados el tiempo de hace 10 ó 20 años. Los informantes no precisan de manera exacta estos momentos.

8 Aquí los campesinos están hablando de las horas de calor entre las 10 de la mañana hasta las 4 de la tarde.

9 Los campesinos llaman riego por inundación al que se hace por las acequias y estanques que fluye por los surcos de la parcela debido a la pendiente y la gravedad.

10 En Cairoma también llaman *mink'a* a este tipo de relación por la mediación del dinero.

En cierta forma este “efecto” del trabajo colectivo alcanza satisfacción de los campesinos que a simple vista obtienen un avance más rápido en las tareas productivas y un ahorro de fuerza de trabajo de la unidad doméstica. También parece que se da un ahorro económico pues los jóvenes reciben un pago correspondiente que equivale a la cuarta parte de un jornal normal¹¹.

Finalmente otro momento del ciclo productivo, también bastante estudiado, es la cosecha. Aquí la demanda de mano de obra es, de igual forma, grande. Las relaciones de ayni y mink’a tienen un mayor nivel de demanda y en algunas ocasiones la mink’a es pagada en producto¹².

Este trabajo se realiza todo el día. Se inicia a las 9 de la mañana y se termina aproximadamente a las 5 pm. Al mediodía se descansa para consumir el almuerzo, unos refrescos y mascar coca. A las 2 de la tarde se reanuda la tarea. También este momento es de gran demanda de mano de obra, incluso los miembros de las unidades domésticas que están lejos de la comunidad suelen retornar para apoyar este trabajo.

Conclusiones

Luego de los datos empíricos presentados, podemos mencionar a manera de conclusiones las siguientes aseveraciones:

- Las formas de trabajo en el cantón de Cairoma se encuentran condicionados por el mercado y la naturaleza. Tenemos por un lado una economía fuertemente articulada al mercado y medianamente especializada en la producción de papa para el mercado de El Alto y La Paz lo que lo hace que la producción de los campesinos cairomeños sean vulnerables a las variaciones de precios del mercado. Por otro lado las condiciones geográficas, climáticas, falta de agua, etc. se constituyen en condicionantes directos para que los campesinos decidan elegir entre una u otra forma de producir.
- Se puede constatar la presencia de relaciones de producción no capitalistas y mercantiles que, sin embargo, están articuladas a la economía capitalista de las ciudades. Además se puede apreciar que la mink’a se orienta a una relación cada vez más comercial.
- Se puede ver también que las relaciones de producción como el ayni se van perdiendo y en su lugar se va consolidando el uso de la mink’a como una relación comercial y con grados de explotación de la fuerza de trabajo. La relación entre relaciones simétricas (ayni) y asimétricas (mink’a) se van definiendo a favor de esta última.
- La aparcería, que no es una relación social capitalista, se articula con el minifundio, particularmente cuando los campesinos necesitan de más tierras para satisfacer sus ingresos y consumo.
- Finalmente, podemos ver también en el presente trabajo la fuerte relación entre la demanda de la fuerza de trabajo y las decisiones que toman los campesinos para adoptar una u otra forma de producción. Las decisiones de los campesinos, guiados por las condiciones naturales (clima, suelos y agua) así como por el mercado, influyen directamente sobre la demanda de mano de obra.

11 El jornal vale 20Bs.

12 Generalmente se paga dos arrobas de papa sin escoger. Algunos comunarios prefieren pagar en dinero si es que el precio de la papa en el mercado es alto.

Bibliografía

CALVO, Luz María; Carlos ESPINOZA; Teresa HOSSE y Pablo REGALSKY. 1994. **Raqaypampa. Los complejos caminos de una comunidad andina**. Cochabamba: CENDA.

CEPROMU. 1996. **Diagnóstico participativo. Prov. Loayza-La Paz. 5ta. Sección Cairoma**. La Paz: AIPE.

GOLTE, Jürgen. 1987. **La racionalidad de la organización andina**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GONZÁLES DE OLARTE, Efraín. 1984. **La economía de la comunidad campesina: aproximación regional**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GOSE, Peter. 2001. **Agua mortífera y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino**. La Paz: Mama Huaco.

PLAN DE DESARROLLO MUNICIPAL. 2005. Elaborado por la consultora CORCONSUL SRL, a pedido del Gobierno Municipal de Cairoma.

SPEDDING, Alison. 2004. **Kawsachun Coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare**. La Paz: PIEB.

Territorialización del espacio público en el comercio informal, analizadas desde las técnicas cualitativas¹

Héctor Luna Acevedo²

Resumen

La construcción de una teoría surge a partir de una concepción de la realidad como algo dándose, y no como algo dado, lo dándose concibe a la realidad como una dinámica que va cambiando frecuentemente, desde este punto de vista, no pueden haber teorías con pretensión universal, sobre todo en las ciencias sociales, donde comprender las manifestaciones de un grupo de personas, no dan lugar a elaborar teorías de pretensión universal, solo es pertinente construir una teoría para un tipo de sociedad; lo otro es pretender partir de marcos teóricos y que estos puedan aplicarse a una realidad, sino más bien de lo que se trata es que las teorías deben ser productos de una realidad cambiante, por tanto, las teorías pueden ir cambiando, modificándose en diferentes procesos de investigación; para ello es imprescindible desarrollar, metodologías cualitativas como ser: las entrevistas abiertas y/o no estructuradas, o la observación no participante como ha sido, el estudio de la territorialización de la vía pública por parte de los comerciantes ambulantes en la ciudad de El Alto de La Paz, esta situación generó conflictos entre comerciantes ambulantes versus comerciantes de puestos fijos, creando mecanismos de convivencia que disuelven los conflictos entre comerciantes; sobre todo esta actividad es realizada por sectores de bajos ingresos económicos en las ciudades principales de Bolivia como ser: La Paz, El Alto, Santa Cruz y Cochabamba, como también en otras ciudades de América Latina.

La convergencia de los comerciantes ambulantes/puestos fijos representa complejas relaciones sociales, que manifiesta un conflicto cotidiano en el espacio público, calles, avenidas, plazas, esquinas, boca – calles, etc. En estos lugares se reproduce una compleja interacción social ya sea de manera subjetiva y/o objetiva. La relación de los comerciantes ambulantes con comerciantes de puestos fijos generan conflictos por la apropiación del espacio público que es clasificado en micro-espacios, el cuerpo (los vendedores) representa una peculiar relación conflictiva que coexiste cada uno de estos en un mismo tiempo y espacio.

Conflicto social como relación social antagónica

El conflicto es una relación social antagónica que involucra a dos o más elementos (personas), que puede partir de una relación interpersonal opuesta entre sujetos o entre grupos de personas. Los conflictos pueden desarrollarse a partir de lo micro-social hasta convertirse en conflictos de relaciones opuestas macro-sociales: “significa que las partes interactúan socialmente en cada etapa del conflicto; cada una de ellas afecta el modo en que actúa la otra, no solamente debido a que cada una de ellas responde al otro sino también porque cada uno de los lados puede prever las respuestas del otro”³. Como señala Dahrendorf, un conflicto social es: “...la relación de elementos que puedan caracterizarse por una oposición de tipo objetivo (latente) o subjetivo (manifiesto)...el conflicto social se da por...la oposición entre los elementos concurrentes...”⁴. Un conflicto es una relación de partes donde cada una de estas persiguen

1 La Presente ponencia, tiene como referencia la Tesis de Grado: *Trayectorias sociales, laborales de comerciantes ambulantes de las asociaciones 30 de marzo y 20 de julio de la ciudad de El Alto- La Paz*, Tesis de Licenciatura, Inédita, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Sociología, La Paz, 2007. Donde se aplicó una metodología de investigación de carácter cualitativo.

2 Licenciado en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz - Bolivia, acelunasocumsa3@hotmail.com

3 KRIESBERG, Louis: “Sociología de los conflictos sociales”, Editorial Trillas, México 1974. p. 35

4 DAHRENDORF, Ralf: “Sociedad y Libertad”, Tecnos, Madrid 1971 p. 184

dentro de sí metas incompatibles. Kriesberg define el conflicto social como: "...una relación entre dos o más partes que... creen tener metas incompatibles... cuando los participantes llegan a creer que tienen metas incompatibles, surge un conflicto social..."⁵. Por tanto, el conflicto social es una relación social antagonica de dos o más elementos⁶ posicionados dentro un espacio social que representa una acción consciente de parte del sujeto y/o sujetos participantes, o sea es una interacción racional. Todo sujeto sabe muy bien que es lo que está buscando de manera consciente y esto significa que el sujeto participante del conflicto sabe muy bien del sentido de su acción conflictiva: "una acción es consciente en el sentido de que antes de que la realicemos, tenemos en nuestra mente una imagen de lo que vamos a hacer"⁷. Los sujetos participantes del conflicto ya han realizado un trabajo racional en la mente que luego se traduce en interacciones. Podemos hablar, por tanto, de una oposición previamente analizada y es la etapa que corresponde a un escalamiento gradual del conflicto; esto significa una planificación en base a estrategias y objetivos, o sea, los medios que puede usar el sujeto para destruir al adversario y también el objetivo a que conduce su acción conflictiva, Coser llama conflictos reales a los que se originan: "en la frustración de demandas específicas y en el cálculo de beneficios de los participantes, y que están dirigidos al objeto presuntamente frustrante, por cuanto se trata de medios para un fin específico"⁸. Sería una acción racional con arreglo a fines (Weber) donde la participación del sujeto en el conflicto no importa los medios que pueda utilizar, lo importante son los fines a las cuales quiere alcanzar como objetivo. También un conflicto social puede darse como una acción espontánea o una relación social no planificada a lo que Coser llama conflictos no reales.

Los Conflictos sociales pueden tener múltiples causas, éstas pueden partir por ejemplo de una redistribución desigual de poderes asignados a los sujetos en un determinado espacio socio-laboral. También puede ser consecuencia de un reparto desigual de recursos económicos sobre todo en una sociedad económicamente pobre, o en un espacio social donde las diferencias de capital económico son muy notorias en las relaciones de los sujetos. En el caso del comercio informal la tensión por el uso de espacios concurridos por clientes es el núcleo de los conflictos y es en torno a ellos que analizaremos las distintas variantes de los conflictos comerciales.

Los conflictos sociales se pueden manifestar en acciones concretas cuando nos referimos a la objetividad misma del conflicto, por ejemplo dentro del comercio informal, el decomiso de mercaderías, la intervención física para que un ambulante tenga que retirarse de lugares de mayor concentración de clientes, transeúntes. También el conflicto social se va construyendo a partir de la subjetividad aunque esto no se concretiza en hechos objetivos, sino en la creencia de las partes que creen tener conflicto: "Así, un conflicto puede estar latente y no ser reconocido por sus participantes, pero por eso no deja de existir... si suponemos dos partes que pueden o no estar objetivamente en una situación de conflicto, ambas pueden creer que lo están, una de ellas puede darse cuenta de ello"⁹. La subjetividad del conflicto representa la etapa evolutiva para que se consolide y se manifiesta como objetividad a través de hechos concretos.

Los conflictos sociales como relaciones antagonicas son encuentros que se dan entre sujetos dentro el espacio público, cuando un sujeto se encuentra frente a su semejante dentro un espacio, como la calle, existe un encuentro cara, a cara¹⁰, este encuentro se convierte en una situación donde el sujeto que esta frente a otro interpreta su conducta del otro a partir del conjunto de creencias, vivencias cotidianas instituidas socialmente en el espacio. El encuentro cara a cara es estudiado a partir de la relación del comerciante ambulante

5 KRIESBERG, Louis: "Sociología de los conflictos sociales", Trillas, México 1974. p. 32-33.

6 Marx había reducido el conflicto a una relación desigual dualista, *clase dominante y clase dominada*.

7 SCHUTZ, Alfred: "La construcción significativa del mundo social", Paidós Barcelona 1993 p.92.

8 Ob. Cit Coser, p. 95.

9 Ob.cit KRIESBERG, Louis p. 17.

10 BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas: "La construcción social de la realidad", Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

con el comerciante de puesto fijo, este encuentro como situación genera interpretaciones subjetivas en uno de ellos como conductas que van en contra de sus objetivos, de sus metas, por tanto a esto denominamos relaciones antagónicas.

La racionalización en la ocupación del espacio público

Primeramente el espacio como categoría sociológica es producto de una práctica social: *“el espacio bajo la perspectiva asumida es un componente de la manifestación de los sujetos que se encuentran dentro del espacio “físico” pero retrotrayendo aspectos de orden social, en este aspecto, el orden de sentido o simbólico juegan un papel importante porque enlaza este espacio físico y lo hace habitable al mismo tiempo que lo consolida”*¹¹. La regulación del espacio público se mide en minutos de estacionamiento, hay una jerarquización de lugares de acuerdo a la concurrencia de clientes esto genera relaciones sociales conflictivas, y tiene que ver con la posibilidad de que uno de los actores del conflicto tome decisiones acerca de la ocupación del espacio clasificado en micro-espacios.

La regulación como atribución de uno de los actores parte de una legitimidad que puede ser un código o un reglamento: *“Por lo común, los reglamentos incluyen reglas en cuanto a los medios empleados al perseguir metas incompatibles, para llegar a una decisión conjunta”*¹². Con relación al tema, la distribución del espacio público “calles, avenidas, plazas”, micro espacios y/o macro espacios se legitiman en normas constituidas no necesariamente estas son establecidas por el gobierno local, sino es a partir de un consenso o acuerdo que surge de los mismos comerciantes de puestos fijos con comerciantes ambulantes, aunque el referente de estos acuerdos tenga un origen legal que viene de las normas municipales. La relación social conflictiva se la describe a partir de que los actores o participantes dentro el espacio (comerciantes ambulantes versus comerciantes de puestos fijos, seguridad privada). El espacio como práctica social convive en un proceso cíclico de producción social, *calle, avenida, plaza* no meramente es concebido como algo físico o ajeno a las relaciones de individuos: *“El espacio existe por una vivencia y una percepción que son siempre corporales”*¹³. El espacio en sí mismo tiene una función social ya que permite la convivencia de individuos que socializan aunque esta se manifieste como conflicto, a partir de esa convivencia de relaciones sociales es también un cuerpo social que convive con los sujetos.

El conflicto representa una situación social dentro el espacio ya que los actores adoptan un comportamiento particular entre sus semejantes (ambulante versus comerciantes de puestos fijos): *“cada vez que estamos en presencia de alguien damos lugar a comportamientos, jugadas, embites y acciones reglamentadas, muchas veces sin tener conciencia de ellas. Se trata de relaciones de público, Goffman llama “move, movida” o “movimientos”. Se trata del saber comportarse”*¹⁴. Existe una actitud propia del sujeto frente a una situación, que hace que el sujeto adopte un comportamiento frente al otro, en este caso, el comerciante de puesto fijo, y/o cuando un ambulante está ocupando un espacio y es muy bien controlado por los comerciantes de puestos fijos, calificados como adversarios desde la percepción que tiene el ambulante. Por tanto, esta situación social va determinar que característica tiene el conflicto, ya que el espacio público, la calle, avenida, plaza, boca – calle como un producto social que permite la interacción social de sujetos de orientación opuesta. La clasificación por concurrencia de clientes es una variable que permite diferenciar los grados de relaciones antagónicas.

Por tanto, si el espacio público concebido como un cuerpo social genera una relación social entre individuos, es objeto de una apropiación de los comerciantes que se objetiva en una privatización temporal, esto motiva el decomiso de la mercadería como estrategia

11 SAMANAMUD Giovanni.: Tesis inédita Carrera de Sociología Universidad Mayor de San Andrés, 2004 p. 8.

12 KRIESBERG Louis p. 19.

13 DELGADO, Manuel: “Disoluciones Urbanas, procesos identitarios y espacio público” Editorial Bogotá, 2000, p. 61.

14 Ob.cit, DELGADO, Manuel, p. 67.

de presión para que el ambulante vaya transitando, previamente se entabla una negociación sobre la ocupación que viene desde la dirigencia de puestos fijos, seguridad privada y ambulantes, esta interrelación implica la necesidad de colaboración: *“Según el cual en el espacio público, la territorialización viene dada ante todo por las negociaciones que las personas establecen a propósito del cual es su territorio y cuales son sus límites, a partir de un espacio personal e informal que acompaña a todo individuo allá donde va y que se expande y se contrae en función de tipo encuentro”*¹⁵. Esta territorialización de espacios públicos en espacios personales son cuestionadas a partir desde una perspectiva de Bourdieu, en entablar relaciones de fuerza que será una característica propia de cada situación o de encuentros *cara a cara* entre ambulantes versus comerciantes de puestos fijos, dando mayores condiciones para que los espacios se vayan clasificando en micro-espacios.

Relaciones asimétricas en el comercio informal

La ubicación dentro el espacio social, como espacio de interrelaciones desiguales a partir de la posesión de un determinado volumen de capital, converge en una situación de relaciones de poder desiguales, esto radica en la capacidad o atribución de tomar decisiones en la regulación y ocupación del espacio sin tener un consenso previo: *“la diferencia de poder tiene probabilidades de ser bases de conflictos en la medida que las partes con diferente cantidad de poder estén en desacuerdo respecto a las decisiones que deban tomarse”*¹⁶. El reparto desigual de poderes significa un elemento de conflicto, a partir de que una de las partes tiene el privilegio de tomar decisiones acerca de la ocupación del espacio. La coerción directa, el decomiso de mercadería será una forma de poner en práctica el ejercicio del poder que tienen los comerciantes de puestos fijos hacia los ambulantes. El decomiso, el cobro de aportes hacia los ambulantes son formas de dominación que van adquiriendo legitimidad dentro el espacio público, es una práctica social que se reproduce cíclicamente, Foucault habla de poderes: *“Poderes quiere decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, por ejemplo en una oficina en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista, o en una propiedad donde existen relaciones serviles... todas estas formas de poder son heterogéneas... debemos hablar de poderes o intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas”*¹⁷. El poder significa formas de dominación que se ejercen en una relación social dentro el espacio.

De alguna manera todos los sujetos dentro un espacio social poseen un grado de poder, o los poderes están distribuidos según el volumen de capital que poseen cada uno de los sujetos dentro un espacio social; el hecho de que cada sujeto posee un capital heterogéneo, será condición para el ejercicio de formas de dominación en el momento del encuentro *cara a cara* o de la interacción social: *“El grado de las diferencias de poder puede afectar la conciencia que del conflicto tengan ambas partes, el modo en que los dos participantes traten de llegar a un acuerdo para poner fin al conflicto... las diferencias de poder son pequeñas, puede sugerirse un conjunto diferente de implicaciones contradictorias”*¹⁸. Las diferencias de poder darán lugar a que unos tengan condiciones hacia formas eficientes de dominación, en cambio otros no poseen estas condiciones, a partir de ahí surgen relaciones sociales antagónicas, que a ello denominamos conflictos sociales. En el comercio informal las formas de dominación, se ejecuta con el decomiso de mercadería y el repliegue de ambulantes a lugares que de poca concurrencia de clientes, todas estas acciones están reguladas por el ejercicio de poder que desarrollan los comerciantes de puestos fijos.

La teoría del conflicto social, espacio público, práctica social como categorías sociológicas nos ha permitido comprender las relaciones sociales conflictivas que reproducen los

15 Ob.cit DELGADO, Manuel, p. 69.

16 KRIESBERG: Sociología de los conflictos sociales, Trillas, México D.F. 1975 P. 64.

17 FOUCAULT, Michel: *“Las redes de poder”* Editorial Almagesto 1996 p. 56.

18 KRIESBERG Louis: p. 25.

comerciantes de puestos fijos versus comerciantes ambulantes, comprender las características de esta convivencia entre puestos fijos versus ambulantes y que demuestra de que el conflicto no tiene una dirección teleológica si no cíclica que se reproduce cotidianamente y representa una forma de convivencia dentro el espacio público como en una *calle, avenida, plazas*. Las relaciones conflictivas concebidas en una situación es una forma de convivencia entre ambulantes versus comerciantes de puestos fijos. Estos conceptos nos han permitido identificar las características de la interacción social y manejo del espacio clasificando en micro-espacios, la permanencia en lugares estratégicos es calculado cronológicamente en minutos, la ubicación de los vendedores ambulantes de acuerdo a los tipos de productos.

Importancia de las entrevistas y observaciones dentro el comercio informal

La dimensión de una metodología cualitativa a través del uso de instrumentos como ser: entrevistas, observación no participante, permite entender la dinámica de la ocupación del espacio público¹⁹ por sujetos comerciantes ambulantes en la ciudad de El Alto – La Paz. Asimismo, la ocupación de la vía pública conlleva una disputa entre comerciantes ambulantes versus comerciantes de puestos fijos. El objetivo de la aplicación de las entrevistas abiertas y observación no participante representa un giro metodológico de lo cuantitativo a lo cualitativo, adhiriéndose a una serie de investigaciones de carácter antropológico que se han realizado dentro las carreras y/o departamentos de antropología, sociología en Bolivia²⁰. Sin embargo, esta forma de comprender la realidad social, también fue un trabajo que realizaron algunos investigadores a mediados del siglo veinte, como ser: Foot, Whyte (1955), en *Sociedad en las esquinas*, que trata acerca de las pandillas en Corneville (E.E.U.U.) durante la década de los años treinta. También surgieron otras investigaciones sociológicas de carácter dramático, como fue las investigaciones realizadas por Erving Goffman (1959), estudios acerca de la situación de los pacientes en un hospital, el comportamiento de los sujetos en un hotel; estas investigaciones marcaron hitos importantes dentro la construcción de una metodología cualitativa de la sociología contemporánea²¹; posteriormente lo cualitativo se va sostener en la *Teoría de la Acción Comunicativa* desarrollada por Jurgen Habermas, donde el lenguaje, los signos lingüísticos adquieren relevancia mediática en la relación sujeto - objeto; desde la pretensión de que el sujeto investigador se subordine al objeto cognoscente y/o objeto de investigación. Esta noción metodológica busca romper con metodologías cuantitativas, deductivas, que pretenden universalizar a través de la predicción de datos abstractos, las teorías de la ciencia social moderna, que no precisamente es aplicable a cualquier contexto social por el carácter que en sí mismo puedan expresar los sujetos. Si bien lo cualitativo pretende que las personas o sujetos entrevistados expresen de manera natural la realidad social, esto no significa describirlos desde el pensamiento del investigador, como había ocurrido con la descripción etnográfica de Lévi Strauss, Bronislaw Malinowski, sino más bien se trata de que los conceptos, teorías se

19 Por espacio público se preconice como lo *dado*, entendido como un ámbito físico, donde todo ciudadano tiene derecho a transitar, quiere decir que la vía pública está interpretada desde una noción jurídica, pero sociológicamente tiende otra interpretación a partir de la socialización del sujeto con su semejante.

20 RIVERA, C. Silvia: "Bircholas", Mama Huaco, 1996 trata del trabajo de mujeres en el sector del micro-crédito en la ciudad de La Paz durante los años noventa, esta investigación nos muestra cómo las comerciantes son subsumidas por un capitalismo financiero. FRIAS, V. H. Mendoza: "Mistis y mokonchiches", Mama Huaco 2002, es un estudio acerca de protestantes y católicos en Calcha (Potosí), y cómo los protestantes son más progresistas, habían formado organizaciones económicas campesinas para promocionar los duraznos *deshidratados* de la región a diferentes mercados urbanos del país; SPEDDING, Alison: "Kawsachun, Coca", PIEB, EDOBOL, 2005, estudia la situación de los productores de hoja de coca en Yungas y Chapare, acerca de las formas de organización social para el ciclo productivo, como los conocimientos que los mismos productores establecen, sin recurrir a un conocimiento de la economía moderna; RIVERA, C. Silvia: "Las Fronteras de la coca", IDIS aruwayiri, estudia las estrategias de una sociedad colonial que estigmatiza a la coca otorgando una connotación de *anómalo* dentro la escala de plantas. En cada una de estas investigaciones los autores han desarrollado, descripciones etnográficas, conversaciones, observación no participante.

21 La etnometodología y el interaccionismo simbólico, desarrolladas por Garfinkel Harold, Herbert Blumer y Georg Mead, fueron corrientes teóricas que se opusieron a la metodología cuantitativa, formulada por Parsons Talcott, Robert Merton en los Estados Unidos de la década de los cincuenta, y sesenta.

construyan desde el pensamiento del entrevistado, de las personas que son parte de nuestro objeto de estudio, a esto lo llaman el contenido *emic* de la metodología cualitativa, los pensamientos, ideas que tienen las personas, deben expresar la construcción de una teoría, categorías, conceptos. Sólo describir desde el pensamiento del investigador representa una metodología cualitativa de carácter *etic*, donde el investigador se siente en una posición superior sobre las personas como parte del objeto de estudio²². Por tanto, la comprensión de la realidad será posible desde una posición del sujeto investigador que se subordine u se encuentre en una posición de igual frente a las personas o sujetos como parte del tema de investigación. Nos encontramos ante dos dimensiones metodológicas, primero desde la mera descripción es preconcebir la realidad como algo *dado*, segundo, dando prioridad al lenguaje, al movimiento natural del cuerpo, a los gestos que expresan para comunicarse o manifestar una demanda, todo esto como elementos centrales para la construcción de conceptos, teorías, significa concebir a la realidad como *dándose*, es un movimiento de las subjetividades a partir de un real concreto en que se encuentra los sujetos.

Las entrevistas abiertas y observación no participante pretenden mostrar el principio *emic* de una metodología cualitativa, hacer que el entrevistado manifieste lo real, por ejemplo, en el ámbito del comercio informal, comprender la situación de la ocupación del espacio público. Los sujetos comerciantes ambulantes van progresivamente ocupando principales lugares de venta en la vía pública, ellos subjetivamente conciben la ocupación del espacio como un ámbito de auto-realización como sujetos comerciantes, todos los días van ofertando una variedad de productos, también socializan con los comerciantes de puestos fijos, clientes, gendarmes, etc. El espacio público por la concurrencia de comerciantes se convierte en un ámbito de conflicto social, comercial, por ejemplo, existen lugares donde no pueden estacionarse porque hay mucha concentración de clientes, frente a esta situación el ambulante no puede estacionarse, pero si en lugares de menor concurrencia de comerciantes y clientes, donde exista poca venta, en muchas ocasiones se utilizan acciones coercitivas (quitarles la mercadería) para que un ambulante transite, son presionados por comerciantes mayoristas o puestos fijos, como también por los gendarmes de la Alcaldía.

Esta problemática cotidiana en áreas comerciales de la ciudad de El Alto, me motivo a comprender las relaciones sociales comerciales entre ambulantes versus comerciantes de puestos fijos; sobre todo cómo es que ellos conciben la vía pública (plazas, avenidas, calles, bocacalles, esquinas comerciales, etc.), ¿Qué mecanismos utilizan para realizar una apropiación efectiva del espacio?, por tanto, me concentré en observar sin involucrarme en situación de conflicto, posteriormente realicé entrevistas. Lo apropiado en una primera instancia fue acercarme a sus dirigentes o directorio para exponerles las razones por el cual quiero realizar las entrevistas, y realizar visitas frecuentes en días de feria donde todos los comerciantes salen a vender, de ahí la importancia de un acercamiento inicial a quienes se encargan de preservar los intereses de los comerciantes ambulantes.

La aplicación de estas técnicas cualitativas de investigación de carácter *emic*, se apoyo en las lecturas de investigación realizadas en Estados Unidos, donde estudiaron la realidad cotidiana en centros de salud como el caso de Goffman, Taylor, y otros. Inicialmente fue difícil comprender la situación conflictiva en que viven los comerciantes ambulantes que manifiestan una reticencia cuando un estudiante (tesista) quiere hacerles algunas preguntas, existe el temor de parte de ellos que las preguntas, tengan un fin que vaya a responder algunas iniciativas de políticas públicas del gobierno municipal en perjuicio de los mismos comerciantes, existe una animadversión a funcionarios públicos, se oponen a manifestar cualquier información. Sin embargo, cuando se les menciona que es estudiante universita-

22 SPEDDING, Alison. Nos plantea la diferencia entre lo que piensa el investigador con lo que piensa el sujeto (investigado) como parte del grupo social de estudio, toda investigación debe tomar siempre en cuenta lo que piensa el sujeto del grupo social de estudio, y no lo que piensa el investigador porque esto es *prejuicio*.

rio, tienden a ser flexibles y aceptan a ser entrevistados. Los días de feria, acuden muchos comerciantes, van transitando con sus mercaderías, hay comerciantes quienes no forman parte de un gremio. Para ello se han semi-estructurado una serie de preguntas como señalan Steven J. Taylor y Robert Bogdan: *“La guía de la entrevista no es un producto estructurado, se trata de una lista de áreas generales que deben cubrirse con cada informante”*²³. Es importante formularse preguntas en función de ejes problemáticos de una investigación; por ejemplo, si el problema es ¿Qué elementos influyen para que los comerciantes ambulantes no obedezcan y/o rechacen a los comerciantes de puestos fijos?, será importante de esta pregunta general desglosar preguntas en otras preguntas que articule respuestas concretas del entrevistado, por ejemplo preguntarles ¿si tuvo un intercambio de palabras con algún comerciante de puesto fijo?, ¿Qué tiempo puede estacionarse en un lugar céntrico?, ¿cómo y en qué momento vienen a decomisar su mercadería?, ¿Cuánto venden al día cuando no tienen problemas?, ¿si la venta de hoy fue superior al anterior fin de semana?. Cada una de estas preguntas hace posible a que el entrevistado encuentre la manera más cómoda de responder. Un investigador puede tener éxito en su trabajo de campo, a partir de cómo se desarrolla las estrategias de relaciones sociales que se va aprendiendo en el mismo trabajo de campo, existen estrategias para iniciar una entrevista, conversación, por ejemplo, comprarles una prenda, iniciar una conversación sin hacer referencia a la investigación o al mismo trabajo de campo, al final uno se va haciéndose conocer a través de un acercamiento frecuente a los sujetos a ser entrevistas. En relación a la investigación de las *trayectorias sociales, laborales*, las jóvenes comerciantes mujeres mostraron una desconfianza a las entrevistas. Sin embargo, para ello fue necesario utilizar otros mecanismos como ser: comprándoles su mercadería, no sólo una vez sino varias veces, para facilitar la relación investigador – sujeto (grupo social de estudio), o iniciando una conversación de temas que las comerciantes conocen mejor que un investigador social, por ejemplo, las dificultades que enfrentan en la calle todos los días, o del precio de los productos, siempre y cuando la conversación no incomode al comerciante (sujeto de estudio), posteriormente uno se va haciendo conocer con los otros, situación que facilita un buen trabajo de campo.

Comprarles sus productos, fue la manera por el cual logré conocer a muchas mujeres jóvenes migrantes al área rural de la parte andina de Bolivia, ellas no pudieron terminar la secundaria, son casadas sus esposos en muchos casos se dedican a la misma actividad comercial; las mujeres migrantes tenían una dificultad en poder hablar el español fluidamente, ya que su lengua materna es el Quechua y/o Aymara. También identifiqué otro grupo de mujeres migrantes pero con más años de permanencia en el área urbana, tenían un mejor dominio del castellano, me escuchaban con confianza, sobre todo aquellas que estaban muchos años como comerciantes, por ejemplo, una de ellas era una comerciante de puesto fijo que estaba 20 años vendiendo en el mismo lugar, señalaba que conformar su negocio fue un esfuerzo de muchos años, el lugar donde vende antes no estaba asfaltado, era de tierra, fueron las primeras comerciantes en volver a esta avenida en un centro comercial, una vez consolidada como área comercial, se entraron los comerciantes ambulantes con sus carritos, sin consultarles a los puestos fijos. Por tanto, a partir de ahí surgen los conflictos, durante las visitas frecuentes al área donde circulan los ambulantes, donde se puede observar el decomiso de mercadería, ocurren en horas de mayor venta de 15:00 p.m. a 18:00 p.m. Los vendedores de puesto fijo vienen directamente a levantar el producto de los ambulantes, y se los llevan a las oficinas del directorio de puestos fijos; sobre todo los jóvenes ambulantes dejan que les quieten porque poner resistencia es hacerse mayores problemas.

23 TAYLOR, S. J. ; Bogdan Robert: “Introducción a los métodos cualitativos”, Paidós, Barcelona, 1987.

Frente a esta situación los ambulantes crean mecanismos que les permiten disolver la disputa por la ocupación del espacio con los comerciantes de puestos fijos; para ello se ofrecen de cuidadores del puesto fijo y pueden estacionarse con sus carros en horas de mayor venta.

En relación a la investigación de las *trayectorias sociales, laborales*²⁴, la *observaciones y entrevistas* fue un proceso de dos años y medio, previamente fui conociendo a las personas, logrando una relación de amistad, posteriormente me concentré en obtener información, ya me había ganado la confianza, siempre les compraba algo, cuando iba a sus oficinas les invitaba refrescos, galletas les hablaba de política, de la situación económica del país, de las elecciones generales que se aproximaba y por quien votar. Abordar estos temas ha sido para que ellos me consideren como un miembro más de su asociación; fue una estrategia que me ayudo a realizar mejor las entrevistas, estar más tiempo, charlar y luego observar los momentos de conflicto.

Las visitas que hacía directamente al lugar donde ellos vendían construí una relación de amistad, me contaban los problemas que habían tenido en el día, o su vida misma, como habían llegado a ser comerciantes. Todos los comerciantes ambulantes están organizados en asociación, tienen un directorio que los representa, aportan un monto mínimo al mes para el funcionamiento de la asociación, llevan una asamblea general al mes, y reuniones de directorio cada semana, las reuniones y asambleas son espacios a donde pueden acudir un afiliado o comerciante que tiene un problema con algún comerciante, con los agentes del municipio, seguridad privada, policía, etc. Por tanto, los dirigentes deben coadyuvar en solucionar el problema a favor del comerciante ambulante.

En una de esas reuniones fui testigo de un problema que tenía una comerciante ambulante, luego de haber finalizado la reunión de directorio, nos fuimos a tomar unos refrescos a un restaurante, hablamos de diferentes temas, como aquellos que tenían pendiente el pago de sus aportes, el campeonato de fútbol, cuantos realmente salen a vender, luego se acercó una señora ambulante, diciendo que una comerciante desde días atrás le venía insultando, le falta el respeto, porque simplemente vende en el mismo lugar de la comerciante, por tanto, los miembros del directorio tomaron el caso, le hicieron llamar a la comerciante que era parte del problema, posteriormente en oficina de directorio resolvieron el problema bajo condición, de que en una próxima oportunidad si es que ocurriese la misma situación, la comerciante que faltó el respeto iba ser expulsado de la asociación y sin poder comercializar sus productos.

Observar, escuchar, conversar, invitarles un refresco, galletas, y/o cerveza, luego realizar entrevistas, ha sido el camino por el cual he comprendido los procesos de territorialización de micro – espacios, o privatización de pequeños espacios por los comerciantes ambulantes, esta situación genera conflictos ya que los comerciantes de puestos fijos siempre están gritando, para que el ambulante se retire; sin embargo, se crean mecanismos de disolución de conflictos, a través de una serie de favores que los ambulantes realizan a los comerciantes de puestos fijos.

El comercio ambulante es una actividad desarrollada por sectores de bajos ingresos económicos, migrantes del área rural, ex empleados u relocados, jubilados, los comerciantes mayores a los cuarenta, cincuenta años, la actividad ambulante representa un empleo de refugio de carácter indefinido; mientras para los comerciantes jóvenes, el comercio ambulante representa una actividad de refugio de carácter transitorio, muchos jóvenes ejercen doble actividad, estudian y venden como también trabajan en algún empleo, con el transcurso del tiempo pretenden obtener un empleo fijo de mejores ingresos a través de alguna profesión técnica u universitaria que logren en un futuro inmediato.

24 LUNA, Acevedo, Héctor: *Trayectorias sociales, laborales de comerciantes ambulantes de las asociaciones 30 de marzo y 20 de julio de la ciudad de El Alto- La Paz*, Tesis de Licenciatura, Inédito, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Sociología, La Paz, 2007.

Bibliografía

- HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. 1994. **Etnografía, Métodos de investigación**, Paidós, Barcelona.
- TAYLOR, S.J.; BOGDAN, Robert. 1987. **Introducción a los métodos cualitativos de investigación**, Paidós, Barcelona.
- ZEMMELMAN, M. Hugo. 1987. **Uso crítico de la teoría, En torno a las funciones analíticas de totalidad**, Universidad de las Naciones Unidas, El Colegio de México, México D.F.
- FOOTE W. William. 1971. **La sociedad en las esquinas**, Diana, México D.F.
- WEBER, Max. 1999. **Ética protestante y espíritu del capitalismo**, Albor, Madrid.
- GOFFMAN, Erving. 1970. **Itinerarios, ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales**, Amorrortu, Buenos Aires.
- LUNA, A. Héctor. 2006. **Trayectorias sociales, laborales de comerciantes ambulantes, de las asociaciones 30 de enero y 20 de julio, de la Ceja El Alto**, La Paz, tesis inédita de licenciado en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, Departamento de Sociología.
- SPEDDING, Alison. 2005. **Kawsachun coca, Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare**, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia, La Paz.
- RIVERA, C. Silvia. 1996. **Bircholas, trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto**, Mama Huaco La Paz.
- FRIAS, M. V. Hugo. 2002. **Mistis y mokonchiches, mercado, evangélico y política local en Calcha**, Mama Huaco, La Paz.
- BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. 1979. **La construcción social de la realidad**, Amorrortu, Buenos Aires.
- COSER, Lewis. 1967. **Nuevos aportes a la teoría del conflicto social**, Amorrortu, Buenos Aires.
- DAHRENDORF Ralf. 1971. **Sociedad y Libertad, hacia un análisis sociológico de la actualidad**. Tecnos S.A., Traducción, Jiménez B. José, Madrid.
- DELGADO, Manuel. 2000. **Disoluciones Urbanas, procesos identitarios y espacio público**, Editorial Bogotá.
- KRIESBERGER Louis. 1975. **Sociología de los conflictos sociales**, Traducción, Agustín Contin, editorial Trillas, México D.F.



Autoexplotación y Automarginación

La dinámica laboral de las poblaciones rurales en el destino turístico Desiertos Blancos y Lagunas de Colores

Manuel Olivera Andrade & Wilber Maygua Pérez

Resumen

El destino turístico del Salar de Uyuni ha sido nombrada como imagen emblemática del turismo en Bolivia; sin embargo su sostenimiento como destino es altamente dependiente de los factores trabajo humano y naturaleza. Algunos elementos de la teoría del valor trabajo ayudan a comprender mejor este sector económico, su estancamiento y la marginación de las poblaciones locales de esta actividad. La dinámica del mundo laboral es compleja e integra componentes del mercado económico propiamente dicho, así como también patrones socioculturales de las comunidades rurales. Esta dinámica está compuesta por la adopción de conductas de adaptación a las condiciones de deterioro de las condiciones de trabajo, la sobreexplotación de segmentos de trabajadores y la intensificación de la depreciación de recursos naturales estratégicos para el turismo. Este conjunto de relaciones es legitimada por la propia conducta de los trabajadores, y este proceso y sólo éste posibilita el sostenimiento de los beneficios derivados de esta actividad económica, no necesariamente insostenible en el largo plazo.

Introducción: trabajo humano, naturaleza y capital

Desde la teoría del valor trabajo de Marx, es posible visualizar algunas de las tendencias y hechos fundamentales del origen y dinámica del capital. Por supuesto existen otros autores, que desde el siglo XVIII han ido desarrollando una teoría del valor trabajo; los primeros esbozos de este planteamiento han sido abordados por David Ricardo y el reconocimiento del trabajo como creador de valor ya fue reconocido por Adam Smith anterior a Marx. No obstante, la hermenéutica de la acumulación capitalista y el verdadero sentido del trabajo humano, han sido desarrollados plenamente por Marx, particularmente en El Capital.

En este marco del desarrollo de las ideas económicas, se ha dado énfasis al trabajo humano en un contexto de capitalismo industrial creciente o en su fase de expansión. Poco espacio ha habido desde entonces al florecimiento de ideas económicas y sociales sobre el aporte del trabajo humano en un contexto de actividades no vinculadas al sector industrial, tales como las ramas de servicios, ampliamente desarrolladas en el siglo XX. Ello no significa que la teoría del valor trabajo y de la acumulación capitalista no sean aplicables a este sector, lo que constituye un campo relativamente reciente para el análisis socioeconómico marxista.

Por otro lado, el vínculo que tiene el trabajo humano con la naturaleza, como proceso creador de valor, ha sido poco significativo y aparentemente nublado en la exposición marxista. El turismo de naturaleza, ayudaría a comprender mejor los posibles nexos entre: fuerza de trabajo, valores intrínsecos de la naturaleza, generación de beneficios y acumulación capitalista en este sector. El aporte de la naturaleza, como factor de producción, habría sido mejor desarrollada en la teoría marginalista; pero dejando de lado el verdadero sentido del carácter concreto y abstracto del trabajo. ¿Son igualmente importantes ambos —trabajo y naturaleza— para la generación del beneficio económico, por tanto acumulación capitalista?. Si la plusvalía se genera por efecto del ejercicio del trabajador y el consecuente incremento del valor, ¿tendría algún efecto el valor aportado por la naturaleza, en el sentido de su sobre explotación?. Por supuesto en este caso no se piensa en la generación de un nuevo valor, sino más bien en el mantenimiento del beneficio basado en la pérdida del valor de la naturaleza, y posiblemente también de la cultura.

Con este trabajo de sistematización se pretende presentar un primer panorama de las relaciones sociales y económicas complejas existentes alrededor de la actividad turística en la región del Salar de Uyuni, recogidas en la región en distintas visitas y trabajo con las comunidades campesinas entre los años 2003 y 2007. Estas relaciones complejas se explicarían desde la perspectiva del trabajo particularmente rural y la apropiación del valor perdido extinguido de la naturaleza de la región.

Turismo y trabajo en el destino Desiertos Blancos y Lagunas de Colores

De acuerdo a los informes del Viceministerio de Turismo, el Suroeste del departamento de Potosí se ha posesionado como el segundo destino turístico más importante a nivel de Bolivia, después del Departamento de La Paz.

Según los datos de la Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa (REA) ubicada en la provincia Sud Lípez, se registraron 67.500 turistas nacionales y extranjeros durante la gestión 2007. Por supuesto que se debe considerar que existen distintos puntos de ingreso a la región del Salar de Uyuni; algunos de los turistas no visitan la REA por razones de tiempo y son solamente registrados en Uyuni (Olivera et al. 2006a). Con ello debería calcularse al menos un 20% más de visitantes, haciendo un total que va por encima de 80.000 visitantes. Este flujo es importante para una región de aproximadamente 60.000 habitantes y densidad poblacional promedio de apenas 0,9 habitantes/ kilómetro cuadrado (Olivera et al. 2006b).

La gran cantidad de turistas tanto nacionales como internacionales, demandan una serie de servicios tanto de hotelería, alimentación y transporte. Pese a las dificultades económicas, la ciudad de Uyuni ha podido satisfacer esta demanda creciente, generando fuentes de trabajo y un movimiento económico de gran importancia para la región. Hasta ahora se han contabilizado en Uyuni 23 centros de pernocte entre Hoteles y hospedajes; 22 centros de alimentación entre restaurantes, pizzerías y cafés y empresas de transporte y 2 empresas ferroviarias. Por su parte la ciudad de Tupiza está constituyéndose también un portal importante de ingreso del turismo por la región sur. En la actualidad cuenta con 13 centros de pernocte, 6 agencias y operadoras de turismo (W. Maygua 2007 datos no publicados).

Uno de los registros que se deben considerar son los elaborados por la REA, que ha identificado 114 agencias-operadoras de turismo que ingresaron a la zona de los cuales solamente 65 cuentan con los documentos legales exigidos para la operación turística.

La operación consiste en el recorrido opcional de 2 circuitos y 2 rutas turísticas principales. El turista adquiere lo que denominamos en este trabajo el “servicio de visita” o tour en su denominación anglosajona. Este servicio se adquiere de estas agencias en Uyuni y Tupiza. El recorrido dura actualmente 3 días y 2 noches. Este tour incluye transporte, alimentación, hospedaje y guiaje por los sitios y atractivos; el costo por el servicio varía aproximadamente según el siguiente cuadro:

7 PASAJEROS			
1 DIA	2 DIAS	3 DIAS	4 DIAS
20 \$us	40 \$us	70 \$us	120 \$us

En este contexto de la operación turística, el mundo laboral consiste de distintos eslabones:

- Eslabón 1: Operadores de transporte hacia Uyuni y Tupiza.
- Eslabón 2: Trabajadores de las agencias operadoras de turismo en estas ciudades. Llamaremos “empresas” a estas agencias. El mundo de las agencias es heterogéneo, pero básicamente existen cuatro

grupos con distintas estrategias empresariales de manejo de sus trabajadores: empresas grandes, con más de 30 movilidades, que tienen choferes asalariados; empresas medianas de primer rango donde los mismos dueños trabajan a la vez que contratan personal; empresas medianas de segundo rango, que pueden contar con choferes contratados, trabajar ellos mismos como choferes, pero también pueden subcontratar a choferes con sus propias movilidades; y empresas pequeñas, que suelen conducir sus propias movilidades, sin subcontratar.

- Eslabón 3: Constituido principalmente por el personal del eslabón 2, que trabaja directamente en la operación con los turistas. Existen dos tipos de trabajadores, los conductores o choferes de las movilidades que transportan a los grupos de pasajeros hasta los atractivos turísticos; y las cocineras que acompañan a los grupos de turistas y al chofer. Con el tiempo han sido cada vez más frecuentes los casos en que marido y mujer trabajan como chofer y cocinera, respectivamente. Un tercer tipo de trabajador más especializado sería el guía bilingüe de turistas.
- Eslabón 4: Trabajadores por cuenta propia que tienen servicios de hospedaje en las comunidades campesinas a lo largo de la ruta. El trabajo es compartido con el anterior eslabón; sin embargo la inversión de capital desde estas familias es sustancial para el pernocte de los visitantes.
- Eslabón 5: Coexiste con el eslabón 4 y realiza las mismas labores; pero en distintos espacios y contextos laborales. Se trata más bien de trabajadores asalariados de atención al turista (cocineras, mucamos/as), en hoteles de empresas operadoras de Uyuni u otras ciudades.

En este trabajo nos concentramos en analizar el rol de los trabajadores de los eslabones 3 y 4.

Respecto al eslabón 3, por lo general, para la operación turística se contratan chóferes con amplia experiencia en los caminos del circuito, mecánica y guiaje básico, cocineras con conocimiento en manipulación de alimentos así como comida vegetariana. Sin embargo, en muchos casos se han registrado quejas de los turistas, pues los móviles estén en pésimo estado y baja revisión mecánica, con casos de mal trato hacia los turistas. Probablemente ello sea un reflejo de la situación laboral del chofer y también una forma de resistencia ante el proceso de trabajo mismo. Así, el chofer cumple frecuentemente distintos trabajos: mecánico chofer, cocinero y guía. Recibe un salario mensual que fluctúa entre los 800 a 1.200 bolivianos mensuales; debe cumplir las funciones que se le encomienden (sea sólo chofer u otros servicios adicionales), sin que varíe por ello el salario ni las horas de trabajo. Este trabajo se cumple todos los días sin derecho a fines de semana, pues así “lo exige” la actividad turística.

Por otro lado, el rol de las cocineras es importante para aliviar la carga de trabajo del chofer. En estos casos la cocinera recibe un salario no mensual, sino más bien por viaje. Como se mencionó, en muchos casos, ambos chofer y cocinera forman parte de un matrimonio, que debe dedicarse a trabajar conjuntamente para cumplir el servicio asignado. No se constató si existe una adecuación del salario por producto (tipo destajo) o por encargo, es decir, si es que se comparten beneficios laborales, cuando se trabaja como pareja. En muchos casos, la movilidad utilizada para la operación, es de propiedad de esta familia, lo que aliviana el aporte de capital constante del empresario dueño de la agencia, invirtiendo sólo en capital variable.

El eslabón 4 se compone del trabajador por cuenta propia, que a la vez que ha construido su hospedaje, padre de familia, coloca a trabajar a los miembros de su familia o miembros de otras familias de la comunidad. El trabajo no consiste en atender directamente a los turistas (que es el rol del eslabón 3) sino más bien en atender a los choferes de las movilidades. Este trabajo es polémico y guarda distintos tipos de relaciones económicas cruzadas con relaciones de parentesco y compadrazgo, que son más importantes que el concepto de calidad de servicio. En términos de turismo, se diría que, principalmente en la fase

ascenso de esta actividad, el verdadero cliente fue el chofer, dejando en segundo plano al turista. La atención al chofer, no excluye entre otros, las dádivas, regalos u otros que correspondan a una relación de confortabilidad, que implica un gasto adicional de parte del dueño del hospedaje, a fin de tener mayor seguridad de que se alojen en su hospedaje. Estas estrategias así como el tamaño de la participación de las comunidades en el trabajo turístico, se describen más adelante.

Si bien las características de los atractivos turísticos han adjudicado a la región como imagen emblemática del turismo en Bolivia, existe una presencia muy débil del Estado en la región, siendo el área protegida la única institución estatal presente, particularmente en Sud Lipez. Por tanto, el cumplimiento de los derechos laborales es ambiguo y difícil de constatar en la región.

Condiciones laborales en las comunidades rurales

De hecho las condiciones climatológicas son extremas de vientos fuertes y bajas temperaturas de frío a partir de la tarde y con mayor intensidad en la noche, son condiciones a las cuales los pobladores están habituados, sin embargo; y pese a ello, el personal de servicio de los hospedajes se encargan de realizar la limpieza general de todos los ambientes así como el cambiado y lavado de las sábanas.

Otra de las funciones de este personal es la elaboración de alimentos para los chóferes, ayudar a la cocinera (de la operadora) en la elaboración de alimentos para los turistas, recoger la basura producida y mantener limpio los baños. En lo general estas actividades son realizadas por la esposa o hija del propietario, en ella recae la responsabilidad de atender a los coches que lleguen a cualquier hora del día o la noche, una característica general del perfil de la trabajadora es la buena presencia, el carisma en la comunicación simpática y especial atención a los chóferes ya que ello será el motivante para el retorno de los chóferes quienes en definitiva traen a los clientes.

En el caso de la esposa o los hijos no se les paga un sueldo principalmente porque el capital es familiar, por tanto no hay una distribución de los beneficios en este sentido; en cambio, los empleados perciben un sueldo que oscila entre los Bs. 300 y 500 dependiendo de la cantidad de coches que atienden normalmente. Algunos hoteles de sal suelen cancelar hasta Bs. 700.

Una de las características de la contratación del personal de servicio es que generalmente se recluta a parientes o vecinos de la comunidad, a quienes por lo general se determinan los términos del contrato con los padres o tutores, por este medio se garantizan el buen desempeño y evitar sustracciones.

Algunos emprendimientos han decidido trabajar con personal de otras comunidades o departamentos, que sean de buena presencia y carisma en la atención al turista, sin embargo; en estas relaciones constantemente existen demandas en el corregimiento o la oficina del agente municipal por malos tratos del propietario, incumplimiento en la cancelación de los sueldos y denuncias de hurto, definitivamente en esta relación no existen contratos de trabajo, no se conocen beneficios sociales o vacaciones, por ejemplo en Huayllajara, las contrataciones duran meses enteros sin visitar a sus familiares, es decir sin salida del puesto de trabajo.

Beneficio local de la actividad turística

Las comunidades existentes en el Destino Turístico, tienen actividades principales como agricultura quinuera y la ganadería de camélidos, sin embargo; para algunas familias, la actividad turística se ha convertido en una segunda actividad y en algunos casos la principal, particularmente en temporadas con bajos ingresos agrícolas. En estas comunidades se ha desarrollado un eslabón de trabajadores alrededor de la actividad turística, todavía poco

significativo en términos de población; pero fundamental para la operación turística. Las familias que se han involucrado paulatinamente en el negocio, trabajan en la atención del turista a través de la alimentación y la atención general en el hospedaje. La cantidad de comunidades involucradas y familias involucradas se resume en la siguiente tabla:

COMUNIDAD / SITIO	TRABAJADORES	HOSPEDAJES	HOTELES DE SAL
Aguaquiza	33	1	2
Chuvica	25		3
Candelaria	32		2
Atullcha	26		1
Colcha K	17	2	
San Juan	205	5	1
San Cristóbal	487	2	
Culpina K	70	4	
Alota	166	8	
Villa Mar	130	4	
Q. Chico Lag Colorada Huayllajara	133	22	
Quetena Grande	27	1	
S. A. López	66	4	
TOTAL	1.417	53	9

Fuente: Elaboración propia

De los emprendimientos de pobladores locales se ha contabilizado un total de 1.122 camas. Si se esperaría que estas camas se ocupen los 365 días del año, se observa que en este momento habría más bien una sobreoferta de la capacidad hotelera. Por lo tanto, el beneficio local se relativiza a pesar del importante flujo turístico, pues habría habido un exceso de expectativas de los pobladores locales sobre la actividad turística. Por otro lado, el beneficio local está concentrado en pocas familias y determinadas comunidades, por lo que se relativiza el efecto multiplicador que teóricamente tiene la actividad turística.

En una visita reciente se identificaron 123 emprendedores directos (hospedajes, restaurantes, artesanías, museos, etc.), 71 emprendedores indirectos (tiendas, mecánicos, gasolineras, etc.) y 41 personas contratadas para atención en servicios de limpieza y alimentación (R. Suño & W. Maygua, datos no publicados). Existe una fuerte inversión y reciente interés en hoteles de sal y hospedajes convencionales, quienes han invertido en servicios básicos como luz, agua y alcantarillado.

Cada emprendimiento es de propiedad de una familia (nótese que son pocas familias por comunidad, entre 1 a 10). Considerando que muchos emprendimientos atienden cómodamente a 30 turistas, y otros mínimamente 6, el siguiente ejercicio nos muestra un aproximado del ingreso por emprendimiento.

1 Pax día = Bs. 20, entonces en un año = 7.300 Bs./familia

6 Pax día = Bs. 120, entonces en un año = 43.800 Bs./familia

A estos ingresos se debe reducir el gasto en la reposición de materiales en el proceso de trabajo (por ejemplo insumos de cocina, baño, combustible, etc.), lo que probablemente no sea más del 10% de estos montos, con lo que el ingreso familiar derivado de este com-

ponente productivo fluctuaría entre 6.570 y 39.420, lo que significa ingresos interesantes desde la perspectiva de los estudios conocidos sobre ingresos familiares rurales.

A pesar del interés de algunas familias en la diversificación de los servicios turísticos, el turista no puede consumir alimentos de la gastronomía local, puesto que estos no ofrecen garantías de seguridad; no existen artesanías o “souvenir” que sean atractivos para el turista. Por tanto, el beneficio local se reduce a algunas familias propietarias de los hospedajes, algunas tiendas en los pueblos y pocos guías locales.

La creación de valor – trabajo y la rentabilidad del negocio

Este análisis exige detallar con cierta precisión la hermenéutica con que se mueve el capital turístico en este destino, lo cual va más allá de lo que es posible mostrar en este trabajo, por motivos de espacio y en algunos casos por escasa información. Sin embargo, existen particularidades de este movimiento económico, que ayudan a deducir, sin temor a exageración, que existe una relación sinérgica entre la generación del beneficio de las empresas (no solo de Uyuni, sino de otras ciudades) y la apropiación de trabajo ajeno en el eslabón 3, basado en horas de trabajo y recarga de funciones; así como también una apropiación del trabajo consumido en las comunidades, no sólo en la fase humana misma (teoría del valor trabajo) sino también en la fase de los recursos naturales. En este último caso, estaríamos hablando de un sostenimiento del beneficio, basado en la depreciación del valor de los recursos paisajísticos, lo cual también es motivo de un trabajo más detallado.

Entre los rasgos y tendencias que hacen al movimiento del capital, los beneficios, el trabajo humano y de la naturaleza, se pueden mencionar los principales:

- El capitalista dueño de las empresas (ver eslabón 2), tiende a invertir cada vez menos en capital variable y menos en capital constante. El primer caso, se evidencia por una asignación de varios roles a un solo trabajador (el chofer), manteniendo la planilla de salarios intacta, ahorrando en la contratación de guías y cocineras. Esta estrategia consiste en un sostenimiento del beneficio basada en la depreciación de la calidad del servicio turístico, manteniendo el margen de la masa de ganancias intacta, en un mercado poco diversificado. En el segundo caso, se evidencia por la subcontratación de los servicios de un conductor, donde el trabajador recibe el beneficio, pero invierte en su propia herramienta de trabajo (la movilidad) asumiendo los costos de depreciación. En este caso, el capital total invertido del capitalista tiende a mantenerse por más tiempo (alarga su periodo de vida), a costa del maltrato de los medios de trabajo del propio trabajador.
- El chofer aporta con su trabajo a la generación del beneficio, de manera sustancial, tal como se describió arriba; sin embargo, no ofrece una resistencia organizada a este maltrato o deterioro de las condiciones de trabajo, sino tiende a legitimar el mismo a través de su silencio. Este rasgo se explica porque el trabajador tiende a compensar el beneficio no obtenido o no recuperable de la operación turística, a través de otros beneficios del mismo mundo del trabajo en la operación, entre otros: las propinas de los turistas; los regalos de los dueños de los hospedajes; el poder de decisión de dónde alojarse; el sentido de aventura en el recorrido, principalmente cuando se viaja con una cocinera o cuando se establecen vínculos de mutuo consentimiento con trabajadoras en los hospedajes, etc. En tal sentido, aquí no se hablaría de un mantenimiento o sostenimiento del beneficio, como en el caso de los dueños de las agencias, sino más bien de una compensación de la reducción de beneficio, basado en la obtención de beneficios colaterales, no evidentes a través del concepto tradicional de planilla salarial.
- El rol de la cocinera es interesante, pues probablemente no se movilice solamente (en su rol laboral) sólo con base al sentido de beneficio salarial, sino también y sobre todo por motivaciones colaterales. El análisis de la situación de esta trabajadora es compleja, pues se mezcla con relaciones familiares con su colega de trabajo (el chofer), con el sentido real de sobre explotación de parte de las agencias, su rol de mujer con bajo nivel de impacto en las decisiones locales, etc. Interesa a este análisis, la

cantidad de tiempo que dedica a este difícil trabajo, similar al del chofer, por la cual se entiende que existe una apropiación real de trabajo ajeno de parte del dueño de la agencia, basada en la sobre explotación. En este caso, es más difícil hablar de una compensación de los beneficios, salvo en los casos de que sea por motivación familiar (acompañar al marido, que casi no se lo ve por casa). Vale la pena preguntar en este caso, qué pasa con la operación si no habría cocineras acompañando a los grupos, pues se inviabiliza el subcontratar servicios de alimentación en las comunidades (ver inciso a), pues la estrategia de sostenimiento del beneficio de parte del empresario se basa en un ahorro de tanto capital constante como capital variable. Por tanto, en este caso no se habla de beneficio realmente, sino de un sostenimiento de la autoexplotación, legitimada desde la perspectiva de la complejidad de su rol como mujer dentro de la familia dedicada al turismo.

- El rol de las familias de las comunidades, que se dedican a esta actividad, es como trabajadores por cuenta propia, pues invierten en medios de producción (hospedajes) pero también aportan con su fuerza de trabajo y la de su familia. En algunos casos, prefieren hacer trabajar en la atención de los choferes a otras personas (siempre mujeres jóvenes), en cuyo caso se evidencia una relación de pago o salario. La tendencia general es generar un beneficio familiar, que se distribuye como beneficio, entre los miembros de la familia, siguiendo normas propias no empresariales. Si bien se ha demostrado que existe ya una suficiente cantidad de emprendimientos entre hoteles de sal y convencionales, los últimos años se ha notado un cambio en las construcciones (por ejemplo habitaciones con baño y ducha privada). Entonces empieza a haber una estratificación de la oferta basada en la calidad, a la que corresponde, especialmente en temporada alta una estratificación de la demanda-precio (cobran mejor, entre 40 bs y 20 dólares dependiendo del tipo de hospedaje). No obstante se mantiene un beneficio basado en un cobro máximo de Bs. 20 por persona como se mencionó antes, y en algunos periodos del año se evidencia una sobre oferta de hospedajes. En estos casos se evidencian estrategias empresariales en la relación de los dueños de los hospedajes con las agencias, pero principalmente con los choferes. Si bien el cobro considera el hospedaje al turista, existe ciertos pactos entre el hospedero con los chóferes y/o propietarios de las agencias los cuales están normados de forma intangible (ver tabla). Como se mencionó antes, estos desde la perspectiva de los choferes pueden ser mecanismos compensatorios de la pérdida o tasa creciente de reducción de sus beneficios.

COMISION	COSTO
Ofrecer comida y refresco al chofer	¿?
Lavado de la movilidad de la operadora	¿?
Ofrecer gratuitamente 2 cerveza al chofer	¿?
Habitación para el pernocte del chofer y la cocinera	¿?
Un personal del hospedaje prepara los alimentos para el turista con los insumos que le entrega el chofer	¿?
Por 5 llegadas al hospedaje una es gratis	¿?
Sala de estar para los chóferes implementado con TV y DVD	¿?

Estas comisiones son entregadas indistintamente según la competencia en los centros de pernocte y supone un presupuesto para la compra de los insumos los cuales no son considerados en el cálculo de las inversiones. Por tanto, la tipología del campesino como dueño del hospedaje (empresario), significa también un sostenimiento de los beneficios, basado en estrategias de negociación con agencias y choferes, relaciones de compadrazgo, relaciones de parentesco, y otros no contabilizados, como se observa en la tabla.

- Finalmente, vale la pena incorporar al debate el rol de la naturaleza en la generación del beneficio. Existen dos ámbitos: primero, la generación de valor, se entiende desde la perspectiva de la actividad turística, que sin la existencia de los atractivos naturales, se inviabiliza el capital, independiente-

mente del trabajo humano. Segundo, se fundamenta que el sostenimiento de los beneficios, tanto de propietarios de agencias, como de hospedajes, se basa no sólo en la apropiación de trabajo ajeno, la sobre explotación laboral y otros económicos; sino también tiene razón de ser sólo con la depreciación de los valores naturales. Es así, que una mayor tasa de rotación de capital (que en este caso se entiende por tour). Es decir, no desde el enfoque de disposición de nuevos medios de producción (por ejemplo movibilidades), sino cuántas acomodaciones de la mercancía puede hacerse al año (cuantos viajes o grupos de turistas – pax). Este proceso significará una reducción de las horas de viaje, acumulación de horas de trabajo por parte de los responsables de la operación (chofer y cocinera), y sobre todo un mayor impacto sobre el paisaje (huellas en desiertos de arena, tierra en lagunas frágiles, etc.). Esta reducción de la tasa de rotación influye también en el servicio de los hospedajes, pues a su vez intensifican la tasa de depreciación de los recursos (medios de producción) tales como: agua, leña, combustibles en general, etc., los cuales no se contabilizan en los gastos de ningún eslabón, pues se mantienen aún como bienes libres (de uso común). Por tanto, la base del sostenimiento de los beneficios, no sólo se basan en el mantenimiento de los circuitos viciosos de explotación y su legitimación de parte de los trabajadores de todo el circuito, sino también en una tasa creciente de depreciación de los bienes naturales, que no se contabiliza como gasto en ninguna parte de la cadena.

Algunas conclusiones ¿será posible?

La actividad turística se ha desarrollado bajo condiciones formales y no formales de economía de mercado, en que se mezclan relaciones no económicas con propiamente mercantiles. Ello afecta las relaciones laborales al interior de la operación, cuya esfera es legitimada por la conducta de los propios trabajadores. La actividad turística ha generado una dinámica de vida mediante una red social de parentesco, en que se manifiestan distintas estrategias de venta de la mercancía (en este caso el servicio).

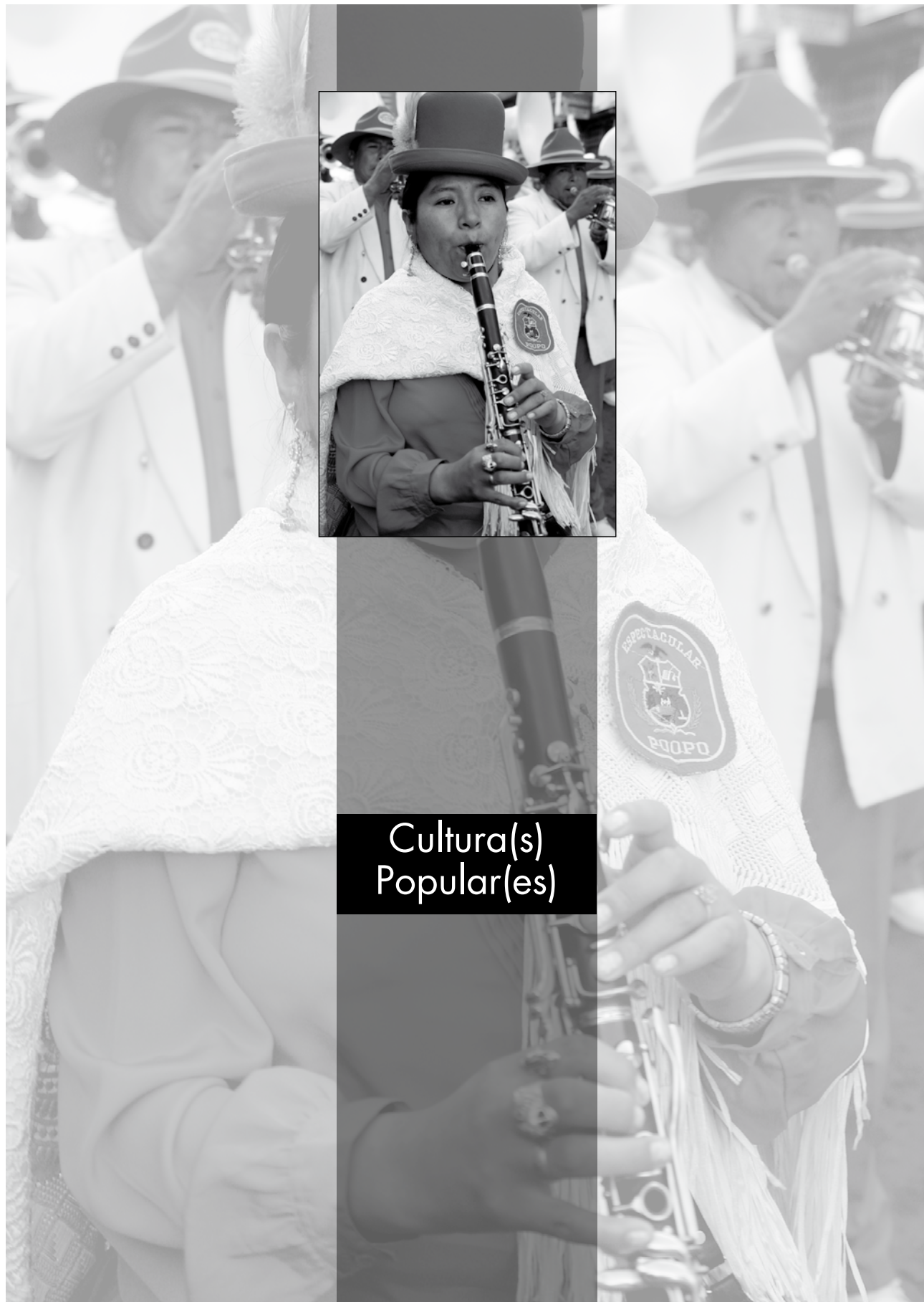
Las alianzas matrimoniales que se genera entre cocineras y chóferes, o chóferes con las señoritas del personal de servicio de los emprendimientos, tiene rasgos de efecto negativo en cuanto a desestructuración de familias, que influye fuertemente en el proceso de sometimiento de las cocineras –en su rol de esposas- a la dinámica de explotación laboral prevalente.

Los niveles de beneficio local se ven directamente afectados por la dimensión del mercado, la hermenéutica del movimiento del capital, la legitimación de los distintos eslabones de trabajadores y capitalistas, y las limitaciones del mercado para acoger nuevos participantes de los beneficios.

Los beneficios derivados del turismo, desde la perspectiva de la teoría del valor trabajo, la apropiación de la naturaleza y la rentabilidad, conforman tipologías convenientes en cada eslabón de trabajadores y capitalistas, fundamentalmente: la de sostenimiento del beneficio (sobrevivencia en la mayoría, crecimiento en la minoría), legitimación de la sobre explotación y deterioro de las condiciones de trabajo de parte de los mismos trabajadores, estrategias de compensación y/o captura de beneficios colaterales y estrategias de sostenimiento de los beneficios basados en relaciones no contractuales.

Bibliografía

- FERNÁNDEZ, J. & O. Pérez. 2007. **Uyuni, hija predilecta del turismo insostenible**. MSc José E.- Octubre.
- OLIVERA, M., R. SUXO, J. CUSICANQUI & W. MAYGUA. 2006a. *Oportunidades del turismo para el área rural: el rol de las comunidades y el "ecoturismo"*. En: M. Olivera, P. Ergueta & M. Villca Sanjines (Eds.). Prefectura de Potosí. **TROPICO**. La Paz.
- OLIVERA, M., E. SÁNCHEZ & W. MAYGUA. 2006b. *Caracterización socioeconómica*. En: M. Olivera, P. Ergueta & M. Villca Sanjines (Eds.). Prefectura de Potosí. **TROPICO**. La Paz.



Cultura(s) Popular(es)



Pepinos, ch'utas y cholas: El nuevo rostro del carnaval paceño

Beatriz Rossells

Esta ponencia es parte de un trabajo colectivo realizado con docentes y estudiantes en el Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA denominado La Fiesta Popular en La Paz. En este proyecto específico, hemos utilizado una visión y una metodología interdisciplinaria desde la historia a la antropología. Desde la investigación documental al análisis de datos, la entrevista y la encuesta y el trabajo de campo como base de la búsqueda, según una estrategia envolvente de aproximación a esta fiesta central en el calendario paceño. Sin embargo su complejidad y riqueza, nos muestra que en todo caso estamos frente a una tal cantera de información que compromete a los investigadores y a los actores a continuar esta búsqueda.

El carnaval es entre las fiestas y rituales una de las más impactante por sus motivaciones y resultados. Revela la naturaleza misma de hombres y mujeres de distintas culturas del planeta que conociendo su finitud, su imposibilidad de manejar su destino, se plantean el desafío de “ser otros” o cambiar sus vidas aunque fuera por horas o días. De tener poder y convocar a los demonios o a los dioses, de conocer la alegría y el dolor en su máxima expresión en expresiones compactas y concentradas acudiendo a todos los sentidos del cuerpo y del espíritu. La alegría, sensualidad y el placer son los dioses de esta celebración.

El carnaval y otras fiestas europeas se imbricaron profundamente en las sociedades americanas sometidas en el período colonial, complejas en sus jerarquías y prohibiciones, en su cosmovisión, creencias y costumbres. De ahí que resulta también un proceso complejo decodificar sus cambiantes y aparentes configuraciones. Nuestro objetivo es estudiar el Carnaval paceño y sus características y transformaciones, para ello es sumamente útil ampliar la mirada para tener una visión comparativa con otros carnavales no solo de Bolivia sino de otras latitudes y especialmente de América Latina

Marcos Gonzáles Pérez en *Carnestolendas y Carnavales en Santa Fe y Bogotá, 2005*, enfatiza la adaptación de rituales y ceremoniales del carnaval a particularidades regionales, principalmente en su relación con el mestizaje cultural. Ello ha generado consideraciones y debates nuevos sobre la naturaleza y “razón de ser” de esta fiesta y sus especificidades. En América Latina, sin perderse lo lúdico, la fiesta puede servir para cumplir funciones sociales y realizar políticas de ajuste social en las comunidades. Lejos de ser simples diversiones y caricaturas, el carnaval permitiría la representación de la realidad social, bajo disfraces y mascararas. Los estudios sobre el Carnaval del Brasil enriquecen asimismo el análisis de esta fiesta desde Roberto da Mata en *El carnaval como autointerpretación brasileña y Carnavales, Malandros y Héroes*, donde realiza una comparación entre los carnavales de Río de Janeiro y Nueva Orleáns, sociedades distintas, mundos distintos, vinculados por la fiesta, que justamente respondiendo de manera azas compleja producen en el caso de Río un movimiento de encuentro y comunión en una sociedad sumamente jerarquizada, mientras que la de Nueva Orleáns, al interior mismo de la sociedad norteamericana reputada por su democracia ciudadana, el carnaval es producido por una élite (los krewes) con visos aristocráticos que hace ostentación de su procedencia europea, en ceremoniales que reiteran su pertenencia a la clase alta en una población dividida entre ricos y pobres y plena de elementos de discriminación.

En estos trabajos da Matta releva el hecho de la ruptura de la cotidianeidad que abre una grieta para “capturar emociones, relaciones e ideas adormecidas” en el ritmo inevitable de la rutina. Asimismo es fundamental su aporte al ingreso a un espacio de “igualdad sustantiva” en las breves horas de la festividad, donde se consustancian también los dramas de los heroes corruptibles y perecederos.

Gisela Canepa en varios de sus trabajos sobre Mascaras en el Perú y, especialmente en “Migración, fiesta andina y ciudadanía cultural” se refiere a la calidad de instrumental político y cultural que puede tener la fiesta en situaciones de desigualdad. Por su parte Mirtha Pereira Vela en sus estudios sobre “Migración y subcultura urbana” observa el instinto de supervivencia de los migrantes que usan la fiesta y el ritual como espacio para abandonar el lugar de subordinación en el que han sido colocados, retornando fugazmente al ideal mítico del pasado.

El estudio del carnaval y las comparsas en el Cuzco de Zoila Mendoza ha sido particularmente útil para establecer “una perspectiva interdisciplinaria para el estudio de las actuaciones rituales públicas y la construcción de una identidad étnico racial”. Así es enriquecedora una mirada comparativa entre sociedades emergentes de raíces similares y de conflictos sociales y políticos también parecidos. En este trabajo se analiza cómo los miembros de las comparsas constantemente redefinen y dan forma a las distinciones conflictivas étnico raciales, de género, de clase y así como las generacionales.

En relación a la información de la historia del carnaval de la ciudad de La Paz tenemos un panorama sumamente interesante:

Un primer periodo del siglo XIX con un carnaval que llevaba en sí la división de las dos repúblicas, de indios y blancos, con la emergencia del mestizaje que va bordeando plazas y mercados de las ciudades en los rituales de iglesias o carnavales. Un segundo periodo del siglo XX –hasta la revolución del 1952 con un amplio predominio del carnaval estilo europeo en la organización y temas de las comparsas, héroes y heroínas de la fiesta. Bailes, carrozas, desfiles. Un tercer periodo de la segunda mitad del siglo XX a partir de 1952 en que la fiesta se populariza y prácticamente se derrumba el carnaval señorial. Periodo en el cual, la fiesta, sometida a los dictados de la historia política está a punto de desfallecer. Podríamos contar a partir de la década de 1980 hasta nuestros días con un nuevo período –tal vez de transición- en el que se configuran nuevas formas de celebración y se consagran nuevas y antiguas figuras.

El carnaval paceño del siglo XX

Es un hecho que el Carnaval del siglo XX podría calificarse de fiesta europeizada y en cierta forma señorial, pues sus figuras giran en torno a formas de festejo internacionales, bailes con orquestas, disfraces en clubs de teatros, salones, grupos de elite y diversión con carrozas muy bien adornadas, camiones que llevaban pequeñas bandas, invitaciones a las casas de gente adinerada (de una nueva elite de origen aymara) a tres o cuatro comparsas que eran agasajadas en un gran salón con sillas de tipo francés y una gran mesa con picantes cerdo al horno. Según antiguos carnavaleros, miembros del Circulo de la Unión el carnaval era muy sano en relación a nuestros días, aun en estas casas, invitaban más refrescos y en periodos de menor opulencia incluso masitas. Los jóvenes tampoco pertenecían todos a una elite cerrada, como ocurre en Bolivia, las clases sociales están mezcladas en razón de amistades, asistencia al colegio, predominaban los dominós y los pierrots y arlequines, pero no solo habían encajes y damas elegantes, la población de encontraba en las calles era de diverso origen y cultura. Gran parte de las comparsas efectivamente tomaban nombres extranjeros pero también en son de risa, Los Witipias, eran unos caribeños, con pañuelos, otra comparsa vestida de pasta de dientes Kolynos con una subvención de los representan-

tes que incluso alcanzó para contratar la banda, otra hacia una crítica velada a migrantes judíos que en lugar de dedicarse a la agricultura pusieron otros negocios. Un canto decía imitando el modo de hablar

Yo no se sembrar papas, salchichas siembro yo

Para cosechar plata que es mucho más mejor

Es evidente sin embargo que la organización del Carnaval provenía de las altas esferas de la alcaldía y las organizaciones cívicas, se respetaba un modelo y determinadas normas.

La población urbana popular participaba en gran medida aún en las comparsas (nombres), mientras que la población indígena tenía un día especial para su aparición en espacios diferentes que las calles céntricas que frecuentaban las entradas del carnaval.

El juego de agua, mantiene una vigencia a lo largo del siglo entre prohibiciones y la poca atención del público a ellas.

La información sobre los carnavales de la primera mitad de siglo XX, pese a faltar muchos detalles, ofrece un panorama muy rico al revisar el número y los nombres de las comparsas participantes:

Desde comparsas de 10 a 20 componentes en la primera década a partir de 1905, con nombres de grupos musicales como Estudiantina Verdi y Estudiantina Española, de amigos, en torno a nombres carnalescos: Bohemios, Clavel Encarnado, Pierrots, Pierrots Atractivos, Sordomudos, Duelistas revoltosos, Lechugitas, Filibusteros, Terroristas, Sobrevivientes del Titanic en 1913. Pero también con denominativos relacionados con películas o personajes famosos en el tiempo y nominativos de países: Holandeses, Troyanos, Rusos, Babilonios. En este universo de nominaciones internacionales, aparecen solo los Nevados del Illimani y Los Nadies como representativos de lo local y hacia 1920, este número se incrementa con los Loritos de la montaña, Cututos, Karhuanis, Mis Ñatos, Los Huachos, Los Llokallas, Hijos de Larico, Hijos del Illimani, Las Kataris, Los Chiriguanos, Los Yayas, Los compadritos Saca Pica. Pero la contraparte occidental continúa dominante mostrando la influencia de cada período. En 1920, Los Tangos y Tongos; en 1921, los Nobles de Arrabal y también una influencia extranjera más específica como The Black cat club. Encontramos en los años de 1929 a 1931, los carnavales más concurridos por comparsas, que tienen de 50 a 100 personas y continúan con las nominaciones extranjeras, aparte de los Niños Bien: con los Beduinos, Black Pirates, Cubanos, Falkiries, Gentleman, Hijos del sheik Jockey club, juventud Oxford, Mision indooriental, Reyes del jazz, Ukranianos, Troupe de negros, mientras los nombres de comparsas bolivianas alcanzan a menos grupos: los Huaynuchos, Kjnuskiu, Callahuayas, Chorchumas, Chapapolleras, Sumac huiracochas, Huaccachaspiskurisacclapuni, Jaira llocokallas, Kapa polleras, Ulupica madrugadores, Pa que te metes, y más cercanos al mundo musical, Gauchos inmortales, y el irónico No me hables de la guerra (período de la Guerra del Chaco). La contraparte, continúa en mayoría, con nombres aventureros como Los Camaradas, Ases de la pradera, Celosos, Centauros, Corsarios rojos, Cosacos del Volga, Tribus rojas, Misterios del 13, Peores nada, Pepinos, Piratas, Príncipes albos, Superdandys.

Figuran también en los registros comparsas femeninas de 1929 a 1931 con Las divas de dulce mirada, Excéntricas del siglo XX, Las hijas del sol, Las 13 porte bonheur, Hijas del amor, Mariposas del paraíso, Se va la lancha de la sociedad.

En los años siguientes a la guerra del Chaco (1932-1936), los carnavales no se llevan a cabo y años más tarde, podemos ver un renacimiento de la fiesta, entre 1939 y 1948, con la participación de 50 y 80 comparsas, en las que resaltan los grupos musicales como el centro musical Kolla andinos, junto con los Gitanos, Granaderos, Andaluces, Gauchescos presumidos, Happy Youth. Podemos observar un incremento importante de comparsas con apelativos en idiomas nativos: Tuti Huanuchos, Auqui churatan waras, Wiñay, Wayños

yapos llocallas, Careros huaynas, Auqui auquis, Callejero huaynas, Ckuno killo huaynuchos, Huanuchos de curahuara, etc. El carnaval de 1948 todavía registra más de 80 comparsas con características semejantes, y de allí, hasta 1952 la información refleja una caída del interés en la fiesta relacionada con el estado de descomposición social. Del 52 en adelante cambiará completamente el modelo del carnaval de la primera parte del siglo XX.

Si bien las simples listas nos pueden dar una información aproximada, en realidad como toda búsqueda documental, se requiere cruzar varios tipos de información y varias fuentes. Este aparente dominio y exclusividad de las elites en el carnaval, por lo menos en la parte que estamos analizando del desfile de comparsas, central en la fiesta por su carácter público y oficial, resulta superficial, pues la información detallada no siempre ordenada ni completa de la prensa, señala una buena participación de grupos de artesanos y grupos populares en estos primeros cincuenta años de carnaval pero usando denominativos que pueden producir desconcierto. La crónica periodística, en algunos casos con lujo de detalles, explica quienes eran los Raros de 1909, jóvenes de familias distinguidas de la sociedad paceña con uniforme caprichoso y elegante, o la comparsa aldeanos de la bella Italia también de la elite de 1910. Por otro lado están los Nevados del Illimani y los grupos de artesanos y obreros como los Sobrevivientes del Titanic en 1913 y los Inseparables y temperantes de Venecia, la comparsa de jóvenes artesanos con su propia estudiantina o colegiales como Mano Negra, de la misma manera las valiosísimas fuentes gráficas como las fotos de la época nos descubren a los verdaderos carnavaleros.

Se puede advertir, en una mirada de larga duración, cuan relacionada está la fiesta con la historia de cada sociedad al ser un escenario de representaciones de las diversas caras escondidas de una sociedad fragmentada y jerarquizada como la boliviana, por esta razón, el estudio del Carnaval significa una aproximación de indudable riqueza pues permite el análisis de la expresión de profundas contradicciones, anhelos y confrontaciones que afloran en el ámbito de la permisividad que caracteriza a esta fiesta. De la búsqueda y reconocimiento de identidades y la organización de grupos, asociaciones y redes sociales que a través de la fiesta fortalecen un orden determinado o buscan su derrocamiento por enrevesadas estrategias.

En medio del resurgimiento del carnaval en las diferentes regiones de Bolivia, el de La Paz, mantiene su definición de celebración lúdica y hedonística. Pero su antigua alianza con las elites urbanas que se disfrazaban elegantemente y ensayaban pasos de foxtrot en los bailes nocturnos, después de desfilan en las calles más céntricas en elegantes carrozas, ha cedido al empuje popular y a la migración rural de los grupos “folklóricos”, que han tomado en la lucha por el poder, el espacio simbólico de la ciudad.

A partir de 1952, en que las elites propietarias sufrieron un severo golpe, el carnaval público nunca más fue igual. El gobierno del MNR organizó fiestas populares y en cierto modo decayó el carnaval tradicional a lo largo de las dos décadas de gobiernos nacionalistas y posteriormente dictatoriales, surgiendo nuevas formas de diversión.

En los años 80, en pleno periodo neo-liberal, políticas municipales promovieron el retorno del Pepino, uno de los personajes centrales del carnaval tradicional y más tarde otra medida de la Alcaldía de La Paz, propició una entrada carnavalera paralela, llamada J'ISKA ANATA (o carnaval indígena), intentando dar mayor realce y un día especial a los grupos campesinos que llegaban de las provincias. A la larga, en estas últimas décadas, el J'iska Anata ha ganado mayor protagonismo que el carnaval tradicional que conserva el día domingo para la entrada principal, mientras que el J'iska Anata se realiza el lunes. Pero a esta última celebración, además de los grupos indígenas con sus trajes e instrumentos autóctonos, han empezado a unirse todo tipo de comparsas y agrupaciones de distintos géneros de danzas y músicas: diablos, morenos, caporales, aproximándose a las grandes festividades del Carnaval de Oruro y del Gran Poder de La Paz.

El carnaval paceño del siglo XXI

Con mayor legitimidad que el gobierno municipal rigen las Asociaciones de Conjuntos Folklóricos que agrupan a todas las comparsas que bailan en las diferentes fiestas. En el caso de La Paz, tanto las comparsas que bailan en el Carnaval como en el Gran Poder, tienen sus propias Asociaciones, pero muchas comparsas participan en ambas fiestas. Con precisión de relojería, el siguiente domingo de la despedida del Carnaval, empiezan los ensayos y primeras reuniones bailables del Gran Poder. Fenómeno que al igual que el Carnaval de Oruro mueve varios millones de dólares y alcanza a gran parte de la población de La Paz.

La Asociación de Comparsas del Carnaval Paceño inscribió en la fiesta de 2008, más de 30 comparsas que llevan nombres como Los Poderosos Celosos, Los Farsantes, Uta Pokas, Super Papis Bronco Amigo, Urus Capataces en Tentación, Renacer, Colquepata, Choleritos, Volantes de Oro, Maquineros de la Eloy Salmón, etc. Al igual que los bailarines que participan en el Gran Poder, los carnavaleros pertenecen a los sectores del gran comercio informal, del transporte pesado, los bordadores, gremiales, en gran medida la nueva burguesía aymara de alto poder adquisitivo. De hecho, desde el inicio de los ensayos de Carnaval, se suceden casi día a día las fiestas de cada comparsa, de cambio de pasantes, de elección de directivos y de una serie de rituales dirigidos al incremento del prestigio y el poder social.

Curiosamente, las autoridades y la prensa, y en consecuencia, el público, tienen la imagen de un carnaval tradicional paceño disminuido, específicamente en cuanto a la entrada principal del domingo versus el nuevo carnaval indígena J'iskanata. Lo que ocurre en realidad, es que se ha producido una transformación en los modelos estéticos y culturales en relación al antiguo sector social dominante. El carnaval criollo y mestizo ha cambiado sus antiguas formas de celebración aproximándose más a lo indígena y a lo popular, manteniendo es cierto, una empobrecida imagen de lo criollo —ciudadino y occidental— que se ha reubicado en fiestas o bailes privados o las generaciones jóvenes que se incorporan a las fiestas populares, pero ya no las dirigen.

Pese a la falta notable de interés de la Alcaldía en promover esta otrora famosa entrada, del domingo, y ocupada en organizar otras actividades del Carnaval, especialmente la del J'iskanata, el desfile de niños, etc, los nuevos grupos ascendentes de la burguesía chola, celebran el Carnaval con todas las formalidades que han sido adoptadas por ellos. Todas las figuras, disfraces y vestimenta de las comparsas giran en torno a los tres grandes personajes que actualmente forman parte de lo constitutivo del Carnaval Criollo Mestizo del siglo XXI —el pepino, el ch'uta y la chola—. Usaremos el término de Carnaval criollo-mestizo para diferenciarlo justamente del carnaval indígena que ha sido fundado con una intención política de auspiciar un mayor espacio a esta parte de la población, aunque en realidad, los participantes del carnaval criollo-mestizo son migrantes e hijos de migrantes indígenas de segunda o tercera generación que han llegado de las provincias paceñas y se han establecido con éxito en la ciudad adoptando una cultura mestiza y acercándose con fuerza a distintos factores del mundo globalizado. En primer lugar, sus actividades comerciales están directamente relacionadas con la importación de productos, vehículos y equipos electrodomésticos, de informática y muy especialmente de las telas importadas, parte de un gran comercio transoceánico y adornos utilizados para la confección de los trajes, así como a grupos de gremiales de venta de carne y otros productos.

Por cierto, los elementos centrales del despliegue de gastos realizados con motivo del Carnaval, son los trajes uniformados para los diferentes ensayos, con un alto contenido estético y simbólico, uso de valiosas joyas, gasto suntuario en consumo de bebidas, contratación de varias bandas y conjuntos electrónicos que señalan una inversión económica en determinados valores sociales y culturales y dan forma a una identidad criolla mestiza específica.

Los tres personajes que dominan el carnaval paceño —Pepino, Ch'uta y Chola— representan una parte del imaginario amplio y cambiante que tienen los paceños, creadores y

recreadores de numerosas e importantes danzas, músicas y máscaras: los Pepinos, descendientes criollos de los pierrots europeos, tienen un total contenido local, de personaje alegre, dicharachero, pero también triste y desdichado, mientras que el Ch'uta —de identidad discutida— reconocido tanto como poblador nativo o como el pongo que tenían los señores en tiempos anteriores a la reforma agraria, ya no es el servidor humilde que habría dado origen al ch'uta bailarín, pues se asemeja en ciertos rasgos al pepino, por su picardía. Tan notoria es esta calidad que se le aplica el adjetivo de “ch'uta cholero”, es decir, va acompañado de dos cholas a las que hace girar en su paseo triunfal. Y la Chola, mujer mestiza que ha adoptado desde el siglo XVIII, la pollera como símbolo emblemático de pertenencia a una identidad diferente. Los tres grandes personajes participan no solo en la entrada sino en el entierro del Carnaval, pero además de su faceta de participación pública en la programación oficial, tienen un ciclo y una intensa vida al interior de sus organizaciones, haciéndose dueños de las calles y grandes salones de fiestas de más de un barrio, bailan, desfilan, se lucen, cantan sus huayños carnavaleros con enorme sentimiento, pues las letras, los recuerdos y las melodías se entremezclan.

Las dictaduras y la crisis la suspensión del carnaval paceño por varios años en la década de los 70 y una baja del interés por el carnaval, a partir de la década de los 80, detectamos cambios que serán transcendentales hacia el siglo XXI en este tercer período que mencionamos de celebración del carnaval paceño

Cuando en 1980, el gobierno de Lidia Gueiler restituye los feriados del carnaval y observa el paso al lado de su gabinete de miles de ciudadanos que salen a las calles a manifestarse en trajes de pepinos, junto a ellos estudiantinas y Ch'utas. En este momento en que también se cuenta con el apoyo a los pepinos del Alcalde Raúl Salmón de la Barra. Desfilan danzantes nativos, representantes folklóricos de la provincias

Son los chutas los actores de un singular proceso que no tiene más de diez años en relación a su ingreso y consagración como figura central del carnaval urbano. Los chutas llegaron a la ciudad por migraciones sucesivas de provincias del departamento de La Paz, y se instalaron en algunas zonas de la ciudad manteniendo viva su existencia en las fiestas del carnaval en barrios y zonas no centrales de la ciudad. Empiezan a aparecer tímidamente a partir de 1938 en las listas de comparsas que desfilaban por las calles centrales de la ciudad. Y a partir de 1980, su aparición en los carnavales paceños es totalmente reconocida. Recién una década más tarde (1992). En el Anata 92 el alcalde Mantilla se viste de Chuta reconociendo su identidad mestiza.

Sin embargo, lo que no se ha percibido en la medida en que la acción ritual que ocurre durante la fiesta que tiene la habilidad de afirmar significados y desempeñar la eficacia ritual (Mendoza, 2001: 64).

Se ha producido en estas dos últimas décadas del siglo XX y los primeros años del XXI una redefinición de las categorías del carnaval paceño al convertir al chuta, que era una figura marginal, de origen indígena, en la pareja de fiestas del pepino. Este hecho trascendental en nuestra óptica en la constancia de su establecimiento y consolidación como personaje de esta fiesta local está rubricado por la fundación de comparsas que ya no aglomeran a una u otra de estas figuras, sino a ambas.

La revisión de los documentos de creación de las comparsas aglutinadas en torno a la Asociación de conjuntos del Carnaval paceño nos confirman este hecho continuado. A partir de 1996 se crean numerosas comparsas:

1989 en diciembre la Comparsa Rebelión juventud chutas chucutas y pepinos verdaderos rebeldes rompecorazones

1996 comparsa chutas pepinos queipo del llano desde 1985 este grupo esta en la asociación de Alto Chijini, en los primeros baños bailan desde la parroquia de Santa Mónica hacia Chamoco Chico, en el 2000 con chutas de Caquiaviri, en 2001 se inscriben en la asociación de chutas de el tejar

1996 chutas y pepinos verdaderos intocables, participa muchos años con sus colores naranja y blanco

2000 fraternidad comparsa de chutas y pepinos los alegrísimos los celosos y sus lindas celositas del carnaval paceño en entrada zona de El tejar

2000 chutas recordados de antaño

2002 juventud chutas alegres wistu vida y sus lindas cholitas queipo del llano

2004 la directiva de la morenada juventud de San Pedro los catedráticos del gran poder deciden fundar la comparsa de chutas y pepinos La catemania de los catedráticos se inscriben en la asociación de comparsas de carnaval paceño en 2006

A partir de las profundas transformaciones que se sucedían en la sociedad boliviana con la aplicación de las políticas neoliberales, la migración y otras, el carnaval también es cambiado no solo en el rostro sino en la composición social de los grupos. Los carnavales populares, enlazaron la suerte del pepino, el héroe pobre del carnaval señorial, con la del Chuta migrante. Ambos son vistos ahora del brazo y por la calle, formando parte de las mismas comparsas. Es decir, sus identidades han sido conjuncionadas y han logrado la identificación de miles de ciudadanos paceños, de origen de provincias.

En las casi 30 comparsas organizadas que existen en la ciudad de La Paz inscritas en la Asociación de Conjuntos del Carnaval paceño, contamos con más miles de chutas y pepinos asociados. Sin contar los ciudadanos que se disfrazan de pepinos de manera individual o grupal sin pertenecer necesariamente comparsa alguna.

Según el trabajo de campo realizado por los investigadores del equipo, el chuta no es solo personaje principal en la ciudad sino en las provincias de la Paz. Según la información de los directivos de la Asociación, el chuta es una figura en expansión que sale de Bolivia, llegando a otros países con los migrantes.

El tercer punto en nuestra investigación es que el pepino y el chuta no se encuentran solos en su nuevo designado lugar de héroes del carnaval paceño, los acompaña una mujer, la elegante chola. La incorporación de la mujer como protagonista y organizadora de las fiestas paceñas es un tema que ha llamado tanto la atención que uno de los proyectos de nuestro instituto ha dedicado su trabajo a ello, por lo que no es una novedad en el caso del Carnaval, pero si lo es en el de conformar un personaje indispensable en el triunvirato carnavalero paceño –pepino-chuta-chola. La chola como elemento de femineidad, belleza y poder. El chuta como personaje dueño de su vida.

Entendemos estas transformaciones como redefiniciones de los actores sociales de las identidades en el ámbito de las actuaciones rituales públicas, que tienen fuerza y actúan en medio de las relaciones de sectores de la sociedad que están permanentemente enfrentados en luchas simbólicas por el poder. En este ámbito estas redefiniciones sirven para reforzar las identidades, actualizándolas y vencer las antiguas y nuevas formas de subordinación.

La actuación de los danzantes refleja los cambios sociales, pero también llega a transformar a la sociedad de manera activa. Si bien en los programas de la Alcaldía no aparece el Carnaval paceño, que si existe y tiene identidad a partir de estos tres personajes mencionados, los bailarines y sus comparsas copan las calles de varias zonas de la ciudad en diversas actividades carnavaleras. Con las típicas políticas culturales que tienen los gobiernos municipales, ha opacado en este periodo este magnífico desfile de Chutas, pepinos y cholas

que tiene que desfilar apretadamente entre grupos de Disney y hombres embarazados el día más importante del Carnaval el domingo de entrada, sin guardia alguna que coopere en su protección, como ocurre con otros carnavales, Sin embargo continua participando en el desentierro, en el entierro y todos los días que la alegría así se los demande.

Este nuevo rostro del carnaval paceño, independiente y coexistiendo con el Jiskanata es la nueva marca de la tradición y la modernidad en esta ciudad y sus alrededores.

Bibliografía

GONZÁLES PÉREZ, Marcos. 2005. *Carnestolendas y Carnavales en Santa Fe y Bogotá*

MENDOZA, Zoila. 2001. *Al son de la danza: Identidad y comparsas en el Cuzco*. PUC: Lima

PERIODICOS años 1907 a 2008. La Razón, Presencia, Hoy

Anexo. Comparsas de pepinos y chutas 2008

1. Alegrísimos chutas y pepinos kh'amandadores de A.M.A.B.A y sus lindas chaskañawis
2. Aljeris
3. Chutas choleros y holandeses
4. Chutas fiesta ch'okopitas y sus lindas mamacitas
5. Chutas fiesta cohettillos y sus cholitas de la plana mayor
6. Chutas pepinos queipo del llano
7. Chutas recordados de antaño
8. Chutas verdaderos rebeldes traviosos rompecorazones
9. Chutas y pepinos la catemania de los cate-dráticos
10. Chutas y pepinos legítimos chaska caballos y sus lindas rositas uta pokas
11. Chutas y pepinos nueva generacion viajeros La Paz Charaña
12. Chutas y pepinos papichulos y sus rompecorazones
13. Chutas y pepinos verdaderos intocables
14. Colquepata de copacabana
15. Comparsa calambeques
16. Comparsa marqueses
17. Coquetos
18. Fanáticos
19. Fiesta cuetillos
20. Juventud ch'utas alegres wistu vida y sus lindas cholitas queipo del llano
21. Los alegrísimos, los celosos y sus lindas celositas del carnaval paceño
22. Los entenados del pepino y sus peponas
23. Los farsantes
24. Maquineros de la Eloy Salmón
25. Poderosos celosos
26. Rebelion juventud chutas, chucutas y pepinos verdaderos rebeldes
27. Renacer y sus palomitas blancas
28. Romperagas
29. Super papis bronco amigo
30. Urus capataces en tentacion
31. Volantes de oro

El hip hop un poder que domina a la juventud

Coarite Quispe Miriam Roxana - Yujra Ramos Janett Rocío¹

El lenguaje lo utilizamos todos los seres humanos para transmitir nuestros pensamientos, y ayudados por la música expresamos nuestros sentimientos para con otros.

A veces no nos atrevemos a decir las cosas de frente y buscamos otros medios para expresar lo que pensamos, sin duda hoy el género musical que impacta en los jóvenes es el Hip Hop, que para muchos no es agradable, ya que cuando sus interpretes exaltan la violencia en sus letras dan un mensaje negativo a los niños y adolescentes que lo oyen, pero también existen mensajes positivos cuyas letras se refieren más a la protesta y realidad social.

En la ciudad de El Alto existen grupos de Hip Hop que mediante sus propias pautas de comportamiento y su lenguaje transmiten en sus canciones realidades y problemas de nuestro país, queriendo concienciar a la juventud alteña, creando una identidad nacional.

Lenguaje y música

Teniendo en cuenta que la definición más clara que se tiene sobre lenguaje es:

“...el empleo de la palabra para expresar las ideas...”².

Expresar lo que sentimos, lo que pensamos, una forma de desahogo o informar algo.

Hay muchas formas de dominar a las masas en el mundo; el lenguaje es una de ellas, ya que es un instrumento importante porque contiene una ideología, el lenguaje.

Ahora bien la fusión de este lenguaje y la música es un medio más de acercarse a las personas. A sabiendas que hoy en la actualidad existen géneros musicales los cuales tienen contenidos particulares en las letras. Tenemos el claro ejemplo del género musical que más preferencia se tiene “El Reggeaton”, el más difundido en las diferentes sintonías y estaciones de radio. Pero cabe resaltar que el contenido de la letra de este género musical, como lo es el Reggeaton, es muy fuerte en especial para niños y adolescentes, induciéndoles a actos obscenos o más al contrario violencia. El Rock, también tiene un contenido fuerte, se expresa más un acercamiento y conversación con el diablo. Es más satánica, pero no podemos generalizar a todos los grupos de Rock existentes, como lo dijimos anteriormente, cada uno tiene particularidades que sobresalen frente a los demás.

El lenguaje expresado en la música cumple una labor en forma silenciosa o más bien de manera que pasa desapercibida, es un instrumento de dominación que mueve masas juveniles, usado en muchas formas para mantener distraída a la sociedad.

La música como protesta o reclamo patente esta prisionera en un oscuro calabozo, olvidado, porque los adolescentes se ven interesados más por escuchar músicas cuya letra se ve más enfocado en la diversión, bebidas, sexo, etc. Dejando de lado aquellas cuya letra refleja la realidad de su sociedad. Cada vez son menos los espacios donde se puede escuchar música que tenga que ver con la gente o con historias de pueblos y ciudades, es decir, que la música tradicional, donde el contenido de las letras reflejen lo que vivimos, la pobreza, el hambre, se oyen cada vez menos o mejor dicho aún, ya no se oyen en ningún sentido.

Podemos rescatar a un grupo de Rock, que de alguna manera si expresa la identidad, que se esta buscando, Alcohólica en especial el tema Raza de Bronce, el cual consideramos

¹ Estudiantes de historia UMSA-INSSB

² Diccionario enciclopédico Cervantes

que tiene un contenido que concientiza y de alguna manera te lleva a reflexionar sobre lo que actualmente vivimos. Sin embargo son pocos los jóvenes los que se ven interesados en la búsqueda de nuestra identidad nacional.

El lenguaje hablado: una forma de expresión

Si ya tenemos claro que el lenguaje es una forma de expresar nuestras ideas, también juega un papel importante, en especial el lenguaje hablado, ya que por medio de ella podemos acercarnos a las personas y en especial a los jóvenes, quienes más inclinación tienen hacia ella.

En la ciudad de El Alto, una ciudad de clase media baja y baja, con escasos recursos económicos y en su gran mayoría discriminados, ya que son provenientes de las áreas rurales, fueron principales actores en acontecimientos y hechos que marcaron historia, como sucedió el pasado 2003 donde la mayoría de la población participó, resaltando la participación de jóvenes y mujeres, y se presencio más de un centenar de personas muertas. Este acontecimiento fue denominado la guerra del gas, ya que la población de bajos recursos económicos luchaba por lo que era propio de nuestro país.

Inspirados en acontecimientos como estos, sumando a esta la discriminación, el racismo, la pobreza y la violencia existente, muchos jóvenes de esta joven ciudad, El Alto, expresan lo que sienten y lo que piensan por medio de la música.

El lenguaje que poseen estos grupos musicales, en particular porque sus integrantes son de familias pobres y la mayoría de ellos solo cursaron estudios hasta primaria, al respecto Austin dice

*“cada grupo social posee su propio lenguaje distintivo desde los sectores socio-económicos más bajos hasta los más altos en la escala social...”*³

La situación particular de cada uno de ellos los llevó a tomar conciencia de la realidad en la que viven, la discriminación que sufren por su situación económica y condición social, además que miles de personas vivan en iguales condiciones sin que los gobiernos de turno den solución a sus demandas.

Esto los llevó a utilizar el lenguaje acompañado de la música como protesta para expresar pensamientos y transmitir sentimientos, queriendo llegar así a la conciencia de los jóvenes con su lenguaje, ya que este, como lo dice Villarroel

*“... tiene mucha importancia...en él se expresan de la manera más pura el espíritu y el alma de un grupo humano...”*⁴

Así de esta manera por medio de la música reflejan la oscura realidad de nuestro país.

El Hip Hop alteño, compuesto por jóvenes y para jóvenes, es un estilo musical original, en el sentido de que el contenido de las canciones reflejan nuestra realidad, la historia, nuestra identidad y de nuestras vivencias.

Este nuevo estilo de música ha causado controversias y más discriminación por parte de otros jóvenes, que quizá o de alguna manera no tienen recursos.

Las canciones de estos grupos son de protesta y reclamo, la forma que la cantan depende de su modo de hablar ya que

*“...una lengua puede tener dialectos, formas que son locales y presentan variaciones de los modelos sonoros de uso de las palabras...”*⁵

3 AUSTIN, M. Tomas, 2003

4 VILLARROEL, Ramiro 1985

5 HOBEL, Adamson 1973

Los contenidos que se tocan en estas canciones son referidos a la historia y realidad nacional, valga la redundancia, tendiendo siempre una carga analítica, crítica y reflexiva sobre dichos contenidos.

Muchas veces se ve lo superficial de estos grupos de Hip Hop; solo se ve la manera de vestir, hablar y actuar en nuestra sociedad dando prejuicios y juicios de valor, catalogándolos de jóvenes rebeldes, borrachos e incluso hasta ladrones y que pertenecen a un grupo vandálico o pandillas. Esto porque los igualan o confunden con los jóvenes a los que les gusta el Reggeaton, ya que la vestimenta es similar. Lo cierto es que estos grupos de Hip Hop son los que más y mejor perciben nuestra realidad y nos la muestran a través de su lenguaje

“...las ideas que puede expresar una lengua depende de cierta medida los intereses y las preocupaciones de la sociedad que los crea...”⁶

Tomando en cuenta la manera como se gobierna en nuestro país y viendo con tristeza como las autoridades gubernamentales no hacen caso a los reclamos de su pueblo, viendo el problema más grande que es el racismo y la discriminación, estos grupos tratan de que la juventud se de cuenta de estos problemas a través de sus expresiones.

El lenguaje es importante para estos grupos, ya que es la forma mediante el cual, pensamientos se refieren a una determinada realidad que el individuo vive en su sociedad:

“la correlación entre lengua, pensamiento y realidad es la siguiente: el pensamiento refleja la realidad, la lengua es la forma de expresión del pensamiento...”⁷

Los mensajes de estas canciones se dirigen a un solo objetivo; hacer que las personas al escuchar la letra de estas, reaccionen y miren con claridad la realidad en la que viven, sean analíticos y críticos, que no se dejen engañar fácilmente y concientes de sus derechos y deberes como ciudadanos.

“existen muchos modos de transmitir mensajes de los que la lengua es solo el más importante para los seres humanos...”⁸

Porque de esta manera se puede percibir de forma directa sentimientos, cosa que no pasa con los papeles escritos, es por eso que para Austin:

“la palabra hablada ejerce un poder irresistible sobre la imaginación del que escucha y las palabras han adquirido el status de pequeñas deidades en el sentido de que son adoradas y sacralizadas inconcientemente...”⁹

Esto se observa en los jóvenes quienes escuchan las canciones.

Desviación social positiva

Sin duda, si uno se pone a escuchar de manera detenida las letras de estas canciones puede darse cuenta y captar mejor los mensajes que esta contiene, es así que estos mensajes pueden generar cambios sociales positivos en una persona y hacer que quiera más a su país y a su gente.

En una entrevista realizada en el periódico el Extra a las madres de estos jóvenes, ellas decían sentirse orgullosas de sus hijos, porque no niegan su identidad, son aymaros o vienen

6 HOBEN Adamson 1973

7 VILLARROEL, Ramiro 1985

8 Ibid. 1973

9 AUSTIN, M. Tomas, 2003

del campo a ellos no les avergüenza, algo que resaltamos de una de las madres fue que dijo que mi hijo se preocupa por nuestro país y que hará esfuerzos para que la población en general tenga conciencia del rol que cada uno juega y lo importante que son para el desarrollo de nuestro país.

Sin duda lo que nosotras consideramos importante es que estos jóvenes no se echan a perder como sucede con una gran mayoría de jóvenes que viven en la ciudad de El Alto, la desviación negativa se debe a la falta de recursos económico, el alto nivel de pobreza que existe en esta ciudad causando depresión y represión en estos jóvenes, es por eso que ponemos como ejemplo a estos jóvenes quienes se dedican a componer canciones para el bienestar y concientizar a los jóvenes y que sin duda esta dando resultados, son más los jóvenes quienes se suman a estas agrupaciones, no por conseguir fama, sino por expresar lo que sienten, quizá de alguna manera desahogarse frente a las demás personas el sufrimiento y el dolor que ellos tienen dentro suyo, por los problemas que vive nuestro país.

El Huayna Tambo una estación de radio donde se difunde estas canciones, ya que es una estación hecha por jóvenes, de jóvenes y para jóvenes, colabora realizando convocatorias para la realización de cursos en diferentes ramas, ya sean técnicas y artísticas. Sin duda esta estación ayuda que este estilo musical se difunda y que más jóvenes se integren a esos grupos, de modo que se formen jóvenes críticos y reflexivos de nuestra realidad social.

Analisis de las canciones

Grupo musical: L.P. La Paz

*Sangre regada por gente muy patriota
porque buscaban la santa libertad
que ofendieron su existencia por vivir la indepen-
dencia
días de violencia que hicieron diferencia
recordando 6 de agosto batalla de Junín
que suene el clarín, lograron aquel fin
nación que contra el reino primera se levanto
con acciones revolucionarias se levanto
vivo da el grito de aquel manuscrito
dejaron los héroes la huella que grito
caudillo Murillo no olvidamos tu brillo
Bolívar la ciencia, Sucre la experiencia
Batalla de Ayacucho de gran trascendencia*

*dejaron sellada la indecencia
causaron en un segundo en el nuevo mundo
el cobro oprimido, el grito libro de los opresores, espa-
ñoles, colonizadores
La Asamblea proclamo la independencia de mi nación
Bolivia fue la nueva creación
ahora nuevamente la Asamblea Constituyente
forjando en el camino sociedad sobresaliente
que es lo que haces por tu patria
algunos piensan y escapan de la mafia
otros se conforman con la vagancia
pero yo sigo en la misión de cambiar esta nación
esperanza quiero dar a mi Bolivia
que los cambios se aproximan día a día.*

Como se puede leer, en esta letra de música hip hop se puede resaltar la importancia que tiene para los artistas el transmitir conocimientos acerca de nuestra historia nacional, la labor de estos jóvenes es entonces que la juventud no solo se interese por el ritmo de la música sino también por el contenido de ella que sin duda esta llena de valor para todo aquel que conoce y sabe nuestra historia, el sentido de patriotismo una vez más queda demostrado en estos jóvenes y en la música que interpretan.

Grupo musical: Rimadores Locos

Los mensajes los tomamos a medida que evolucionamos

reacciona forma mira tu patria como se destruye por tu ignorancia

es la fuerza de Tupac Katari en esta lucha intensa

seguir con esta ideología sin tropezar

unir Bolivia con soluciones sin causar problemas

responder con actos y acciones

al país que nos muestra debilidades

por nuestros gobernantes

son llantos son llantos con lagrimas hirientes

seguir por el camino de Pedro Domingo Murillo

tener el orgullo de tener su brillo

de ser un verdadero boliviano con convicciones y esfuerzo definido

vez lo vez es tu patria la que por problemas no se deja

sus campos verdes es la naturaleza

talvez del minero que por su hijo lucha

un lunes de agobio fin de semana con su familia

con un concepto claro de que es Bolivia

somos nosotros, tu, ellos paz para los demás

siguiendo el camino de Bolívar

encendamos la tea del caudillo con humildad, libertad, forma y unidad

que un pueblo unido que jamás será vencido

no ha olvidado como en el pasado era reprimido

seria lo que crees seria lo que espero

seria lo que quiero Bolivia y su esmero

es el arco iris que cruza por el suelo boliviano

anunciando la grandeza de este suelo americano

y por todos los confines de esta tierra heroica y grande

juntan los plieques sagrados por encima de los andes

los Quechuas y Aymaras en sus plieques se acogieron

los cambas del oriente su coraje le ofrecieron

vamos a unirnos sin luchar jamás

y así nadie quedara atrás

no creas en el sentido contrario

sostente, agarra tu principio

piensa en el momento que la libertad no se construyo de un solo momento

fueron años de lucha de batallas de encuentros constantes

de recuerdos dejados en piedra

mártires, idealistas caudillos, pensadores que vinieron por esta tierra

cultivaron historia, en enseñanza somos libres con un poco esperanza

vivimos por el niño que trabaja, por la persona humilde que lucha por esta patria

que me desgarras el alma si pudiera lo solucionarías

tengo un nudo en la garganta

como Bartolina Sisa este pueblo se construyo a son del indígena

¡carajo! ahora ni siquiera se la valora

en las calles la pobreza abunda

los cerdos comen de ella

la gente pide y no se le da ni "mierda"

por eso respeto a Luís Rico por decir todo lo que piensa

la historia clama en llantos su verdadera esencia

a veces el sentimiento es primordial

para que un pueblo muestre su ideal

su verdadera esencia surja y no se estanque en el subdesarrollo

vivamos por esto y por aquello por Bolivia nuestra patria

no seamos personas que solo aparentan

en Bolivia no se busca perfección

solo solución a los problemas que hoy nos desgarran el corazón.

Verdaderamente se puede notar el sentimiento que se pone en cada palabra y en cada rima, sin duda el amor a la patria y a la identidad cultural de cada pueblo es algo para sentirnos orgullosos más aún viendo que los jóvenes van tomando conciencia de su rol dentro de la sociedad y del papel importante que son para generar cambios que beneficien a todos los bolivianos.

Hasta hace poco a nadie le interesaba tener una identidad nacional quizás porque la sociedad era la que reprimía al individuo haciendo que este se avergüence de sus raíces y de su cultura pero debido a los acontecimientos de estos últimos años las cosas fueron cambiando ya las personas sienten orgullo por pertenecer e identificarse con alguna cultura y sus costumbres, lo más sobresaliente de todo es que los niños y jóvenes van tomando conciencia de la realidad en la que vivimos y de lo importante que es su participación en la construcción de un nuevo país.

Conclusiones

El utilizar el lenguaje como instrumento de expresión del pensamiento es de gran beneficio, cuando se habla con la verdad, porque es así que se puede llegar de manera más directa a la conciencia del que escucha y hacer que este valore su sociedad y luche por ella generando cambios que le ayuden en su desarrollo, dejando de lado intereses particulares y movidos por un solo objetivo que es el bien para todos.

La búsqueda de una identidad nacional, concientización en los jóvenes y niños quienes serán en un futuro los que lleven en alto el nombre de nuestro país. Generar conciencia histórica y quizá también conciencia de clase, para el bien de nuestro país, BOLIVIA.

Bibliografía

AUSTIN M., Tomas. 2003. **Fundamentos socioculturales de la educación**. Chile. CEDAC.

HOEBEL E., Adamson. 1973. **Antropología: estudio del hombre**. Barcelona.

VILLARROEL Claire, Ramiro. 1985. **Sociología General**. Cochabamba-Bolivia. Editorial Amigos del Libro. 2da. Ed.

La danza boliviana: nacionalismos, regionalismos e imaginaciones hacia el otro

Un estudio ciber-antropológico y transnacional

Eveline Rocha Torrez

Introducción

Cuando en la segunda mitad del siglo XX las danzas “de entrada” se transformaron en un fenómeno masivo se creó una fuerte conexión con el *Nation State Building* (creación de estado) post-revolucionario y con las cuestiones de identidad y etnicidad (véase Guss 2000, Abercrombie 1992). De esta manera danzas actualmente populares como la Morenada, la Diablada, el Tinku, el Taquirari y en especial la danza de los Caporales se han transformado en símbolos de “lo nuestro” aceptados por todos los estratos sociales y han llegado a formar parte de las narrativas acerca de una tradición y un pasado heroico indígena promovidas por el estado y los medios de comunicación. Con la diáspora boliviana el correspondiente discurso acerca de la danza como parte de “lo propio” y medio de delimitación hacia “los Otros” no sólo cobró importancia dentro en Bolivia sino también se trasladó a muchos otros países. El desarrollo de los nuevos medios de comunicación posibilitó que se haga presente en las redes sociales de la Web 2.0 donde este discurso transnacional se manifiesta una amplia gama de páginas web, blogs, perfiles de Facebook, Orkut y MySpace y en los comentarios sobre unos 5.000 videos relevantes en el YouTube. Apoyandome en Appadurai (1996) considero como campo de investigación el punto de intersección entre los Ethno- y Mediascapes transnacionales donde interfieren las imágenes y las imaginaciones acerca de la danza boliviana que están en constante movimiento con los bailarines e interesados igualmente móviles.

Investigando el rol que juegan las danzas bolivianas (de entrada) en la construcción de la identidad y etnicidad en la diáspora boliviana en los contextos online y offline este estudio quiere aclarar una pequeña fracción del fenómeno de la danza boliviana. Tratando la temática en los dos ámbitos trato de superar la dependencia entre los espacios online y offline. Sin embargo, para no traspasar el marco de este estudio tuve que restringir mis investigaciones de la siguiente manera: concentré mis investigaciones en los grupos fuera de Bolivia y omití los grupos asentados en Bolivia tanto como los comentarios en el YouTube acerca de presentaciones de danza en Bolivia, páginas web y perfiles de Redes Sociales Web de grupos bolivianos o eventos de danza en Bolivia. Por lo tanto este análisis no es un estudio de las mismas danzas sino del discurso que las acompaña, concretamente de los comentarios, mensajes y textos informativos encontrados en la Web 2.0 que fueron complementados por personalizadas encuestas online, entrevistas cara a cara y entrevistas por Skype. Enfoqué en la diáspora boliviana entrevistando sólo a personas que viven fuera de Bolivia; en la mayoría de los casos bolivianos de primera y segunda generación de inmigrantes y mitad bolivianos, pero también bailarines no bolivianos.

Procedimiento

Primeros pasos y orientación en las páginas de redes sociales online

Mi investigación de campo comenzó con el registro en las redes sociales online: Orkut, Flickr, MySpace y Facebook. Una vez hecho el registro exploré diariamente dichas redes en busca de perfiles, grupos, y comunidades existentes relacionadas con las danzas bolivianas. Como término de búsqueda sirvieron los nombres de las danzas más populares; Caporales/Saya, Morenada, Tinku, Diablada, Kullawada y Pujllay (en orden descendiente de popularidad). El término caporales se mostró por mucho como el más relevante, lo que me permitió localizar rápidamente grupos, bailarines, videos y fotos de caporales dentro de la red. Todos los perfiles, grupos y comunidades de Facebook, MySpace y Orkut encontrados a través de los términos de búsqueda pudieron ser contactados por mi persona a través de un sistema inmanente de “solicitud de amistad”.

Para evitar por una parte una posición de “espía” y para facilitar por otra el acceso a datos de mi persona y actividad en el campo, puse a disposición contenidos (fotos y videos) en todos los grupos y perfiles creados por mí misma. Como usuario o nombre de perfil utilicé siempre evelinerochatorrez, lo que también debería posibilitar mi fácil identificación, un punto de especial importancia para mí en virtud de mi posición activa en el campo (como directora de un grupo de danzas y operadora de uno de los sitios web más amplios acerca de la danza boliviana) y que pronto se manifestó también como muy relevante para el campo de investigación.

Las primeras semanas de uso sirvieron para la orientación y literalización con respecto a las diferentes funciones como *Friending*, *Walls*, *Blogs* internos de las redes sociales y con partes de Mini-aplicaciones (Facebook). Así mismo debí acostumbrarme a las abreviaturas de expresiones y palabras frecuentemente utilizadas (véase Boyd 2006 en URL 1) como por ejemplo: tb para también, xD para por Dios, bkn para bacán, q para que = para igual, 2 para dos, o sea por ejemplo salu2 etc e igualmente tuve que acostumbrarme al uso en parte excesivo de expresiones lingüísticas de sonido, y también de mayúsculas y minúsculas.

Análisis de comentarios en YouTube

El tema de la danza boliviana es tratado frecuentemente en YouTube. Mis consultas de búsqueda del 06.02.08 dieron como resultado las siguientes cantidades de videos (de acuerdo a los términos de búsqueda): “caporales”: 2,140, “morenada”: 1,180, “tinku”: 846, “tobas”: 2,650, “diablada”: 865, “saya bolivia”: 296, “baile bolivia”: 340, “danza bolivia”: 449. La búsqueda por danzas del oriente del 18.05.08 dio muy pocos resultados: “taquirari”: 114 videos, “chovena”: 4, “macheteros”: 161. Para un primer análisis busqué los videos con mayor número de comentarios y que al mismo tiempo muestran danzas bolivianas en el exterior. Sólo incluí videos de grupos de danza boliviana fuera del territorio boliviano, cosa que se distingue de las presentaciones de Caporales, Morenada y Diablada en Perú y Chile, donde estas danzas son declaradas muchas veces como propias. En este primer paso del análisis codifiqué los 577 comentarios escogidos tomando en cuenta la *Grounded Theory* y empecé a correlacionar gráficamente los primeros 129 conceptos por medio del programa *atlas.ti*. En el transcurso del estudio estos códigos permanentemente fueron complementados y refinados llegando a un total de 300 códigos al final del análisis. Del complicado campo de relaciones resultante escogí los nodos y relaciones aparentemente centrales para el planteamiento y los utilicé como base para la configuración de un catálogo de preguntas para las encuestas online planeadas. Los códigos encontrados fueron una y otra vez revisados, completados y densificados durante la fase de investigación de campo. Durante el proceso de investigación de los comentarios de YouTube actué como una “turker”

(“merodeadora” u observadora “invisible”). Resulta fácil hacer de *lurker* en el caso de los comentarios públicos y tiene la ventaja de poder seguir las discusiones y los puntos de vista contenidos en las mismas sin que la propia presencia interfiera en el discurso.

Presencia en las Redes Sociales y encuestas online individualizadas

Después de haber intentado establecer, ya durante la fase de desarrollo del catálogo de preguntas, un contacto más cercano con mis amigos de Facebook y MySpace a través del envío ocasional de comentarios, fotos y links, comencé a enviar a mis potenciales informantes una petición de entrevista. El cuestionario fue enviado únicamente a las personas que expresamente estuvieron de acuerdo en llenarlo. En esta parte quisiera destacar la importancia que tenía para mí el hecho de establecer un contacto personalizado con los informantes, que sirviera tanto para el intercambio de información específica acerca de las danzas y de las cuestiones que surgen en los respectivos grupos de danza como para posibilitar además una mejor contextualización de las declaraciones. Como se comprobó durante las entrevistas de Skype era más fácil que los informantes mencionaran o tematizaran problemas hablando, cosa que pasó con mucho menos frecuencia cuando las respuestas fueron llevadas al papel. Además fue para mí más fácil superar la problemática de la construcción de una identidad online.

En el transcurso de tres meses mi red personal se amplió de tal manera que llegé a tener 55 amigos en MySpace, 166 en Facebook, así como también 42 Grupos en Facebook. El cuestionario en sí comprendía alrededor de 30 preguntas abiertas sin excepción, que según la posibilidad fueron adaptadas a la situación de la persona interrogada, por lo cual se dieron diferentes preguntas para no-bolivianos, así como para bolivianos migrantes de primera y segunda generación. De las 75 personas contactadas en total contestaron 44, lo que equivale a una cuota de un 59%.

Entrevistas por MSN

Si bien el chatear conduce según mi punto de vista no a narraciones extensas, sino más bien a una comunicación en parte reducida al uso de emoticones y palabras animadas insertadas, sin embargo, a través de la interacción pueden generarse “pequeñas narraciones”, en las cuales los participantes del chat no están limitados sólo a las preguntas hechas sino que también ellos pueden preguntar en cualquier momento. Al chatear me pareció en parte relativamente fácil mantener el interés de la otra persona, ya que al mismo tiempo podía proporcionarles informaciones y contenidos al parecer también interesantes para ellos. Si bien esta manera de proceder no responde a las definiciones usuales de entrevistas cualitativas, narrativas y generadoras de relato (véase Mayring 1990: 46), me parece que se justifica en especial desde el punto de vista postmoderno, que exige una igualdad de derechos del sujeto investigado. Naturalmente el estilo más dialógico de la comunicación puede conducir más fácilmente a una influencia bilateral. Para mí fué especialmente interesante en dichas entrevistas observar la posibilidad de complementar el diálogo por decirlo así de manera hiper-medial, a través del envío de archivos de fotos, links y videos y proporcionarle a lo hablado un mayor contexto. Según las experiencias realizadas, el chatear es para mí una opción en principio razonable para llevar a cabo una encuesta y en todo caso una posibilidad muy buena para mantener contacto con las personas entrevistadas y poder repreguntar algo.

Entrevistas por teléfono/Skype

Las entrevistas a través de Skype fueron muy diferentes debido a las circunstancias técnicas como así también a la estructura de la conversación, aún teniendo el mismo pun-

to de partida; primer contacto vía email, ningún conocido personal. En algunas habían bastantes problemas técnicos debidos en parte a la mala calidad de la transmisión, pero también hubo entrevistas que casi no fueron afectadas por distorsiones acústicas y donde el flujo de la conversación casi no se podía frenar, tanto que la situación recordaba a una entrevista cara a cara.

Entrevistas cara a cara

En virtud de mi plan de investigación realicé solamente dos entrevistas clásicamente narrativas, la primera con una integrante de mi propio grupo de baile y la segunda con otra integrante de un segundo grupo de baile activo en Viena.

Puntos problemáticos en la ciber-etnografía

Problemática online-offline

Mi decisión de realizar la investigación tanto en el contexto online como offline no se basaba en el deseo de verificar conceptos y comentarios encontrados en línea, sino en la convicción de que, enfocando un 100% en el ciber-espacio, algunos aspectos de la temática manejada no serían explorables o sólo lo serían con mucha dificultad. Con excepción de las dos entrevistas cara a cara, mi investigación de campo offline se efectuó en el mencionado punto medio entre online y offline: la telefonía vía Skype. Los contenidos encontrados debían complementarse mutuamente y guiar al constante refinamiento y ampliación de las directrices e hipótesis de la investigación, por lo tanto eran de esperarse muchas coincidencias y superposiciones. Sin embargo me sorprendió la fuerte congruencia de una parte de los comentarios de YouTube y los puntos de vista manifestados en las entrevistas vía Skype. Como era de suponer hubo también aspectos tematizados (casi) sólo online o bien sólo offline, como por ejemplo la problemática de la segunda generación y los conflictos nacionales a causa de la exigencia de restitución de territorios perdidos hace ya más de cien años atrás.

Construcción de una identidad online propia

A pesar de la euforia inicial, debida en parte a mis actividades online realizadas hasta el presente y el poder vincularme rápidamente con bailarines presentes en las páginas de redes sociales he llegado a calificar como problemática la construcción de una identidad online propia. Como se reveló en el transcurso de los muchos contactos vía email, debido a mi apellido, mis buenos conocimientos de español y el hecho de ser directora de un grupo de danzas bolivianas fui identificada inmediatamente como boliviana emigrada o al menos boliviana de segunda generación. Aparentemente esta presunción de muchos informantes llevó a una fuerte disposición de apoyar mi proyecto, expresada reiteradamente a través de declaraciones recurrentes como: *“Es un gusto saber que existen compatriotas que hacen lo que tu haces en Europa.”* Cuán fuerte era esa presunción, se aclara mediante el siguiente acontecimiento: Una informante suiza pudo relajarse notablemente al terminar la entrevista luego de enterarse de que había sido entrevistada por una austríaca y no por una boliviana. No sólo en ese caso fue fácil presumir que si ella hubiera sabido de mi origen hubiera podido responder a las preguntas de manera diferente. Este ejemplo explica la importancia de la autorepresentación y del llamado “Impression Management” en los contextos ciberantropológicos, lo que pone en claro la problemática que se presenta y que puede ir a la par de ello.

Análisis

Acerca del análisis y de la presentación de los datos

Las afirmaciones analizadas frecuentemente implican que la danza sirve como una herramienta para la creación y presentación de identidades. Muchas veces el discurso apunta al oscilar entre el *self* (uno mismo) y el *other* (otro) descrito por Gingrich (2004: 6, 13), Baumann (2004: 19) y Hall (1994: 29 sig) en el que los fenómenos de identidad y alteridad se definen mutuamente. Aquí quiero poner énfasis en las delimitaciones hacia el otro y los nacionalismos, regionalismos y exotismos resultantes. Cuando se trataba de afirmaciones hechas por informantes personalmente conocidos les asigné nombres ficticios. Aparte de cortes y acentuaciones más señaladas puse las citaciones en su forma original, es decir con la puntuación y los errores de tipeo y ortografía que aparecieron en las respuestas recibidas, en los comentarios de YouTube y Facebook y en las páginas web analizadas.

Las danzas bolivianas y su rol en los *diasporic public spheres* (espacios públicos dispersos)

En la forma de videos vistos miles de veces en YouTube estas danzas han llegado a ser parte de los *mediascapes* (paisajes mediáticos) transnacionales, donde no sólo imágenes de “en casa” (i.e. videos de Entradas bolivianas), sino también las imaginaciones de “en casa” y sus reproducciones “en otro lugar” (i.e. videos de grupos de danzas bolivianas fuera de Bolivia) se convierten en partes de los *diasporic public spheres* (ámbitos públicos de diáspora, Appadurai 1996: 10) en donde estas danzas para muchos bolivianos representan una parte de su identidad propia. En estos *diasporic public spheres* no sólo se mueven las imágenes, sino también los danzarinés bolivianos, mitad bolivianos y no bolivianos que empiezan a bailar en diferentes partes del mundo y que muchas veces recién por haber aprendido las danzas viajan a Bolivia o que, siendo bolivianos, recién después de haber aprendido las danzas en el extranjero participan en el Carnaval o en otras entradas durante sus vacaciones en la patria. Desde mi punto de vista se podría hablar de una *ethnoscape* (paisaje étnico) “grupos de danzas bolivianas en el extranjero” que en conexión con los mediascapes correspondientes presenta el campo de investigación de este estudio.

Las danzas de Bolivia, Perú y Chile vistas como objeto de un conflicto nacional

Tanto en los discursos online como offline se pueden observar delimitaciones en parte muy fuertes entre los ciudadanos de Bolivia, Perú y Chile. Especialmente en el YouTube y en otras plataformas de intercambio de videos se encuentran discusiones altamente emocionales y guerras de *flames*, concentradas en la pertenencia de las diferentes danzas que son reclamadas como suyas por estos países; disputa que decidí agrupar bajo el término de “conflicto de danzas”. Este discurso parte de una comprensión de “cultura” altamente esencialista (véase Baumann 1996, 1999): según este concepto, las danzas y su correspondiente música son algo palpable y por ende parte de “lo nuestro” que puede ser reclamado, copiado, apropiado e incluso ser patentado por los otros países, los que de igual manera las reclaman como parte de su patrimonio cultural. Las discusiones resultantes se concentran sobre todo en las cuestiones de pertenencia y propiedad como también en la evaluación calificativa. Sin embargo, observando los comentarios acerca de los videos más detalladamente, uno empieza a sospechar que en realidad no se trata tanto de las danzas y de la protección de una identidad propia sino que (al menos en parte) se trata de conflictos nacionales y reclamos de restitución territorial en los que las danzas sólo sirven como excusa para ciertas declaraciones. Muy raras veces se reclaman “pruebas” o resultados de investigaciones científicas acerca del origen y de la “pertenencia” de las danzas o son simplemente negados. En estos

casos la etnicidad se define principalmente a través de la cultura y las danzas cumplen con la mencionada función de índice y que hay un gran esfuerzo en cuanto a mantener y resaltar las supuestas diferencias culturales (véase Barth [1969] 1970: 18, Eriksen 2002 [1993]: 19 sig, Harrison 1999 en Eriksen 2002 [1993]: 67).

En el tema de la “pertenencia” ambos lados enfrentados suelen argumentar con afirmaciones primordiales:

la Diablada es BOLIVIANAY DE NINGUN LADO MAS!!!! (YOUTUBE)
 la diablada es 100% peruana (YOUTUBE)
 esto es la DIABLADA BOLIVIANAY PUNTO y nada de huevadas (YOUTUBE)
 claro como el agua la diablada es de Bolivia (YOUTUBE)

El Otro es construido muchas veces a través de generalizaciones y estereotipos; en los que es muy común encontrar insultos mutuos y acusaciones de robo de cultura.

Es sabido que en países vecinos en los últimos años se ha visto que se han estado adueñando de nuestros bailes folklóricos más representativos. En Argentina, Chile y Peru es común ver en las noticias como bailan diablada, caporales y morenada en sus festivales folklóricos, en muchos casos diciendo que son bailes que también les pertenecen, e incluso a veces, diciendo que son bailes exclusivamente de esos países. (FACEBOOK)
 DENUNCIAMOS: EL PERU SUFRE ROBO Y SAQUEO SISTEMATICO DE SU PATRIMONIO MUSICAL Y CULTURAL!!nos roban:musica,danzas,emblema(bandera del Tawantinsuyo)idioma,instrumentos autoctonos,ponen nombre quechua a bailes q' dizq' lo crearon. (YOUTUBE)
 yo no entiendo como estos “señores” peruanos tienen el descaro de presentar estas danzas que son bolivianas como peruanas pero es de esperar de gente como ellos que si existe la delincuencia en el mundo es gracias a que muchos peruanos se dispersaron por todas partes y mira hay delincuencia en todas partes (YOUTUBE)
 malditos peruanos roba culturas (YOUTUBE)
 jajaja ya quisieran que Bolivia sea Peru..claro cualquier excusa con tal de robar nuestra cultura (YOUTUBE)
 LOS PERUANOS SI KE SON LADRONES, SE APROPIAN DE MAS DE 20 DANZAS NUESTRAS!! (páginas web)

Las generalizaciones se extienden frecuentemente a los propios países, los que son retratados como los más bellos y espectaculares mientras por supuesto los países ajenos tienen mucho menos para ofrecer. En el YouTube, el “conflicto de danzas”, el orgullo nacional (ya fomentado en los colegios) y el extrañar a la patria se combinan en un discurso en el que los símbolos nacionales son comparados y evaluados de forma altamente competitiva.

BOLIVIA Y SU FOLKLOR una maravilla, inmensurable de nuestro planeta tierra. (YOUTUBE)
 BOLIVIA IS THE BEST PLACE IN THE WORLD (YOUTUBE)
 PERU es lo maximoooooooooooo (YOUTUBE)
 bolivia? ,un pais con el mas hermoso cultuur. un pais con el mas mejor musica boliviana. bolivia un fantastica hermoso pais (YOUTUBE)
 Bolivia es lo mas bello de este planeta (ADRIANA, 04.03.08)
 peru es un pais pobre no tienen nada nosotros tenemos mucho petroleo somos los mayores vendedores de gas en sud america, los peruanos lo unico que venden son sus mujeres asquerosas como la tigresa mal oliente, las agua estancada, las muy chanchitas del amor. Peruanos mejor vayan a bailar en baile del gorila. Que todo el mundo sabe que son simios asquerosos come ratas y palomas. Que asco da ser peruanos no los repudio de corazon. (YOUTUBE)

ORURO - BOLIVIA, para el mundo los invitamos al CARNAVAL MAJESTUOSO DE LA BELLA BOLIVIA, EL CARNAVAL RECONOCIDO A NIVEL MUNDIAL COMO OBRA MAESTRA DEL PATRIMONIO ORAL E INTANGIBLE DE LA HUMANIDAD, ESTA ES UNA MUESTRA DEL BELLO FOLCLORE DE BOLIVIA UNICA Y VERDADERA LOS INVITAMOS CON EL CORAZON ABIERTO.

También se encuentran efusivas declaraciones de amor a la patria:

TE AMO BOLIVIA SIEMPRE ESTARE CERCA TUYOOOOO TE AMO-
OOOOOOOOOOOOOOOOO (YOUTUBE)
GOD BLESS YOU BOLIVIA my AWESOME COUNTRY I LOVE YOU NOW AND
FOREVER MY ONLY ONE DREAM IS BACK TO MY ROOTS TO MY HOMETOWN
CITY COCHABAMBA BECAUSE COCHABAMBA IS LIKE A HEAVEN IN THE EARTH
I LOVE YOU MY BOLIVIA. (YOUTUBE)

LAURA expresa de que modo el bailar puede servir como expresión de amor a la patria:

El cargar un traje pesado como los de la morenada, es cumplir una promesa de amor por nuestra patria (LAURA, 05.03.08)

Además de los insultos nacionalistas también se encuentran en el YouTube interesantes ejemplos del mencionado racismo cultural o socialmente determinado (véase Balibar 1991 in Eriksen 2000 [1993]: 52), i.e. cuando jóvenes migrantes bolivianos, que aparentemente no saben qué significa lo que están escribiendo se insultan mutuamente usando palabras como india/o, colla/o o chola/o. Me parece notable cómo estos adolescentes que se fueron de Bolivia a una edad muy temprana hablen tan despectivamente de “étnias” que al parecer no existen en su entorno social pero que son las tergiversaciones del imaginario colectivo de sus padres.

Compatriota tu ???? ajaja Los Cochalos, Los Pacenos, Los cambas tambien no queremos mucho a los collas. No molestes colla. Ni Perucha puedes ser. Eso seria insultarles a ellos. Pregunta a quen quieras. Ya para de molestar colla. Nunca me avergonzare de mi pais. Y nunca compartire mi tierra ni mi nacionalidad con racistas. Vos eres Collinga pero las puras. Chau colla.. (YOUTUBE)

SIII que VIVA EL PERU LA MIERDA DE LOS INKAS KARAS DE KULOY QLIAOS POR LA MADRE NATURA HIJOS DE CHOLAAAAAAAAAAAAAAAAAAAA HEDIONDAS HIJAS DE PUTAAAAAA MECA O CACA DE LOS INKAS KARAS DE PIEDRAAAAAAAA COMO EL INKA7YUPANQUIIIIIII.

a este pobre indio cholo peruano awenao no le den chocolate porke por negro se muerde el dedo el weon.

por q no te vas a la mierda india altiplanica cara de llama?

Una y otra vez hay manifestaciones de solidaridad y expresiones de unión simbólica entre los autores web emigrados de Bolivia, muchas veces acompañadas por un llamado para defender “lo nuestro” y, a través de eso, la propia identidad.

Siempre defendamos lo nuestros con garras y dientes! (YOUTUBE)
subamos videos de danzas bolivianas a youtube para defender lo nuestro!!! (FACEBOOK)

Me parece de suma importancia que tomemos conciencia de lo que tenemos, que nos in-

formemos y defendamos con buenos argumentos la pertenencia de estas danzas a Bolivia.
(FACEBOOK)

Una activista de la guerra de *flames* instaló incluso una petición online en la que convoca a la defensa de “lo nuestro”.

DIGANLE NO A LA PIRATERIA PERUANA! (FACEBOOK)

No permitiremos que otra gente se de meritos que no les corresponde. (FACEBOOK)

Para frenar el acceso “ilícito” a las danzas ambos oponentes proponen patentarlas, idea que es bien acogida.

HAY QUE HACER ALGO, TENEMOS QUE PATENTAR NUESTRAS DANZAS! (FACEBOOK)

Es algo que se debería haber hecho hace mucho tiempo para que peruanos y chilenos dejen de decir que es de ellos cuando ni siquiera saben la historia de sus orígenes, lo cual da que pensar si lo bailas deberías saber el origen del baile verdad (AURELIO, 10.05.08)
me parece buena la idea de recuperar nuestra identidad, esas danzas son nuestras son parte de nuestra historia y hay que defenderla a como de lugar!!!

Cuando algunos autores moderados tratan de calmar las emociones señalando que las danzas forman parte de una cultura compartida por todo el ande mayormente sólo provocan réplicas enfurecidas.

QUE COMPARTAMOS EL LAGO NO QUIERE DECIR QUE NUESTRAS DANZAS BOLIVIANAS SEAN DE LADRONES PERUANOS QUE TODAVIA TAN FEO BAILAN-NNNNNN (YOUTUBE)

Uno de los argumentos por los que las danzas en realidad serían de Perú se basa en que el territorio de la actual Bolivia formaba parte anteriormente del Tawantinsuyu incaico y del virreinato del Perú. (Los peruanos se identifican frecuentemente y con gusto con los incas.) Esta argumentación, según las gramáticas de identidad y alteridad de Baumann, llegaría a ser un ejemplo para la gramática englobadora (*grammar of encompassment*, véase Baumann 2004: 25 sig): Bolivia es retratada como una pequeña parte del poderoso y antiguo imperio incaico o también es presentada como un niño o un hermano pequeño, el que por fin debería comprender que pertenece a un todo más amplio en el cual las diferencias postuladas por los bolivianos se esfuman.

jajaja, en esa epoca eramos tawantinsuyo y bolivia era parte del Perú, si la diablada es de uds chevere felicitaciones linda danza igual q la saya, paren de pelear y vamos a bailar.. (YOUTUBE)

Las danzas que supuestamente son “exclusivas” de Bolivia le pertenecen al altiplano en general porque cuando se crearon Bolivia no existía, era el alto Perú o El alto Argentina, es por eso que esas danzas se difundieron en todo el altiplano como si fueran de un solo país o estado. (YOUTUBE)

si recuerdas Bolivia era el alto Perú así q en todo caso nosotros le dejamos nuestra cultura a ustedes ... (YOUTUBE)

jajajaja digan lo q digan esta en la historia fueron parte del PERU salieron de nuestro territorio... son nuestros hijos (YOUTUBE)

Una parte de Bolivia fue en algún momento una parte del Perú en la época del Incanato, y más adelante también en la época del virreinato. Es por eso que no entiendo la pelea,

renegar de los incas, los cuales tambien son en parte el origen de los Bolivianos? Yo soy peruana y no estoy? de acuerdo con los comentarios acidos de los bolivianos pero tampoco con los de los peruanos. (YOUTUBE)

Como es de suponer esta argumentación no gusta para nada a los bolivianos, que insisten en la independencia de su país.

BOLIVAR NOMBRO A BOLIVIA SU HIJA PREDILECTA POR ALGO LA SEPARÓ DEL PERU PORQUE SEGURO BOLIVAR SE LA OLIO Y DIJO ESTOS PERUANOS SON MALEANTES Y NO QUIERO QUE MI HIJA PREDILECTA SE JUNTE CON ESTOS HIJOS DE PUTA CHOROSY MARICAS POR ESO AHORA ES BOLIVIAAAAAAAAAA. (YOUTUBE)

hey Frankar11, antes que altoperu, Bolivia era La real audiencia de charcas, antes de eso era Collasuyo y mucho antes Tiahuanaco, la region andina de Bolivia, eso de altoperu fue imposicion de los malparidos espanoles, che lee pues historia. (YOUTUBE)

Somos un pais independiente nuestra que creo su propio folklor asi que deja de joder porque la mayoría de las danzas nacieron despues de la colonia (YOUTUBE)

BOLÍVIA NUNNNNCA FUE PARTE DE PERU, se nota que reprobaste jaja, EL HECHO DE QUE AMBOS TERRITORIOS LLEVABAN LA MISMA PALABRA, NO LOS UNEN, ADEMAS QUE ESOS TERRITORIOS PERTENECIAN A ESPANHA!! NUNCA JAMAS FUIMOS UN PAIS DIOS NOS LIBRE! (páginas web)

El supuesto origen local y temporal de las danzas de la Morenada, Diablada y Caporales es relevante para el conflicto, ya que sirve como base para los reclamos de pertenencia y por lo tanto, según la posición del discutante, se lo coloca más bien en la época colonial o luego de la independencia.

en Territotio del virreynato del Peru, por lo tanto es peruana!! no de republiquetas como bolivia q' es de ayer!!! (YOUTUBE)

se origino en la antiquisima Oruro colonial DEL VIRREYNATO DEL PERU "el nombre de bolivia ni en sueños se imaginaba!!! (YOUTUBE)

siempre ha existido en los puneños y en los peruanos, un pais q en definitiva es la cuna de este genero puesto q en el virreynato abarco buena parte de sudamerica incluido chile y argentina. (YOUTUBE)

Cuando estas danzas se crearon ¡NI SIQUIERA EXISTÍA LA PALABRA BOLIVIA (El disociador masón pro-inglaterra Simón Bolívar no los había inventado aún). Ustedes eran collasuyo y después Alto Perú!. (YOUTUBE)

claro de echo la diablada nacio en oruro eso sin discutir . la diablada nacio en los tiempos en q oruro era parte del virreynato del peru- el alto peru junto a ala paz y otros pueblos y ciudades o no.?? (YOUTUBE)

un 30% de danzas q ahora ustedes tienes como patrimonio nacio vajo el virreynato del peru despues el peru les dio su pedaso de terreno para q formaran bolivia en honor a bolivar o me equivoco.? (YOUTUBE)

BAILÉS NACIDOS EN LUGARES ESPECIFICOS DE BOLIVIA, nada de peru, nada de puno!!! (YOUTUBE)

Es notable que no sólo Perú (con referencia a Bolivia) sino también Bolivia (con referencia a Chile) utilizan un "concepto territorialista" para remarcar su opinión: lo que anteriormente surgió en tierra peruana/boliviana ahora pertenece a Perú/Bolivia aún cuando las fronteras se han trasladado. El odio entre los bolivianos y los chilenos surge a raíz de la Guerra del Pacífico del año 1879, cuando Bolivia perdió el Litoral y con ello el acceso al mar. Esta pérdida no sólo es conmemorada todos los años con el Día del Mar, sino que es

tratada en la actualidad una y otra vez en negociaciones bilaterales entre ambos estados. Cada vez que los chilenos hacen sus presentaciones de Morenada y Diablada diciendo que estas danzas forman parte de una región cultural en común, los bolivianos reclaman la devolución del territorio perdido.

A Y TALVEZ ALGUN DIA PODRIAMOS ESTAR HABLANDO DE HERMANDAD CUANDO NOS DEVUELVAN EL MAR APARTE Q NOS ROBAN TERRITORIO UFFFFFFFFFFFFFFF AHORA QUIEREN CULTURA!!!!!!!!!!!!!! (FACEBOOK)

Chilenos usurpadores devuelvan lo que por historia jamás les perteneció, (YOUTUBE)

claro, cuando se trata d robar, recién hablan d q compartimos cultura... (YOUTUBE)

chilenos dejen de robar nuestra cultura caraxo, (YOUTUBE)

POBRE BOLIVIANOS MUERANSE DE SET JAMAS TENDRAN SALIDA AL MAR (YOUTUBE)

Como el tema es delicado y algunos informantes seguramente no querían tratarlo con una persona desconocida no me sorprende tanto que en las encuestas online no hayan aparecido muchos comentarios al respecto. Sin embargo los pocos comentarios fueron en su mayoría negativos.

¿Cuál es tu opinión cuando ves bailar Caporales y Morenada en Perú o Morenada y Diablada en Chile? Sinceramente NO me gusta. Primero, porque distorsionan los pasos de baile, segundo los trajes, tercero la música. Y por último nunca reconocen q las danzas son originalmente bolivianas. Es más, no reconocen los años de labor para llegar hasta hoy en día, siguiendo una constante evolución de nuestras danzas, solo buscan excusas diciendo q los bailes también son de ellos porq compartimos un pasado común. (LAURA, 05.03.08)

Por un lado me siento orgullosa, por que demuestra la fuerza, el poder del folclore boliviano, la magia, así que otros pises también quieren representar y lucirse con el. Entiendo a los Peruanos, puesto que Bolivia y Perú fueron un solo país antes, aunque claro que el baile del Caporal salió mucho más tarde y es neto Boliviano y ahí por una parte me da rabia cuando lo presentan como baile propio de ellos. En cuanto a los Chilenos me da rabia, puesto que solamente robaron todo, lo hacen verschandeln (solamente hay que ver cuando bailan Diablada...) lo representan muy mal y encima todavía lo “venden” como propio, orriundo de ellos (ROXANA, 27.04.08)

Sin embargo también queda claro que este tema en los grupos de danzas bolivianas en el extranjero puede ser causa de provocaciones y controversias que pueden llevar hasta directas muestras de hostilidad y la prohibición del ingreso de bailarines de ciertas nacionalidades en los respectivos grupos. En algunos grupos no hay problemas porque los danzarines no saben nada o muy poco acerca del origen de los bailes o tampoco tienen mucho interés en el asunto. En otros grupos no se habla del tema deliberadamente—para no levantar polémicas, como sospechan algunos informantes. Oficialmente en la mayoría de los grupos todos los interesados en bailar están bienvenidos siempre y cuando reconozcan los “derechos de propiedad” que Bolivia reclama para las mencionadas danzas. Muchos bolivianos se alegran cuando ven que personas de otras nacionalidades bailan “sus” danzas, pero también expresan frecuentemente su preocupación en cuanto a las distorsiones y aclaraciones correctas acerca del lugar de origen.

People in other contries may dance it as much as they want but please accept/respect that Caporales is from Bolivia even though the dance is developing in diffrent styles all over the world. (YOUTUBE)

.a nosotros no nos molesta que lo bailen lo que no molesta es que anden diciendo a medio

mundo que los caporales es de Peru..es como el tango de argentina todo mundo lo baila pero tambien todo mundo sabe que es de argentina (YOUTUBE)

acá nadie dice que no usen los disfraces o que no bailen pueden bailar hasta en el Polo Norte, pero lo unico que se está reclamando y lo vamos a seguir haciendo es que POR FAVOR SE RESPETE SU ORIGEN BOLIVIANO POR QUE ES BOLIVIANO ÉSO ES LO QUE PEDIMOS RESPETO A SU ORIGEN. (YOUTUBE)

... bueno, pueden bailarlo en cualquier lugar, por mí también en Japón, por mí no hay problema...[...] Sólo hay que ver ¿cómo definen ahí está danza? ¿qué dicen respecto al origen?, ¿qué significa? y estas cosas [...] Siempre hay que decir exáctamente de donde viene. (VERA, 11.02.08, original en alemán, mitad boliviana)

Creo que hay un gran debate acerca de la interpretación de las danzas Bolivianas por estos dos países. Dicen que la imitación es el cumplido más grande. Que las interpreten no es problemático, que las presenten como propias lo es. (RUTH, 16.04.08)

A mí personalmente, no me molesta que los chilenos bailen danzas bolivianas siempre y cuando reconozcan el lugar de origen del baile. (MARCELA, 24.04.08)

allowing others to participate in our culture can only promote and expand it. [...] Now as far as taking credit for the roots. Well that is an individual responsibility, like downloading music from Limewire. (GEORGE, 02.04.08)

Los chilenos, muchas veces criticados, insisten en su mayoría en que por la tradición, la migración y la historia tienen un derecho a presentar estas danzas en festividades como la de *La Tirana*. Sin embargo, en los comentarios encontrados en el YouTube en contraposición a las frecuentes acusaciones y a diferencia de los usuarios peruanos no las reclaman como su “propiedad”.

nunca hemos dicho que la diablada es nuestra es mas encontramos que su folclore es muy hermoso y mas que todo lo interpretamos con devocion algunas virgenes de la zona, (YOUTUBE)

El baile de la Diablada lo he visto siempre cuando voy a la fiesta de La Tirana, pero también sé que sus orígenes son de Bolivia – Óruro. (YOUTUBE)

Diablada pertenece a la cultura folclórica BOLIVIANA , pero! atencion la fiesta de la TIRANA es una fiesta organizada por gente con origen de Bolivia que quieren reconocer la diablada pero no pertenece al folclor Chileno, solo es que se baila algo parecido en la zona nortena chilena, pero pues nadie ha dicho que es una danza chilena, el que lo dice es muy ignorante, y es alguien que sabe nada de nada, yo se que es de Bolivia y yo lo bailo con orgullo en la lejania de sud america (YOUTUBE)

he tenido oportunidad de ver el carnaval de Óruro, majestuoso e impresionante, danzas maravillosas y por demás está decirlo todo es original de Bolivia, yo no le discuto eso a nadie. (YOUTUBE)

Con esto también queda claro la pertenencia de las danzas al grupo étnico de los bolivianos: que tanto en Bolivia como en las comunidades diáspora nor-chilenas forman parte de la cultura boliviana. Con respecto a la población del Norte de Chile significa que por su descendencia se la considera étnicamente diferente.

De forma contraria la supuesta pertenencia al Perú se argumenta más bien con la fuerte difusión, siguiendo los conceptos de la tradición inventada de Hobsbawn (véase 1993 [1983]: 1 sig), y, según Nash, con la idea de “lo que siempre ha existido” (1996 [1989]: 27):

estas danzas se bailan en Puno de toda la vida, y siempre ha existido en los puneños y en los peruanos, (YOUTUBE)

nuestros hermanos bolivianos se atribuyen su origen porque alla tomó mucha fuerza su difusión (YOUTUBE)

Sin embargo, algunos peruanos no encuentran motivo para discusiones, ya que para ellos está claro el origen y con eso la pertenencia de la danza:

que yo sepa ,nadies q, conosco dice eso a lo contrario yo y unas amigas somos fans numero uno y me encanta el baile y lo reconosco q, es de bolivia, a ya com la gente q, no esta informada q, diga q, es de peru. y si esta mal, pero no me parece q, este mal q, lo bailemos (YOUTUBE)

no se por que tanta innoxancia ...no hay ningun peruano que dice que la sayas o caporales es nuestra tenemos nuestra musica que uds lo bailan al igual que bailamos sayas y caporales (YOUTUBE)

TODO EL MUNDO SABE QUE LA SAYA , CAPORALES ,TINKUS, ETC ES DE BOLIVIA Y SE ACLARA MUY BIEN EN LOS CONCURSOS QUE SE REALIZAN (YOUTUBE)

Fuera de Bolivia el “conflicto de danzas” parece ser importante sobre todo para los inmigrantes de primera generación; los bailarines de origen boliviano nacidos en el extranjero no dan mucha importancia generalmente a la cuestión de la pertenencia y estas discusiones les parecen más bien lamentable. En este aspecto mis observaciones se correlacionan con los estudios de Hall (2004: 201, 209) y Baumann (1996: 157, 190), en los que constan que la importancia de los valores pre-imigratorios y la lealtad hacia estos en las generaciones subsiguientes igualmente disminuye.

Sí había peleas y es por eso que se fueron... en realidad más bien los peruanos dijeron, bueno, no es tan grave, no importa de quien son las danzas, las hacemos. O, ... pero ellos insistieron en eso y muchas veces en los ensayos hubo peleas, cosa que es triste. Porque en vez de reconciliarse y de llegar a algún resultado hay que pelearse, eso no me gusta tanto. [...] Es bonito, son danzas lindas, no importa de donde son. Sólo es que fue tan triste, que justamente los bolivianos que teníamos estaban tan cerrados y que dijeron “no”. (VERA, 11.02.08, original en alemán, mitad boliviana)

Y lo que pasa es que todos ellos eran bolivianos y hay que decirlo de alguna manera, eran los que están aquí como primera generación y casi no hablan alemán y tampoco están de verdad integrados a la sociedad. Y estos sí tenían un problema muy grande con esto. Y tampoco querían a peruanos en el grupo. Todo empezó con que tenían peruanos y después alemanes. Y los alemanes de alguna forma todavía se tenían que aceptar, ya que aquí estamos en Alemania. [...] Pero cuando llegaron otros latinos ... ahí fue difícil para ellos. A los peruanos por ejemplo no se les podía aceptar y luego todavía había ese problema entre los peruanos y los bolivianos. Estas son nuestras danzas y ellos no las deben bailar, estas son nuestras danzas. Hubo choques fuertes. [...] yo pienso que no se debe ser tan así. De alguna manera tenemos todos el mismo origen, todos los pueblos se han mezclado y pienso que las danzas retroceden mucho en el tiempo [...] y por eso me parece un poco ridículo que se peleen tanto por eso. (VANESEA, 15.03.08, original en alemán, mitad boliviana)

En la diáspora, ya por la simple falta de una cantidad suficiente de bolivianos disponibles muchas veces es inevitable que los grupos tengan integrantes multinacionales. Parece que ahí el interés en mantener el grupo unido pesa más que las rivalidades nacionalistas. Sigue existiendo el problema, pero es atenuado por la situación de migrante y la resultante identificación pan-étnica con la comunidad de los inmigrantes y por lo tanto es frecuentemente sublimada en forma de bromas.

yo no diría discusiones, yo creo que no se atreven, pero sobre todo hay mas bien una punta de...como decirte; de sarcasmo, de reivindicación, entre broma y broma hay alguno que otro que si, pero también o los peruanos o los chilenos no?-Y en Puno también bailamos

Como parte del “conflicto de danzas”, sobre todo en el YouTube, está muy presente el aspecto de la evaluación comparativa como protector emocional en el contexto de la diáspora que parece estar ligada a la “obligación de ser algo mejor” presentada por Moosmüller (2002: 19). Especialmente los activistas de la guerra de *flames* no residentes en Bolivia llevan muchas veces a la primera plana el tema de la excelencia y de la calidad. - Los Otros “estropean” las danzas, por lo tanto uno mismo simplemente es “mejor” que los demás los que en realidad sólo se avergüenzan de su poco valiosa cultura propia y que por eso tendrían la necesidad de copiarse del original.

Regionalismos – Cambas y Collas

Los *Collas* y los *cambas* son súper-étnias ficticias que se delimitan a través del nombre, de su cultura, idioma, dialecto y pronunciación (refiriéndose al castellano y a los idiomas indígenas), su historia y su descendencia. La clasificación de collas (Quechua, Aymara y la

población mestiza del altiplano) y de cambas (Guananíes, pequeños grupos étnicos de la amazonía y del Gran Chaco y mestizos de las tierras bajas), utilizada para auto-denominarse y para referirse al Otro, se refleja también en las danzas correspondientes. Mientras danzas como la Morenada, la Diablada y el Tinku (para nombrar sólo algunas de las más populares) se atribuyen claramente al altiplano, la “Nación Camba” es representada con danzas como el Taquirari, la Chovena y los Macheteros. Los conflictos regionales vigentes desde hace años y las tendencias separatistas del Oriente son aludidos frecuentemente en los comentarios de YouTube y los entrevistados también relataron sobre ese tipo de conflictos dentro de los grupos de danza.

A pesar de una intensiva búsqueda en el internet tan sólo pude encontrar un grupo especializado en danzas de las tierras bajas. En YouTube las danzas del Oriente en comparación con las del altiplano no son representadas en forma masiva, lo que podría ser un generador adicional de comentarios y flares regionalistas. Como ejemplo de la personalización de las palabras discutidas en la ciber-antropología (véase Boyd 2006 en URL 4, Bräuchler 2005: 35, Baym 2000: 169, Kivits 2005: 40) que sirve de delimitación étnica fonética, resulta muy interesante el reemplazo de la letra s por una j en plan de visualizar la pronunciación usual en las tierras bajas.

VIVA SANTA CRUZ, MUERA BOLIVIA! (YOUTUBE)

Fuerza cambas carajooo y q viva Santa Cruz y Oriente Petrolero lo maj grande ! (YOUTUBE)

Cambaj por siempre donde ejtemoj!!!!!!!!!!!! (YOUTUBE)

[...] nos hemos separado completamente. En el primer carnaval hace cinco años habían cambas y collas juntos en el carnaval que bailamos caporales, pero las cosas se han... no sé me parece que los bolivianos tienen talento como para pelearse, porque hubo mucha preparación y pelearse por detalles tontos como el puesto en el carnaval, o sea decir quién va adelante quién va atrás, tonterías así y por eso hubo una separación entre colla y camba luego lo mismo entre los collas hubo separaciones y ahora está así, está frío entre colla y camba porque los cambas en el carnaval bailan ellos a parte de y gritan independencia, me parece tan tonto, aquí en Suiza no tiene ningún sentido que sigan con esas tonterías pero bueno. (ELISABETH, 24.03.08)

el k iso esto seguro k debe ser colla!!!!, por k no puso un unos dos bailes de santa cruz de la cierra k vivan los cambas AUTONOMIA CARAJO* (páginas web)

la danza de santa cruz no nos sirven para nada ni es cultura boliviana por que crees que no hay nada de la mierda de santa curz (páginas web)

a mi parecer no nos entendemos ninguno de nosotros los cambas y los collas en especial (YOUTUBE)

son la vergüenza de bolivia collas de mierda parecen poaridos por la misma mierda VIVA SANTA CRUZ LA NUEVA REPUBLICA (páginas web)

Los informantes que completaron el cuestionario online apenas se refirieron al conflicto regional, lo que seguramente tiene que ver con la delicadez política del tema. Cuando comentaron algo al respecto, en la mayoría de los casos, sólo decían que en su grupo además de las danzas predominantes del altiplano también se hacían algunos bailes de las tierras bajas y que por fin los bolivianos deberían unirse o que ese tipo de regionalismos realmente no tenían ningún sentido en el extranjero.

o sea un paceño o un camba con una chica camba que estamos, no hay una pelea digamos.

Nos llevamos bien y la región no es tan importante (SIMON, 07.03.08)

TENEMOS GENTE DE TODO BOLIVIA PERO NUNCA VIENE AL TEMA QUIEN ES DE DONDE. (TOMÁS, 10.04.08)

No debería haber diferencia alguna ya que todos venimos de la misma tierra boliviana y es una vergüenza que gente que no aprecie lo suyo quieran hacer diferencias entre hermanos que somos (AURELIO, 10.05.08)

Bolivia es Bolivia, somos hermanos/hermanas, no hay una válida razón que dure para competir ante nosotros mismos hijos de Bolivia. (ALEJANDRO, 05.03.08)

Cada tanto en el internet también hay llamados o proclamaciones a la unidad boliviana:

NO SOY CAMBA NO SOY COLLA NO SOY CHAPACO SOY "BOLIVIANO" C. (páginas web)

BOLIVIANOS UNIDOS JAMAS VENCIDOS!... (páginas web)

Otro problema rara vez tematizado es el hecho de que casi la mayoría de los grupos muestran exclusivamente danzas del altiplano, es decir de la región colla. El comentario

lógicamente no hay que negar que las danzas "collas" entre comillas tienen muchísimo más arrastre no? (FRIDA, 13.03.08)

establece desde mi punto de vista una conexión clara con el exotismo y la imaginación del Otro (véase abajo): en contraposición a las danzas de las tierras bajas las del altiplano son mucho "más diferentes", por lo tanto llaman más la atención en el público no boliviano y como consecuencia se muestran más frecuentemente, lo que de nuevo fomenta el resentimiento.

definitivamente estoy de acuerdo casi nunca muestran nuestras bellas tradiciones más que la de estos collas e mierda (YOUTUBE)

con gusto hubiera puesto bailes de cambas pero que pena, no hay videos de esos bailes en internet!! SUBAN PUES CAMBITAS, NO HABLEN NOMAS, ACTUEN!! (páginas web)

En cuanto al trabajo en equipo entre los integrantes de distintas regiones de Bolivia, la danza de los Caporales parece ser la que sí cumple con la función integrativa reiteradamente mencionada (véase Rossells 2003). Esta danza se ha hecho muy popular también en las tierras bajas y en parte es asociada con la región sub-trópica de los Yungas, lo que por lo visto a los cambas no les es difícil identificarse con ella:

The Caporal dance is the most popular dance among the young people of different cultures, countries, continents and is the best integration vehicle to the Bolivian Folklore. (páginas web)

Principalmente me identifico más con las danzas del oriente boliviano porque soy de Santa Cruz, y siempre he bailado este tipo de música, pero ahora que también estoy bailando Saya (música de occidente del país) también me he logrado identificar mucho con este baile. (INES, 02.05.08)

La Delimitación a través de la imaginación del Otro

El exotismo y lo ajeno

Al encontrarse con las danzas y los bailarines bolivianos el público no boliviano reacciona frecuentemente con imaginaciones de lo ajeno y con exotismos. Para muchos bailarines no bolivianos es justamente esta alteridad lo atractivo de las danzas y los respectivos trajes.

en algunos lugares la gente se asombra por que jamás han visto danzas de Bolivia, les crea

algo de interés o curiosidad y les parece algo exótico (NICOLÁS, 28.03.08)

y lo que realmente me gusta mucho por supuesto es la música. Eso de los bombos y esta, para decirlo un poco así, de forma banal, esta sensación de la selva (ALEXANDRA, 08.02.08, original en alemán)

Por qué crees que las danzas bolivianas son atractivas para los no bolivianos? - Es lo exótico, tal vez también lo “salvaje”, lo “original”, los trajes y siempre me hablan del Suri sicuri cuando les cuento que bailo con el grupo Bolivia (plumas bonitas) (JAVIER, 14.04.08, original en alemán)

¿Por qué crees que las danzas bolivianas gustan a los no bolivianos? Porque es algo totalmente diferente. Porque tiene un ritmo contagiante. Porque muestra lo exótico de nuestra tierra. (INES, 02.05.08)

Despiertan curiosidad, ya que son muy diferentes a las danzas que se bailan en Europa. (KATRIN, 08.05.08, original en alemán)

La búsqueda de lo ajeno lleva cada tanto a la situación paradójica en la que los organizadores de eventos rechazan a un grupo, por que “no participan suficientes indígenas” o por que los bailarines por verse más “indígenas” despiertan especial atención y admiración mientras que en Bolivia por ser “indios” no podrían ni siquiera entrar a algunos grupos. En el extranjero esas diferencias fenotípicas realmente existentes como el color de piel y de pelo se amalgaman con las imaginaciones locales de “lo indígena” y de lo exótico y que llevan al surgimiento de nuevos estereotipos e identidades/etnicidades (como por ejemplo ser “latinos” o los “sudacas”) que incluso pueden llegar a ser integrados en la identidad propia como algo positivo.

recién por bailar empecé a pensar, hey, Bolivia es, en realidad me gusta mucho y realmente sí o sí quiero ir ahí, quiero aprender estas danzas y son una parte mía. Y desde ese momento empecé a verme más como boliviana que está en Austria y que por ahí también es un poco filipina... [...] y sí, latinoamericana. Eso sí que me ha ayudado, ver, hey cool, soy latina. (VERA, 11.02.08, original en alemán, mitad boliviana)

Tomando en cuenta esta situación no es de gran sorpresa que a los no bolivianos muchas veces les gusten en especial las danzas (pseudo)-indígenas¹, ya que aparentemente encajan bien con sus imaginaciones de alteridad respectivamente de “los indígenas”.

Tinku porque lo veo, no sé.... bueno primero alegre un poco rústico así y es muy exótico para mí porque esa idea de que hay que golpear para que la sangre caiga o así, es algo muy original algo que tal vez aquí no se entiende, no sé me gusta la idea. [...] [über die Llamera] pero me parece que es algo dulce simple y o sea es algo que puedes ver allá en Bolivia, los llameros ahí en el campo, ehmm no sé y me parece bonito el hecho de agitar esa, como se dice la onda.. (ELISABETH, 24.03.08)

I have always been passionate about...native americans and their culture.. (SARAH, 04.03.08)

A los no bolivianos tal vez les gusten más las danzas “autóctonas” como los Sicuris o el Tinku o así. Yo creo que los no bolivianos o incluso los europeos asocian ciertas imágenes con Bolivia, y que las danzas con una fuerte influencia mestiza como p.ej. la Morenada en realidad no cumplen con esas expectativas, puesto que tienen demasiada influencia del Occidente. Seguramente les sorprende a algunos que no lo pueden compaginar muy bien con el “ser indígena”. (CHRISTINE, 21.04.08, original en alemán)

Por experiencia son danzas que no les llama la atención los Europeos son tradicionales y les gusta ver lo que es típico de un país, claro que se divierten pero les atrae lo que en Bolivia

¹ Uso la palabra “pseudo-indígena” no para señalar una falta de “autenticidad” u “originalidad”, sino para llevar la atención a que danzas como el Tinku o los Potosol son creaciones urbanas, que en el sentido de las “tradiciones inventadas” se proclaman “indígenas”

aun existe las ethnias. (SEBASTIANA, 31.03.08)

la música autóctona es muy reconocida en el exterior. (LORENA, 07.04.08)

El Otro indígena y cholo

Lo que me parece muy interesante en Bolivia misma es que justamente estas danzas se construyen a base de la alteridad: presentan sobre todo una mirada de los estratos sociales urbanos ascendentes hacia los “indios”, que por un lado son fuertemente discriminados y marginados, pero por el otro lado deben prestarse para la construcción de una identidad mestiza, en la que los ritos y las costumbres indígenas son vistas con frecuencia como la base del patrimonio cultural boliviano (véase Hobsbawn 1993 [1983]: 1 sig).

La danza es una de las mejores formas de representar a los pueblos indígenas. (INES, 02.05.08)

Un ejemplo muy actual para la creación de una danza “autóctona” es el Tinku, también omnipresente en el extranjero, que se inspiró en una fiesta ritual de distintas comunidades indígenas del área cultural del Norte de Potosí, pero que básicamente representa un retrato desde el punto de vista urbano. En este contexto es muy interesante el relato de FRIDA:

hace algunos años atrás cuando empezamos a bailar tinku, había un señor que era representante de los indígenas ante las naciones unidas que me dijo claramente; bien que haga tanto pero no haga tinku, el tinku no es ninguna danza es un ritual prehispánico que ha sobrevivido a la colonización, entonces tiene toda la razón no? Pero cuando hay una necesidad también de ingresar eso en medio urbano, porque eso es lo que ha pasado, una comunidad ha entrado en el medio urbano y se ha escenificado mediante una danza, entonces si el resto de los bolivianos se apropia de esa escenificación, de ese rito en qué medida no tenemos derecho o si es otro debate no es cierto, entonces si hay gente muy purista, que dicen; si pero eso no es una danza no deberían bailar es faltarle al respeto a la Pachamama (FRIDA, 13.03.08)

La presentación de danzas rurales como *Kantus*, *Mocolulu*, *Choquela*, *Quena Quena* es prácticamente impensable para los grupos que están fuera de Bolivia e incluso danzas como la Mohoseñada o Waca Waca, que en Bolivia sí han logrado cierta presencia urbana, aparecen muy raras veces mostradas en el extranjero. Para explicarlo en el concepto de criollización de Hannerz (1996: 78): estas danzas aún son “demasiado diferentes” como para tener éxito en los centros urbanos. Por eso no me sorprende la propuesta de SIMÓN quien dijo que las danzas se tienen que ser adaptadas para el público para darles un toque más atractivo, lo que él mismo denominó “comercializar”. Las danzas que hacen de “puente” entre lo propio y lo “totalmente” ajeno son las que más éxito tienen: en primer lugar la danza de los Caporales, seguida por el Tinku, la Morenada y otras danzas urbanas populares. La palabra autenticidad establece muchas veces una conexión con lo que se entiende bajo las tradiciones y la “cultura indígena” que es frecuentemente considerada como origen de las danzas folklóricas populares y de la identidad propia.

Lo auténtico lo ves en las danzas indígenas en los pueblos eso es lo realmente puro lo auténtico como la fiesta del encuentro tinku o el phujllay etc. (HUGO, 25.04.08)
LO AUTENTICO REPRESENTA LA PUREZA COMO EL PUJLLAY QUE CASI NO SE VE LA ESTILIZACION O MODERNIZACION-CAMBIO ATRAVES DEL TIEMPO (EDUARDO, 18.04.08)

Creo que todos debemos conocer mas nuestras raíces y ver lo hermosa que es la cultura indígena e identificarnos como tal porque eso es Bolivia y aceptarnos todos como hermanos y darle el verdadero valor agregado a nuestras raíces (SEBASTIANA, 31.03.08)

Creo que la base de la creación de casi todas las danzas está en la tradición y costumbres de los pueblos indígenas, ya que desde mi punto de vista es una manera artística de contar su historia y mantener viva su cultura de a través de las generaciones. Con el paso del tiempo las danzas han sido cada vez más estilizadas, pero la esencia indígena se mantiene. (MARCELA, 24.04.08)

En el YouTube se presenta muchas veces “lo indígena” como parte de la cultura en común entre Bolivia, Perú y Chile y que trasciende las fronteras.

sigamos haciendo mas grande la cultura Aymara, pero recuerden que Puno fue y es parte de esta cultura, todavia seguimos compartiendo el Lago Titicaca, y la primera mina de plata se localizo en Puno, y si la Paz fue una de las ciudades mas principales a donde se concentraba esa riqueza, pero recuerden que se llamaba ALTO PERÚ (YOUTUBE)
aymaras hay en Bolivia, Chile y Perú

Sin embargo, la descendencia (ficticia) del *cholaje* o de los estratos despectivamente denominados *indios* se vuelve relevante sobre todo de forma negativa y en las peleas entre los bolivianos y en los insultos entre bolivianos y peruanos:

Loca, si mi abuela seria de pollera que carajo seria para ti? (YOUTUBE)
india pelotuda de mierda. (YOUTUBE)
a este pobre indio cholo peruano awenao no le den chocolate porque por negro se muerde el dedo el weon (YOUTUBE)
por q no te vas a la mierda india altiplanica cara de llama? (YOUTUBE)

A causa de esta estigmatización existen muy pocos individuos pertenecientes al estrato mestizo, vestido de manera occidental que aparentan estar orgullosos de sus antepasados *cholos* y que ni en Bolivia ni en el extranjero lo niegan, por lo que parece bastante notable lo dicho por LAURA:

al vestir el traje de Chola pacenia rindo un homenaje a la mujer tradicional de mi tierra y a mi abuela que con mucho orgullo fue chola [...] en la paz la mayoría de la gente de estrato medio se averguenza de sus parientes cholas! cuando yo lo decia con perfecta naturalidad la gente se sentia rara.....es extranio! aca lo mismo..... parece q prefieren ovbiar esa parte de su pasado...es muy decepcionante...pa mi en cambio es un motivo de orgullo...y parte de mi.... (LAURA, 05.03.08)

Si uno toma en cuenta el desprecio hacia partes de la sociedad boliviana resulta aún más sorprendente como la participación en las entradas que hasta hace algunas décadas atrás se consideraba como una “*cosa de indios*”

En esas épocas no se tocaba música folclórica en las discotecas o fiestas y en aquél tiempo, la mayoría de los bailarines eran lo que se llama (no es mi opinión o en lo que yo creo) la clase baja. (ROXANA, 27.04.08)

y de poco valor, hoy se ha convertido en un hobby que brinda prestigio a los jóvenes “ricos y bellos”.

Caporales, pero me parece que también es una danza y una música con la que los jóvenes especialmente se pueden llegar a identificar con lo supuestamente folklórico, sin que sea visto como algo sólo para las personas de edad mayor o pasado de moda y sin que tengan que avergonzarse por bailar algo folklórico, considerado por algunos como algo sólo para gente de descendencia indígena (NICOLÁS, 28.04.08)

Sin embargo, en el extranjero esta tendencia no prosigue de la misma manera. Allí de repente para muchos la adquisición de trajes de baile propios y el participar en un grupo de danzas están al alcance – a pesar de que son de familias pobres o de haber sido estigmatizados como indios en su patria. En el extranjero muchos grupos muestran una actitud más abierta en cuanto a aceptar nuevos integrantes por la falta de una cantidad suficiente de bolivianos. En la mayoría de los casos todos los que quieren bailar están bienvenidos y sobre todo los grupos grandes cuentan con integrantes de diferentes nacionalidades. Atributos como el apellido “apropiado” y la correspondiente etnicidad impuesta por la adscripción ajena (véase Eriksen 2002 [1993]: 65) o la pertenencia a un determinado estrato social o a una profesión ya no tienen importancia.

en Alemania hay un cambio de lo que es el estatus porque como migrantes somos la minoría y siendo minoría pues no sé, en algún momento es igual si alguno es del norte, del sur, es rico o pobre no tiene bonitas piernas o eres chuiquito o grande, estamos fuera intentando de buscar unanimidad, una identidad donde digas bueno no no soy la única boliviana e igual si el otro seguido de x o no se cuanto y no sé que o igual la acepto en mi grupo porque es boliviana y baila, eso es por lo menos lo que yo veo no? (GLORIA, 16.03.08)

No hay los suficientes bolivianos pra hacer un grupo neto boliviano, que hay con las “mescollanzas” como yo y de que esa gente quiera aprender a bailar el folclore boliviano demuestra el poder, la magia de este. (RÓXANA, 27.04.08)

Incluso ahora algunos pueden permitirse el lujo de viajar y participar en el Carnaval de Oruro o en la Entrada de la Virgen de Urkupiña en Quillaqollo/Cochabamba, lo que hace que en las comunidades diáspora uno adquiera gran prestigio. Sobre todo en EEUU existen muchos grupos organizados por una o varias familias que en su organización se asemejan al sistema de *Prestes/Pasantes*, funciones que igualmente otorgan un alto grado de prestigio social.

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.

ANDERSON, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities*. Verso, London.

APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, London.

BARTH, Fredrik. 1970[1969]. *Introduction*. En: Barth, Fredrik (ed.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Reimprenta, Pensumtjeneste, Oslo.

BAUMANN, Gerd. 1996. *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge University Press, Cambridge.

_____. 1999. *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. Routledge, New York und London.

_____. 2004. *Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach*. En: Baumann, Gerd. Gingrich, André (Hrsg.): *Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach*. Berghan Books, New York und Oxford.

- BAYM, Nancy K. 2000. **Tune in, log on.** Sage Publications, Inc, London y New Delhi.
- BOYD, Danah M. 2008. *Why Youth © Social Network Sites: The Role of Networked Publics in Teenage Social Life*. En: Youth, **Identity, and Digital Media**. Buckingham, David (ed.). The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. The MIT Press, Cambridge, MA, S. 119-142.
- BRÄUCHLER, Birgit. 2005. **Cyberidentities at War**. Der Molukkenkonflikt im Internet. Transcript, Bielefeld.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2002 [1993]. **Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives**. 2a edición, Pluto Press, London.
- GINGRICH, André. 2004. *Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering*. En: Baumann, Gerd. Gingrich, André (ed.): **Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach**. Berghahn Books, New York y Oxford.
- GUSS, David M. 2000. **The festive State. Race, Ethnicity and Nationalism as Cultural Performance**. University of California Press. Berkeley, Los Angeles.
- HALL, Stuart. 1990. *Cultural Identity and Diaspora*. En: Rutherford, Jonathan (ed.): **Identity: Community, Culture, Difference**. Lawrence & Wishart, London, 222-237.
- _____. 1994. *Kulturelle Identität und Diaspora*. En: Mehlem, Ulrich et al (Hrsg.): Stuart Hall: **Rassismus und kulturelle Identität**. Ausgewählte Schriften. Argument Verlag, Hamburg, 26-43.
- _____. 2004. *Die Frage des Multikulturalismus*. En: Koivisto, Juha. Merken, Andreas (Hrsg.): Stuart Hall: **Ideologie. Identität. Repräsentation**. Ausgewählte Schriften 4, Argument Verlag, Hamburg, 188-223.
- _____. 2004. *Wer braucht "Identität"?* In: Koivisto, Juha. Merken, Andreas (Hrsg.): Stuart Hall: **Ideologie. Identität. Repräsentation**. Ausgewählte Schriften 4, Argument Verlag, Hamburg, 167-187.
- _____. Hrsg. **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. Sage Publications, London und New Delhi, 1997.
- HANNERZ, Ulf. 1996. **Transnational Connections. Culture, People, Places**. Routledge, London.
- _____. 2003. *Several Sites in One*. En: Eriksen, Thomas Hylland (ed.): **Globalisation. Studies in Anthropology**. Pluto Press, London.
- KIVITS, Joëlle. 2005. *Online Interviewing and the Research Relationship*. En: Hine, Christine (Hrsg.). **Virtual Methods**. Berg, Oxford y New York.
- MAYRING, Philipp. 1990. **Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken**. Psychologie Verlags Union, Munich.
- MOOSMÜLLER, Alois. 2002. *Einleitung: Diaspora – zwischen Reproduktion von "Heimat", Assimilation und transnationaler Identität*. En: Moosmüller, Alois. Hrsg. **Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora**. Die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde. Waxman, Münster et al, 11-28.
- NASH, Manning. 1996 [1989]. *The Core Elements of Ethnicity*. En: Hutchinson, John. Smith, Anthony D. (Hrsg.): **Ethnicity**. Oxford University Press, Oxford y New York, 24-28.
- 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.
- URL 1: BOYD, Danah M. 2006. **G/localization: When Global Information and Local Interaction Collide**. O'Reilly Emerging Technology Conference, San Diego, CA. March 6





Necrofanía en el camino a los Yungas¹

Nelson Aguilar López y Alison Spedding Pallet

Resumen

El camino a los Yungas, que sale de la ciudad de La Paz hacia las regiones subtropicales y tropicales del departamento de La Paz, es conocido como 'la carretera de la muerte' por el número elevado de muertes que ocurren en ello cada año, mayormente debidas a vuelques, vehículos que caen por el barranco por diversos motivos. Esta ponencia, que combina imágenes visuales con el relato verbal, enfoca el camino a SudYungas, menos fatal que el a NorYungas y Caranavi, pero también sembrado de sitios de muerte. Se muestra lugares de accidentes y las cruces que los señalan, junto con relatos de las circunstancias y el contexto social de los involucrados en varios de ellos, y se describe aspectos prácticos del manejar un vehículo por estos caminos tan angostos y serpenteantes. También se muestra sitios de ofrendas rituales a los dueños espirituales del camino, quienes, frente a la incapacidad estatal de efectuar mejoras que podrían reducir los riesgos del viaje, resultan ser la única medida disponible para enfrentar estos peligros.

El camino a los Yungas, y a todo el Norte de La Paz, ha salido por el barrio de Villa Fátima con dirección a La Cumbre desde hace siglos, pero la tranca donde se controla la salida de vehículos y pasajeros ha ido cambiando de lugar. Hace unos veinte años estaba en Chuquiaguillo; luego subió a Qalajawira, y hace unos cinco años se ha ubicado en Urujara, ya fuera de los límites urbanos, donde es más difícil que se descargue pasajeros por encima del número permitido o mercancías ilícitas antes de llegar al punto de control. Lo que no ha cambiado son las vendedoras, que siempre salen a asediar las movilidades con el infaltable plato paceño, más chicharrón de pollo, ispi frito y una variedad de panes, galletas y refrescos. Aún más reciente que la nueva tranca es el control policial que revisa los motorizados, tanto sus documentos y su estado mecánico como su provisión de botiquín, triángulo y extinguidor para uso en caso de accidentes, porque no sin motivo esta ruta es conocida como la Carretera de la Muerte.

En realidad, la auténtica Carretera de la Muerte es el camino viejo entre Chuspipata y Yolosa, cuya estrechez y curvas cerradas han sido causa de centenares de fallecimientos, no obstante los guardianes apostados en los trechos más peligrosos para señalar a los vehículos cuando deben pararse y cuando avanzar. Ahora que se ha abierto — después de más de veinte años y millones de dólares — la carretera nueva de Qutapata a Santa Bárbara, el camino viejo es mayormente terreno de turistas que montan bicicletas montaneras para hacer el viaje 'asistido por la gravedad'. Las empresas que ofrecen esta aventura hasta utilizan el mote de 'Death Road' en su propaganda, pero suelen ocultar los casos de ciclistas que también han caído por los barrancos de cientos de metros, algunos — es cierto — por haber fumado un troncho antes de ponerse a pedalear, pero otros debido a la mala condición de los frenos de las bicis proporcionadas por la empresa. No sabemos si estas muertes encubiertas han llegado a figurar en esta cifra de muertes que se eleva a la salida de la tranca, como advertencia siniestra para todo viajero a Yungas.

¿Yungueño Congelado (obelisco con Cristo)?

Los informes de la Dirección de Tránsito suelen dividir las causas de los accidentes entre 'fallas mecánicas' — se rompe alguna pieza esencial en un sitio donde es imposible parar

¹ Se agradece al estudiante de la Carrera de Sociología de la UMSA quien, hace unos cinco años, apareció en la materia, sugirió esto como título de su perfil de tesis, para luego abandonar el curso y no aparecer más, al menos en el paralelo de Spedding.

antes de lanzarse por el barranco — o ‘fallas humanas’ — malas maniobras, por simple descuido o torpeza, o porque el chofer estaba ebrio o, al parecer lo más frecuente, se durmió. Sin embargo, hasta el dormirse — que puede ser nada más una pestañada — podría tener consecuencias menores al ocurrir en un camino ancho y que tuviera una pampa a ambos lados. El problema es que los caminos yungueños rara vez cuentan con más que un solo carril estrecho con una peña a un lado y un barranco al otro. Las llantas están rodando a un escaso medio metro, o menos, del borde del abismo; por tanto el tiempo disponible para remediar un error o una falla de la máquina es poco o nada, y esto no se debe a las personas ni a los autos sino a la forma del terreno mismo. Es por eso que casi todos los chóferes, de bus, camión o auto particular, llevan un frasco de alcohol puro en la cabina, no para emborracharse durante el viaje, sino para ch’allar en La Cumbre, porque La Cumbre Achachila es el dueño del camino y él, al fin, decide si la tierra va comer, o no, el ajayu del viajero. Algunos se contentan con derramar unas gotas de alcohol puro por la ventana al pasar por el punto más alto del camino; otros paran por un momento y pueden subir a ch’allar a la cruz que representa al Achachila, y otros más contratan a un maestro (un yatiri) y hacen toda una waxt’a, con una o varias mesas. En el mes de agosto la demanda de ofrendas en el sitio es tanto que una caterva de yatiris enfrenta las noches gélidas, a 4.500 m de altura, para servir a los clientes. En diciembre 1993, la primera marcha cocalera que salió de los Yungas fue detenida por la policía antes de llegar a La Cumbre. Eventualmente se negoció que podían pasar hasta La Cumbre, pero no más allá. Llegando al sitio ritual, efectuaron la wilancha de una llama. Muy aparte de las negociaciones con el gobierno sobre la erradicación de la coca, esto fue una medida de seguridad con referencia al camino por el que habían llegado e iban a utilizar en su retorno (Spedding 2002:92-4).

Aunque marcado por el símbolo cristiano de la cruz, y consagrado al Señor de Mayo — hasta se celebra la fiesta del 3 de mayo allí, con chichería, baile y anticucheras en la noche glacial — se considera que el sitio particular del Achachila está al lado este del camino (la dirección ritual positiva en los Andes). Pero un achachila no está localizado en un punto, y al lado oeste hay otro monumento, un obelisco con una estatua de Cristo encima, que algunos apodan ‘el Yungueño Congelado’. También es sitio de ofrenda por parte de sindicatos de transportistas y otros, sobre todo cuando los alrededores de la cruz ya están copados.

Aparte de los hechos de tránsito, La Cumbre carga con otra ristra de muertes. En 2006 (¿?) dos jóvenes incautos se pusieron a nadar en el lago de Estrellani, al lado del sitio de la cruz, y pronto sucumbieron a las aguas heladas. En los años 1990, una banda de auteros que garrotearon a taxistas para robar sus vehículos acostumbraron llevar a sus víctimas a La Cumbre para enterrarlos allí. Esto no era simplemente una medida de seguridad (es un lugar desierto donde era más difícil que alguien descubriera las tumbas) sino era ritualizado: enterraron a los asesinados boca abajo, que es lo que se hace en las comunidades con personas que han sido víctimas de la ‘justicia comunitaria’ a causa de sus ofensas (reales o imaginadas) y se quiere evitar que sus almas ‘anden’ y pudieran vengarse de sus victimadores.² Se puede suponer que la cercanía a un sitio ritual tan importante daba más fuerza a esta precaución.

Cruces como ésta se encuentran a lo largo de los caminos yungueños, y de hecho a lo largo de todas las carreteras andinas; de hecho, las hay hasta New Mexico en los Estados Unidos. No son marcadores de sitios de culto público, como la cruz del achachila, sino son familiares: colocados por los deudos de una persona que ha muerto en, o cerca del sitio

2 Los periodistas peruanos victimados en 1982 por los comuneros de Uchuraccay en el Perú, en circunstancias nunca bien aclaradas (¿creían que eran senderistas? ¿el ejército los instruyó hacerlo? ¿los mataron por voluntad propia porque, después de incursiones tanto de Sendero como de las F.F.A.A., estaban hartos de extraños y los periodistas, que no hablaban quechua, no pudieron explicar sus intenciones?) eran enterrados boca abajo por los mismos comuneros, antes de ser desenterrados por la comisión investigadora de los hechos.

donde está la cruz. En el caso de los Yungas, la cruz marca el punto del camino donde la movilidad salió de la ruta; la persona habrá fallecido treinta o trescientos metros más abajo. Porta el nombre y la fecha del fallecimiento de la persona. Los familiares que lo colocaron vienen cuando quieren y le colocan flores. Supongo que rezan en ese momento, aunque la verdad es que nunca he visto personas colocando o haciendo ofrendas florales en estas cruces, sólo sé verlos, ya puestos desde que viajo por este camino o apareciendo después de nuevos accidentes. Claro que a veces uno conoce el o los muertos y las circunstancias de su muerte.

Esto es otro lugar donde se ch'alla y, según familiares de transportistas vecinos antiguos, se ofrecía mesas. Ellas dijeron que es por abandonar estas costumbres que suele haber tantos derrumbes en el lugar. Es cierto que el agua corre constantemente, hasta en tiempo de secas, y se derrumba cada vez en tiempos de lluvias. Alguna vez yo (Nelson) vi que una pareja de jailones, al parecer en su viaje de novios, habían metido su wagoneta al río aquí; estaban llorando, pobrecitos. El vuelque peor que llegó hasta aquí, pero, no se volcó aquí cerca ni por poco. Era una flota de Circuata, en Inquisivi, que había salido llevando los invitados a una boda y otros pasajeros más, en diciembre de 1990, por ahí. Yerbani estaba derrumbado, es decir, no había paso directo de San Cristóbal hacia La Paz. Los pasajeros, urgidos de llegar a la boda, insistieron que se tomara el camino viejo que sube en una zeteada hasta Chuspipata, por donde se viajaba a Sud Yungas hasta alrededor de 1985 pero después, nadie utiliza y por tanto, estaba en mal estado. Sin embargo, la flota estaba en peor estado. Después, decían que la caja estaba fallando ya cuando salieron de Circuata (que está a uno 120 km de Chulumani, que a su vez está a 120 km de La Paz) pero el hecho es que, faltando una curva más para salir encima en Chuspipata y llegar a la carretera a Unduavi, al querer cambiar a un número más bajo, la caja no enganchó. La flota empezaba a ir hacia atrás. El ayudante brincó afuera e intentó cuñar la rueda, pero nada. Algunos que estaban parados cerca de la puerta lograron saltar (que indica además que estaba sobrecargado de pasajeros, había muchos parados en central) pero luego se volcó y se fue dando tumbos hasta abajo. Los que se habían salvado escuchaban los gritos al principio pero después, nada. Llegó hasta San Cristóbal, o casi. Eran treintaidos muertos. La Revista Alarma publicó sus fotos, tendidos al lado del camino. Yo (Alison) compré un ejemplar y lo pasé a mis compadres de Circuata para que identifiquen a sus conocidos. Entre ellos estaba un chango trabajador que estaba donde mi compadre Edmundo y le habían despachado ese día para que vuelva a su pueblo en el Altiplano. Los que estaban invitados de la boda, los padres de la novia o del novio, no recuerdo cuáles, lo que se había alistado para la boda — lo habían suspendido — había servido para sus entierros nomás pues.

Esto era una flota saliendo de Coripata, de noche, a fines de noviembre en 2007. Al principio se decía, en Yungas — las noticias de cada vuelque se difunden rápido, a través de la emisora local Radio Yungas, y también por comentarios y chismes en la cosecha de coca — que había una neblina muy espesa en el lugar y por eso, el chofer salió del camino. Es cierto que en este sitio, que debe ser alrededor de 2900 metros, estamos acercando a la zona de 'bosque de nubes' donde suele haber neblinas bastante nefastas, aunque por lo general se les encuentra de Unduavi Nuevo por arriba, es decir partiendo de los 3100 metros o por allí. Después, se decía que simplemente se durmió. Como sea que fuera la causa, el hecho es que el bus rodeó por la ladera empinada hasta llegar a la otra carretera — es decir, la misma carretera pero más abajo, sube hasta dar la vuelta y continúa en dirección opuesta para llegar al punto del vuelque — y unos metros más todavía hasta llegar casi al río. Iba derramando sus partes al caer: días después se veía gente recogiendo lo que quedaba de su motor, cerca al camino de abajo, y hasta hoy algún panel de su carrocería, destrozado sin remedio, sigue blanqueando en la ladera como otro recuerdo del siniestro. Los pasajeros se

destrozaron al paso: diecisiete muertos, dos sacados sin cabeza de entre los fierros torcidos. También se derramaron, aunque sin sufrir mayores daños, los taquis (bultos de 50 libras) de coca, cargados a lo largo del techo de la flota, como ocurre con la mayoría de las flotas saliendo de Coripata, Chulumani o Asunta. A la mañana siguiente siquiera, los taquis ya no estaban. Se les habían llevado al Mercado de la Coca para venderlos y pagar los entierros de sus dueños muertos. Normalmente, el dueño tiene que hacer pasar cada taqui en persona por el control de La Rinconada, mostrando su carnet de productor de ADEPCOCA y su orden comunal, pero se ha debido hacer una excepción en este caso. También los velaron en el Mercado de la Coca de Villa Fátima. Esto sabemos porque a un par de días del hecho, una alumna de Spedding se presentó deshecho en lágrimas en el examen final de Antropología Socioeconómica en la UMSA. Resultó que su madre era uno de los cadáveres sacados sin cabeza. Sus compañeras dijeron “Sí, hemos ido al velorio en el Mercado”. Se le perdonó ese día y se le dio un examen particular la semana siguiente; es grato informar que sacó la mejor nota de todos los alumnos de la materia.

Este sitio debe tener un topónimo entre los habitantes del lugar – nosotros sólo lo conocemos de paso – pero nosotros lo llamamos Alcalde Jiwata, en base a otros lugares como Warmi Jiwata (en el camino a pie a Arcopongo que parte de Naranjani en Inquisivi, se dice que alguna vez se encontró allí el cadáver de una mujer desconocida) o Jasint Jiwata (en el camino de Licoma a Suri en Inquisivi, una mujer llamada Jacinta fue asesinada allí para robar sus joyas). El muerto, Hugo Damían Tellería, después de una carrera bastante accidentada – en una época fue a combatir en la guerrilla sandinista en Nicaragua, después se hizo de una ONG que operaba con resultados variables (según que se consulte a sus familiares o a los que tenían que trabajar con él en sus proyectos) en el Altiplano, luego se metió a militar en el MNR y así, llegó a ser elegido Alcalde de Chulumani en las elecciones municipales de diciembre de 1999. Entre sus aparatos propagandísticos figuraba un periódico regional, ‘Senda Yungueña’, que editaba personalmente y utilizaba como vehículo: cada foto publicado, no importa si era de un puente nuevo, una escuela refaccionada o hasta (bueno, la verdad es que no hemos visto un caso preciso, pero imaginamos) de un camión volcado, siempre incluía Hugo Tellería parado al lado. Bueno, era en el 2001, y llegó la fiesta de San Bartolomé, santo patrón de Chulumani. La entrada de la víspera, el 23 de agosto, es el acto central de la fiesta donde no sólo los del pueblo sino casi todo el campesinado de los alrededores asisten. Antes de que entren los bailarines, el santo entra en procesión desde el Tránsito, donde se entra al pueblo, hasta la plaza principal, seguido por todas las autoridades, entre ellos, por supuesto, el Alcalde. La entrada empieza a eso de la una de la tarde. Pero esa tarde del 23, Tellería no estaba presente. La noche anterior, se había trasnochado en La Paz sacando la edición de su periódico. Ya avanzada la mañana de la víspera, partió hacia Chulumani en su movilidad particular con unos familiares. Aunque no había dormido, insistió en manejar él mismo (era un rasgo de su personalidad que siempre quería hacer todo personalmente, no aceptaba delegar y tampoco comunicaba lo que hacía a terceros). Llegó al ahora Alcalde Jiwata a eso de las tres de la tarde, cabecó o se descuidó y cayó al riachuelo que corre por allí – que ha cortado un tajo estrecho pero hondo en la ladera. Al parecer murió en el instante. Sus familiares salieron ilesos (será por eso que ellos financiaron una cruz tan grande en su memoria³). Por supuesto, los pobla-

3 Es difícil imaginar qué otros motivos tendrían para gastar dinero en recuerdo de él, porque resultó que su desconfianza e individualismo se extendió al manejo de sus recursos financieros. Aunque se suponía que eran cuantiosos, debido al manejo de dicho ONG, y bastaban no sólo para sacar el periódico sino para financiar una radioemisora local, Radio Pico Verde, que cerró después de su muerte, los tuvo en cuentas con nombres de terceros que sus familiares desconocían y después de su muerte no pudieron recuperar absolutamente nada. Incluso en la Alcaldía actuaba de la misma forma. El anterior Alcalde, un vecino militante del UCS, había cometido múltiples malversaciones a través de sobrepagos. Tellería estaba recogiendo las evidencias de estas fechorías con visas a meterle juicio, pero no comunicaba los datos a ningún otro miembro del gobierno municipal y, al parecer, guardaba las pruebas obtenidas en un lugar secreto. Cuando murió, nadie les pudo encontrar y no hubo proceso. No hemos escuchado que el acusado haya contribuido a pagar la cruz, pero todos decían que él era el que más festejó su muerte.

dores en general decían que tenía que ser el castigo de Tata San Bartolo por no haberse presentado a la hora en su entrada.

Esos accidentes resultaron de ‘fallas humanas’ cuando el vehículo se encuentra avanzando solo por el camino despejado. Pero uno de los aspectos más críticos del tránsito en Yungas es cuando la movilidad se encuentra con otra viniendo en sentido opuesto. Como hemos dicho, hay pocos trechos donde la carretera alcanza la anchura de un doble vía y se pueden pasar sin problemas. Mayormente, hay que buscar un lugar donde hay una salida que permite que un vehículo se para — puede ser, al lado de la cuneta, es decir de la peña, pero muchas veces es al borde del barranco — mientras el otro se arrastra con cuidado por su lado. El problema es que hay muchas curvas cerradas y ciegas, donde la otra movilidad aparece de sorpresa a pocos metros de distancia y no hay uno de estos lugares de paso a mano. Entonces, uno de los dos tiene que dar retro.

Hay una convención donde la movilidad que está ‘de subida’ tiene prioridad. Es decir, la que está ‘de bajada’ debe dar retro. Esto es porque es menos peligroso dar retro hacia arriba que hacia abajo (hay menos posibilidades que el vehículo se des controle). Según sabemos, no existe una versión escrita de esta norma consuetudinaria, y por lo tanto choferes novatos (como jailones paceños que entran a los Yungas con sus wagonetas en los feriados) lo desconocen. Los camioneros de la región, y más que todo, los choferes de las flotas, lo conocen y además, conocen los recovecos del camino y cuando ven, varias curvas adelante, una movilidad que viene, calculan su acercamiento, luego se aparcan en el sitio de paso más cercano y esperan. De hecho, el rol del copiloto que viaja al lado del chofer es (aparte de ponerle leña a su coca y prender su cigarro) el de fijarse del camino lo más adelante que pueda y tratar de identificar las movi lidades que vienen y si son grandes — camiones o flotas, más difíciles de pasar — o pequeñas — camionetas, minibuses o taxis, que pueden cruzar en trechos más angostos.

Hay bastante para aprender en esto de ‘fijarse del camino’. Con las entradas y salidas de los cerros y valles, hay lugares donde no se ve más que cinco metros adelante, otros — pocos — donde se ve toda la extensión de hasta un kilómetro o más, y otros donde se ve lo que hay a distancia, pero con dos o tres curvas invisible de por medio. Se complica con lo que los árboles puede tapar el camino aunque, físicamente, está dentro del campo visual disponible. Esto puede ser remediado donde la vegetación en cuestión es silvestre, pero no donde consiste en cultivos como plátanos, mangos, cítricos, paltos y otros, cuyos dueños no van a permitir que se les tumben en beneficio de facilitar el tránsito. De ahí, se explica la preferencia expresada por varios choferes para manejar de noche. Aunque pudiera parecer más peligroso en términos de no poder ver bien el camino ni el paisaje en general, el hecho es que se detecta de lejos y con claridad las luces de un carro que viene, incluso con vegetación de por medio, lo que no es el caso de día. La segunda señal más clara es la pluma de polvo que cada movilidad levanta en la temporada seca, y hasta en los intervalos cuando deja de llover durante varios días en curso de la temporada de lluvias. Así que la negación del gobierno de asfaltar el camino a Chulumani tiene al menos una ventaja.

Entonces, se distingue — con suerte — que otro vehículo viene. Entonces hay que calcular más o menos cuando va a dar encuentro y — en el caso ideal — si uno está de subida, sigue yendo con velocidad moderada, o si uno está de bajada, arrinconarse en el lugar de paso disponible cuando el otro está a punto de dar alcance. El problema surge cuando (1) no se pudo distinguir al otro y surge inesperadamente al frente o (2) cuando el otro no obedece la convención. Esto da lugar a situaciones donde los dos chóferes se miran desde sus volantes, se hacen señales, y en casos se gritan e intercambian insultos (donde suele figurar ‘cabrón’, ‘hijo de puta’ y, en particular donde uno pertenece al grupo social de los vecinos, ‘indio de mierda’). En los casos más extremos uno puede bajar de la cabina para

ir a increpar personalmente al otro, hasta lograr que de retro hasta encontrar un sitio de paso. A veces la confrontación se dirige a imponer la convención, aunque hay que decir que incluso dentro de lo consuetudinario, no es tan claro quién está de bajada y quién de subida en toda la ruta. Nominalmente, 'subida' quiere decir saliendo de los Yungas, y 'bajada' refiere a los que entran desde La Paz. Pero, refiriendo a Chulumani y Coripata, mientras al venir desde La Paz hasta Puente Villa, el punto más bajo de la ruta, uno está de bajada en el sentido tanto geográfico como nominal, a parte de Puente Villa hasta ambos pueblos, las movi­lidades nominalmente de bajada están yendo físicamente a la subida; y por tanto, las que están nominalmente de subida, van a la bajada geográficamente hasta llegar a Puente Villa. Esto tendrá que ver con los dos accidentes que vamos a referir ahora.

El primero ocurrió a principios de los 1990, en una temporada de lluvias cuando el sector de Yerbani (debajo de Unduavi en Sud Yungas) estaba totalmente derrumbado y los carros de Chulumani y Asunta tenían que dar la vuelta de Puente Villa a Coripata, luego a Coroico y de allí salir a Unduavi y La Paz. Un carro de Sud Yungas, cargado de mango con la gente encima, estaba subiendo de Puente Villa y encontró otro. Por algún motivo, el que estaba de subida (en este caso, en ambos subidos) dio retro, en un sitio cerca de una curva salida del camino. El ayudante había bajado y estaba dando direcciones ("¡Dale, dale!"). Será porque indicó mal o porque el chofer se pasó, la rueda derecha posterior salió por el borde. La razón porque no sabemos porqué consintió en dar retro cuando no le correspondía ni si el ayudante o el chofer era más culpable, es que los datos proceden de gente de Chulumani que estaba entrando en otras movi­lidades al frente y los vio caer: 'era como una volqueta. Se dio la vuelta. Primero cayó la gente, luego la carga, y después el carro, como una volqueta siempre'. El lugar es una peña lisa y vertical hasta el río Tamampaya. Los restos del carro quedaban medio sumergidos en el río durante varios días hasta que la corriente les llevó. Se decía que había una persona echada encima de ellos al principio y hasta parecía que se movía. Otros muertos fueron llevados por el río hasta Asunta (que debe ser unos 150 km por camino desde el lugar del accidente, aunque el camino da muchas vueltas, pero el río también da vueltas por otro lado). El único sobreviviente, al parecer, era el ayudante (se decía que se dio a la fuga).

Este accidente era asumido como una simple tragedia. El segundo tuvo consecuencias mayores, a la vez que los protagonistas tenían roles principales dentro de la estructura social local, mientras en el primero ni el chofer, el dueño o el ayudante eran personas conocidas y aunque los pasajeros muertos eran conocidos en sus comunidades, eran participantes casuales del hecho. En el 2006, los profesores del pueblo de Coripata fueron en grupo a La Paz a cobrar sus sueldos. Estaban volviendo juntos en la misma flota cuando, más arriba del primer accidente en el mismo camino, que es sumamente angosto y corre sobre un barranco altísimo, encontraron a una volqueta (esta vez una volqueta de veras). Esta volqueta era propiedad de un tal Ricardo Gemio, cuyo padre, muerto de muerte natural en 2003, había sido el cacique MNRista del pueblo desde 1952. El padre, aparte de tener tantos ahijados que eventualmente cuando aparecía de nuevo como padrino de bautizo el párroco ya le objetaba, era benemérito de la patria, alcalde varias veces, y por lo muy cacique que fuera, sabía cómo manejar las relaciones sociales para justificar su control político en el pueblo. El hijo consideraba que había heredado este dominio pero no supo cómo manejarlo. Suponemos que se apoyó en que la flota estaba nominalmente de bajada, pero sobre todo (según referencias) en gritos e insultos, bajando de la cabina para amenazar al chofer del bus, hasta conseguir que éste de retro, correcto según la norma formal pero no según la base geográfica de esta norma. Ya que estaba dando retro hacia abajo y en un camino tan angosto, el bus se volcó por el barranco, y la mayor parte de los profesores, unos catorce

o más incluyendo el director del colegio, murieron. El día siguiente, los padres de familia organizaron una marcha de protesta en Coripata. Terminaron en un motín delante de la casa de Gemio, al fin lo invadieron, lo saquearon y quemaron todos sus muebles y pertenencias en la calle. Gemio fugó del pueblo y no se ha tenido mayores noticias de él.

Hay un sinfín de otras historias de vuelques que se puede contar. Hay esa flota saliendo de Asunta que se volcó a la altura de Cruce Las Mercedes, se dice porque el chofer soltó el volante para cambiar la música que estaba tocando; los dos vuelques que han ocurrido en la bajada de Arrozal – otro trecho muy angosto encima de un barranco de cientos de metros – en 2008, uno entrando y otro saliendo, el de salida ocurrió de noche y cayó más de trescientos metros hasta el río, diecinueve muertos y resultó que su SOAT era trucho, había pasado la revisión en Urujara con una fotocopia, mientras entre los pasajeros en el de entrada estaba el ex diputado Dionisio Nuñez que ya tenía un accidente manejando él en la carretera de Oruro a La Paz donde murió su secretaria, ya va el segundo, debe ser qhíncha y hasta la policía de Chulumani dijo que el tercero será su muerte ... y hay los vuelques que ocurren al final del viaje de salida, llegando a La Cumbre y hasta bajando de ella, cuando uno imaginaría que ya estaba fuera del peligro, en una carretera asfaltada y con doble carril y señales y todo. En 2007 había una flota llena de puros colegiales evangélicos que habían ido de excursión a los Yungas que se volcó y mató a la mayoría en la bajada de La Cumbre hacia La Paz. Claro que nosotros (y en este caso no solo nosotros dos, sino ‘nosotros los yungueños’) dijimos que, siendo hermanos, seguramente no habían ch’allado en La Cumbre.

¿Medidas de seguridad más materiales? El Sindicato de Volantes a Yungas echa la culpa a que, desde que se ha dictado el transporte libre (antes ellos tenían el monopolio de la entrada a Yungas), se permite que entre cualquier chofer, aunque nunca ha visto antes ese camino. Es cierto que nosotros, yungueños de origen (Nelson) o asimilados de tiempo (Alison) hemos tardado casi dos años antes de atrevernos a entrar con nuestra movilidad a Chulumani, conociendo ya ese camino. Los Volantes a Yungas aseveran que, antes de aceptar a un chofer en su sindicato, él tiene que haber pasado un mínimo de dos años como ayudante en las rutas yungueñas. Esto implica que habría pasado ese tiempo fijándose de esas rutas y por tanto ya conoce no sólo las convenciones no escritas, sino también todos los trechos más o menos anchos, los sitios de paso, donde se ve de lejos y donde no, cómo calcular el momento en que se ha de encontrar la movilidad que viene, además dónde hay agua por el camino cuando falta para el radiador ... porque, como hemos visto, muchos vuelques (y aún más en la Carretera de la Muerte a Coroico, por lo angosto que era) se dan cuando los vehículos maniobran para dar paso, y para evitar hacer esto en sitios peligrosos se requiere conocer bien el camino.

Las fallas mecánicas suelen ser las menos – aunque las hay – porque uno tiene que ser suicida para lanzarse a estas rutas sin haber asegurado, mínimamente, que los frenos están bien; claro que puede surgir una falla inesperada en cualquier momento, por falta de mantenimiento, pero hasta de esto se ocupan – al menos – los sindicatos y empresas de flotas, porque ellos se arriesgan a mayores perjuicios legales y financieros en caso de accidentes por las pérdidas humanas que acarrear. De hecho, los dueños de las flotas de Chulumani insisten en los pasajes que cobran argumentando que ‘en cada viaje se rompe algo’, y después de unos años viajando a Yungas con nuestra camioneta, podemos constatar que es básicamente la verdad. Los camioneros son los que más mezquinan de los repuestos y arriesgan sufrir fallas mecánicas. Hubo un caso de un camión cuyos frenos cedían al bajar de La Cumbre. Pasó la tranca sin poder parar, gritando a los policías que no tenía frenos. Logró sostener el manejo hasta llegar a la entrada de la Avenida Periférica, el primer lugar donde hay una

oportunidad donde se puede entrar a la subida y quizás detener naturalmente la marcha del vehículo; lo intentó, pero era demasiado y terminó incrustado en alguna construcción (creemos que murió, pero al menos no tenía pasajeros).

Las fallas humanas mayormente se atribuyen al dormirse por cansancio, por jornadas laborales demasiado extendidas, sea porque el chofer a cuenta propia quiere ganar más o porque la empresa que contrata al chofer quiere ahorrar dinero al no pagar a un reemplazo. Hemos viajado en minibus donde el chofer pidió que la pasajera en el asiento de adelante le charle de lo que sea para que no se durmiera (la charla de un acompañante es el remedio tradicional para el sueño del chofer, aparte de, claro está, la coca, pero no todos son boleadores habituales). Para poner fin a esto, hay que poner fin a 'la pobreza', de tal manera que sería posible imponer horarios limitados a todos los choferes sin que esto reduzca sus ingresos debajo del nivel aceptable – meta que no se vislumbra en el futuro próximo. La única otra medida razonable es de mejorar los caminos. Aunque no los asfalten ¡que los ancheen! ¡Que dinamiten las peñas, o sino compensen a los dueños de los terrenos, hasta convertirlos todos en carreteras al menos de doble carril! Pero en el contexto nacional, esto parece tan poco factible como esperar que los niveles de ingreso suban hasta un grado donde ningún chofer estaría obligado a hacer doble turno y dormirse sobre el volante. Al fin, se entiende porque todos terminan confiando en nada más que ch'allar a La Cumbre Achachila.

Bibliografía

SPEDDING Alison. 2002. *Batallas rituales y marchas de protesta: modos de apropiarse del espacio en el departamento de La Paz*. La Paz: Temas sociales 23.

Origen del ch'uta

Ramiro Cusicanqui

Resumen

El ch'uta se ha convertido en uno de los personajes principales de la fiesta de Carnaval, junto al “pepino”. Pocos investigadores dicen algo sobre el origen del traje del ch'uta, pero se llegó a establecer que la danza y el traje nacieron en Corocoro, centro minero que gozaba de opulencia a principios del siglo pasado.

El origen del ch'uta se remonta a principios del siglo XX, donde se tomó el traje del pongo como una manera de ridiculizar al patrón y a los extranjeros que vivían en ese entonces en la ciudad de Corocoro.

En principio la danza se bailaba con instrumentos de viento originarios como la tarqa y el pinkillu y solo en la época de lluvias o jallupacha, comenzaban a bailar desde la fiesta de todos los santos, hasta el domingo de Pascua.

Posteriormente la danza fue evolucionando ya en los años 20 se bailaba con bandas de instrumentos metálicos, además el traje fue evolucionando, aparecieron los bordados con flores y hojas, posteriormente con motivos del ritual de la siembra y cosecha en el altiplano.

Uno de los aditamentos principales es la máscara con rasgos blancoides, ojos celestes y con barba kaiseriana, que representaba a los extranjeros que vivían en Corocoro, como judíos, turcos, ingleses, libaneses, sirios, a quienes se les ridiculizaba con esta danza

Introducción

El motivo de la investigación etnográfica de la danza de los ch'utas es demostrar, dónde realmente nació esta danza tan arraigada en el mundo andino, especialmente en la fiesta de los Carnavales.

Porque “los datos fundamentales de la antropología cultural consisten en descripciones de actos y artefactos a los que se considera como manifestaciones de la cultura humana”.¹

El presente trabajo nace ante la necesidad de mostrar a la población boliviana y extranjera el origen de nuestras danzas. Que de un tiempo a esta parte, los países vecinos y poblaciones bolivianas aseveran ser origen de las danzas, sin conocer los antecedentes históricos necesarios.

Los pobladores del extranjero especialmente del norte de Chile y sur del Perú, por la relación de raza y cultura se vienen apropiando de nuestras danzas, solo por el hecho de compartir la región.

El problema no es como se lo baila o como se lo representa, lo que aquí es importante es que se reconozca el origen, además de representarlo con las características originales, aunque con algunas mutaciones.

Es cierto que todo lo que no evoluciona o hibrida, muere pero desde el punto de vista andino se debe mantener viva las costumbres y tradiciones que lleva también consigo el folklore.

Uno de los grandes problemas que ha surgido es la falta de una historia escrita, para explicar el origen de ciertas danzas del folklore en la parte occidental del país, que con el pasar de los tiempos se han convertido en disputas por parte de los pueblos o municipios, que se apropian y son un parte de una controversia.

Inclusive este problema se remonta, a danzas o instrumentos que han sido apropiados por países vecinos, la falta de investigación ha llevado a grandes conflictos, como el de la diablada

1 BOCK, Philip “Introducción a la moderna antropología cultural”. Fondo de Cultura Económica, México, 1977

que se baila en el norte de Chile en la fiesta de la Tirana, o la apropiación de instrumento como el Charango, reconocido hoy por hoy, como patrimonio de la república del Perú.

Con este trabajo se demuestra que el traje del ch'uta nació en la ciudad de Corocoro, cuando esta gozaba de la opulencia minera y tenía una población cosmopolita, donde una de las fiestas principales era el Carnaval.

Historia

Para adentrarnos en el estudio del tema, es importante mencionar los aspectos históricos de la población en estudio, desde el nacimiento de la ciudad de Corocoro hasta los momentos actuales.

Fundación de Corocoro

La fundación de Corocoro está ligada al inicio de la explotación del cobre en la época de los Incas donde ya se explotaba el cobre y durante el Coloniaje se explotó en gran escala no solo el cobre, sino la plata. Así lo revela el sacerdote católico de la Matriz de Potosí presbítero Álvaro Alonzo Barba, en su obra “Beneficio de los Metales” en 1612.

Según documentos que datan de 1574, durante la época del Virrey Toledo, su original denominación fue Kori Kori Pata, cuyo significado era “Cerro de oro” debido a que los habitantes explotaban este mineral, caracterizado por ser más dúctil que el oro. Se cree que de ahí viene el denominativo que hasta hoy se conserva “Oro de Corocoro” haciendo referencia al cobre.

Corocoro es la capital e la Provincia Pacajes, centro principal de la industria del cobre en Bolivia, a una distancia aproximada de 95 Km de la ciudad de La Paz, ubicada a 4.000 m.s.n.m.

Durante la guerra de la Independencia se suspendió todos los trabajos de explotación ante la insurrección de Tupac Katari, provocando el primer éxodo de habitantes.

A partir de 1830 José Claudio Rivera reinició los trabajos de la mina, en pocos años llegó a ser uno de los centros mineros más ricos de la república, también una de las ciudades importantes por la gran población que en ella existía.

Por el año 1909 el Ing. José Sossi montó el más moderno Ingenio Minero de Bolivia, además que esta población era uno de los más importantes del país, contaba con 4 periódicos que se editaban en la ciudad como: “El Esfuerzo” vocero del pueblo; “El Industrial”; “La Acción” vocero del partido liberal y “El Deber” vocero de los trabajadores, contaba con centros culturales y artísticos como “Rubén Darío”, “1° de Mayo”, “Obreros de la Cruz”, “Centenario”, “Humanitario de Mineros”.

Menciones honoríficas a la ciudad de Corocoro

El 25 de noviembre de 1835 es elevado a rango de ciudad bajo el Gobierno de Baptista.

Mediante Decreto Supremo el 29 de Marzo de 1850 dictado por Manuel Isidoro Belzu determina a Corocoro como capital de la Provincia Ingavi.

Mediante Decreto Supremo el 29 de marzo de 1856, se divide la provincia Ingavi, se disgrega en Pacajes con su capital Corocoro

En 1872 el 25 de marzo el centro minero de Corocoro es elevado a rango de Villa, bajo el Gobierno de Agustín Morales, documentación oficial que se encuentra en la biblioteca de la Vicepresidencia de la República.

Decreto del 25 de marzo de 1872

“Corocoro se erije en Villa

Agustín Morales Presidente Provisorio de la República,&

Considerando:

- 1.- Que el incremento comercial e industrial del pueblo de Corocoro, así como el aumento de sus pobladores, exigen una denominación que corresponde a las condiciones actuales en que se halla dicho pueblo.
- 2.- Que Corocoro la Capital de Pacajes e Ingavi es necesario investirle de un título anexo a todas las capitales de Provincia.

Decreto:

Art. 1 El pueblo de Corocoro se constituye y eleva al rango de Villa, en la Provincia Pacajes e Ingavi, cuya capital es actualmente.

Art. 2 Esta denominación honorífica no altera el régimen político y administrativo de la provincia.

Es dado en la muy ilustre denodada ciudad de La Paz de Ayacucho a los 25 días del mes de marzo de 1872 años.

Firmado Agustín Morales

Refrendado El Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores Casimiro Corral²

Por la gran importancia que cobró la ciudad de Corocoro en aquellos tiempos, donde el auge de los minerales era importante es elevada a rango de ciudad.

Corocoro elevado rango de ciudad por decreto

“Decreto 1 de enero de 1867

Mariano Melgarejo Presidente Provisorio de la República.

Considerando:

Qué el vasto territorio que abraza el Departamento de La Paz, hace lenta y aun ineficaz la acción política y administrativa de la autoridad central, respecto de las provincias distantes de La Paz. (.....)

Decreto:

Art. 1 Dividirse en dos este Departamento; uno que conservará su actual denominación “Departamento de La Paz” y otro que tomará el nombre de “Departamento de Mejillones”(.....)

Art. 3 El “Departamento de Mejillones” lo constituirá la Provincia de Pacajes e Ingavi sirviendo de Capital Corocoro, que se eleva a rango de ciudad (....)

Transitorios:

La inauguración del “Departamento de Mejillones” se hará con toda solemnidad, en el día que al efecto se señale.

Firmado Mariano Melgarejo, Refrendado el Secretario General de Estado Mariano Donato Muñoz.....”³

En el año 1877 la ciudad de Corocoro por la importancia que tenía ésta, el gobierno hace acuñar monedas con el nombre de uno de los personajes importantes de esta población

2 ANUARIO, “*Leyes y supremas disposiciones*” La Paz, Imp. Libertad, 1873.

3 ANUARIO, “*Disposiciones administrativas*” Edición Oficial, Imprenta Paceña, 1867.

como “Enrique Hertzog”, por otra parte también se menciona a la Compañía Corocoro de Bolivia que explotaba cobre. Las monedas tenían el valor de un real y medio real

De la misma manera en la presidencia de Mariano Melgarejo en 1865, mandó a acuñar monedas con el nombre de “Pesos Melgarejos”, las mismas que fueron batidas con un bajo contenido de plata. “El diseño se alteró levemente en 1867 cuando dos nuevas estrellas se incluyeron en el mismo, en homenaje a los dos departamentos creados por Melgarejo, el de Tarata (con capital en ciudad Melgarejo) y el de Mejillones (con capital en Corocoro)”⁴

Corocoro por su situación de centro minero importante durante la república, marca también un hito histórico y tiene páginas dedicadas en el centenario de la República, a principios del siglo XX, nuevamente la ciudad de Corocoro adquiere su importancia, donde se implementa maquinaria moderna para la explotación del cobre, además se conforman colonias de extranjeros, como patrones y comerciantes.

Empresas que trabajaron a partir de 1909

Ya en esa época los geólogos D’Orbigni, Forbes, Pissis, Sundt, Basadre y Deremis, hicieron un estudio sobre los yacimientos mineralógicos de la ciudad de Corocoro.

Hasta entonces solo existían pequeñas empresas que no tenían capital suficiente para llevar a cabo una explotación en gran escala.

“Hasta 1909 se organizó la compañía “THE COROCORO UNITED COPPER MINES LTD”. A iniciativa del Sr. J. Lionel Barber principal accionista de la casa J. K. Chile & Co., se organizó aquella compañía en fusión de las siguientes empresas: “Sucesión Noel Berthin”, Carreras Hnos, Hnos. J.K. Chile & Co., Compañía Sud Americana de Cobre” empresa esta última formada a base de las concesiones de la familia Marquiegui.

La compañía constaba de las siguientes propiedades: Guallatiri, Santa Rosa, Viscachani, Toledo, Vetillas, Quilinquilis, Santo Tomás, Independencia, Santamaría y San Lucas, en total 400 hectáreas.

El cobre de Corocoro se encontraba en las siguientes formas:

Cobre Nativo, en grano cuya dimensión varía desde algunos muy pequeños, hasta pedazos macizos de varios quintales de peso, llamados “Charquis”.

Sulfuro de Cobre o Calcocita, Óxidos de Cobre o Cuprita, Carbonatos de Cobre o malaquita o azurita.

La producción media mensual de la UNITED era de 550 toneladas de cobre fino.

El número total de trabajadores era de 1.700 empleados.”⁵

Hacendados

Por su importancia y relevancia de la ciudad de Corocoro, a principios de siglo una gran parte de los hacendados se fueron a vivir a la ciudad, por tanto se puede reconocer a muchos potentados en Corocoro, como figura en el “Catastro Urbano en Corocoro”

Constantino Ríos y Esposa, Casa en la Plaza Colón, actualmente plaza 15 de agosto con haciendas llamadas Antarani y Jalantaya, que se encuentra actualmente en el municipio de Caquiaviri

Hacendado Manuel Lavadenz, con casa en la Avenida 6 de agosto de la ciudad de Corocoro con la hacienda Tuly que era colindante con la Hacienda de Machicado en el municipio de Comanche⁶

Otro de los hacendados fueron don Justo Catacora, que tenía hacienda en la zona de Achoco de la ciudad de Corocoro. La familia Fajardo que también vivía en la misma zona, con hacienda en la localidad de Caquingora.

4 LXXI ANIVERSARIO DEL BCB “BILLETES, MONEDAS Y MEDALLAS CONMEMORATIVAS DE BOLIVIA” 1999

5 BOLIVIA EN EL CENTENARIO DE SU INDEPENDENCIA 1825-1925

6 RECTIFICACIÓN DEL “CATASTRO URBANO DE COROCORO AÑO 1925”, La Paz Bolivia, Imp. Renacimiento Yanacocha 113, 1926

Muchos hacendados no figuran en esta lista, porque no fueron verificados el lugar de sus haciendas.

A partir del funcionamiento de empresas organizadas para la explotación del Cobre, el flujo de empleados crece, por lo que se exigen mayores beneficios sociales y mejores condiciones de trabajo, es así que el primer Sindicato de Trabajadores Mineros es posesionado por el Presidente de la República Crnl. Gualberto Villarroel en 1948.

El primer motín por el incremento de salarios es realizado en Corocoro el 10 de marzo de 1950.

Actualmente la ciudad de Corocoro, cuenta con alrededor de 15 mil habitantes, una de las heridas de muerte lo dio el gobierno del MNR en la década de los 80' con Gonzalo Sanchez de Lozada con el Decreto Supremo 21060, la población minera tubo que abandonar su terruño en busca de mejores días para sus hijos.

Sin embargo con las políticas de desarrollo del gobierno nacional se viene implementando la reactivación a través de una empresa Koreana, la misma que empezó a trabajar con nueva tecnología para la explotación del “oro de Corocoro”.

El carnaval

Los etnólogos encuentran en el carnaval elementos supervivientes de antiguas fiestas y culturas, como la fiesta de invierno (Saturnalia), las celebraciones dionisicas griegas y romanas **las fiestas andinas prehispánicas** y las culturas afro americanas. Algunos autores consideran que para la sociedad rural, fuertemente estructurada por el cristianismo, el tiempo de “carnestolendas” ofrecía mascaradas rituales de raíz pagana y un lapso de permisividad que se oponía a la represión de la sexualidad y a la severa formalidad litúrgica de la Cuaresma

Un **carnaval** es una celebración pública que tiene lugar inmediatamente antes de la cuaresma cristiana, con fecha variable (desde finales de enero hasta principios de marzo según el año), y que combina algunos elementos como disfraces, desfiles y fiestas en la calle.

Por extensión se llaman así algunas fiestas similares en cualquier época del año. A pesar de las grandes diferencias que su celebración presenta en el mundo, su característica común es la de ser un período de **permisividad** y cierto descontrol.

Actualmente el carnaval se ha convertido en una fiesta popular de carácter lúdico. El término «Carnaval» se aplica también a otros tipos de festividades que no están situadas en el tiempo de las carnestolendas (tiempo previo a la cuaresma), pero que comparten elementos similares, tales como los desfiles de comparsas.

Uno de los personajes de los carnavales populares en la ciudad de La Paz, es sin lugar a dudas el Ch'uta, quién con el personaje del Pepino, llenan de esplendor y gracia los días festivos de las carnestolendas.

El carnaval de la ciudad de Corocoro

Para el hombre boliviano el baile es una necesidad vital, baila cuando esta triste, cuando esta alegre, por devoción o finalmente por obligación, cuando así se lo piden sus autoridades.

Los motivos son infaltables a la hora de bailar, por comprar un objeto de utilidad al hogar, cuando compra una movilidad, en el matrimonio, bautizo o finalmente en un cabo de año.

Una de las principales fiestas para dar riendas sueltas a la alegría, es la fiesta de Carnaval donde los días feriados también son el condimento necesario para el derroche de alegría. Bailan desde los más pobres hasta los más ricos.

En la ciudad de Corocoro desde tiempos inmemoriales, el Carnaval era la fiesta principal, pues ésta estaba muy enraizada por el “tío” de las minas ya que a él se le rendía pleitesía en estas fiestas.

Los mineros de Corocoro celebraban esta fiesta en todas las bocaminas por ende en todas las secciones, que comprendía, interior mina, garajes, superficie, empleados, ingenio, maestranza, etc.

La fiesta de Carnaval se celebraba en forma muy particular en Corocoro ya que como centro minero tenía que cumplir muchos ritos para la buena marcha de la empresa, especialmente para que no suceda accidentes en interior mina.

Los Carnavales en la capital de la provincia Pacajes comenzaba el amanecer del sábado de carnaval, donde los trabajadores mineros de la tercera punta o turno C, salían del socavón con el deber cumplido o luego de haber ch'allado al tío, además continuaban con la costumbre de ch'allar a las awichas que se encontraban cerca de las bocaminas, fuera de la mina o en los socavones.

Por su carisma y reputación la mejor banda de música era casi siempre y de la sección Maestranza, que deleitaba con sus melodías al pueblo en general y arrastraba a las mejores cholitas del momento.

No podía faltar ni prescindir de bandas las otras secciones como: la sección Ingenio, Interior Mina, Empleados, Wallatiri, quienes en sus fuentes de trabajo, compartían un plato de la mejor comida y bailaban al son de sus diferentes melodías.

El Domingo de Carnaval era un día importante, los trabajadores mineros se vestían con sus mejores galas, especialmente los trajes de ch'uta que en su mayoría, eran propios. También para este día los residentes de diferentes lugares del país llegaban a su pueblo natal a compartir el carnaval con sus amistades y familiares.

Aproximadamente al medio día las diferentes bandas de música tocaban su mejor repertorio en la plazoleta del minero o sugiriendo a los danzantes a acompañar en la fastuosa entrada desde la zona de Achoco.

Las bandas de música que en su tiempo eran los mejores, llegaban a la población se puede mencionar Primo Aranda, Rosario de Viacha, Los Súper Troyeros, Grecos Criollos, Mayas Amantes, entre los mejores y de su época. Realizaban una especie de concurso para que las mejores parejas puedan acompañar en la entrada, que se realizaba aproximadamente a las seis de la tarde desde la zona achoco hasta llegar a la bocamina Toledo y a sus diferentes secciones.

La entrada tenía en particular a yuntas de toros, los que debían ser sacrificados como pago a la Pachamama en la Wilancha del amanecer del martes de carnaval.

Las noches de carnaval por supuesto que no se dormía; los bailes se preparaban con anticipación en los locales más conocidos: como los salones de la Alcaldía, por cierto también se utilizaba el Salón Rojo del municipio. En los buenos tiempos también existían otros locales como el Club Carrasco, la Sede Social de los trabajadores mineros, el sindicato y otros salones acondicionados para la ocasión.

El lunes de carnaval, hasta el momento existe la costumbre de visitar a los difuntos y ch'allar las tumbas de los seres queridos, con mixtura, serpentina, confite y también algunas frutas como membrillos o más conocido como lujma.

Luego de quedarse hasta media mañana las bandas de música se hacían presentes en el atrio de la capilla del cementerio general de la población donde con unos boleros de caballería comenzaba la fiesta, por supuesto estas melodías estaban dedicadas a los beneméritos de la guerra del Chaco.

Cuentan que el día lunes la población se concentraba en la Estación Central, para esperar la llegada del tren para luego con los pasajeros que llegaban a la ciudad, bailar al son de las bandas de música, esperar el atardecer y en pandilla subir hacia las plazas de la ciudad y continuar con el carnaval.

Una de las ceremonias principales se llevaba a cabo al amanecer del día martes donde los yatiris preparaban la wilancha de la mina. En un número de dos o tres sacerdotes aymaras sacrificaban a los toros que habían acompañado en la entrada del domingo.

El Martes día de Ch'alla amanecía toda la ciudad con el sonido de coheteros, voladores y petardos y adornados con mixtura y serpentina. Ahora la ch'alla se trasladaba a los hogares de los pobladores que en sus diferentes zonas compartían unas botellas de cerveza y aguardiente, con el deseo de que los objetos se multipliquen.

Al empezar la tarde, todas las bandas y comparsas se trasladaban al Staff House donde vivía el gerente de la empresa, que como costumbre colocaba cerveza y cócteles para la población en general. Los jóvenes y niños se divertían lanzando globos con agua a los danzarinés.

Se calcula que en los buenos tiempos por lo menos se concentraban más de un millar de personas en la Calacaja; disfrutaban de la fiesta al son de las mejores bandas y los mejores disfraces de los bailarines entre los que se encontraban ch'utas, pepinos y las damas mayormente con jubón o cholitas con mantas multicolores.

Y como las fiestas tienen que terminar, llegaba el miércoles de ceniza, que por supuesto era el preámbulo de la fiesta de la Semana Santa. En muchos años este día se remplazaba con un día de trabajo en domingo por lo que los trabajadores curaban bien el Ch'aquí.

Este día estaba marcado por el afán de las esposas, quienes tenían que llevar chanco al horno o buscar cordero para hacer una succulenta parrillada en el mismo lugar donde había empezado la fiesta.

Como era el último día del carnaval las bandas de música se quedaban hasta altas horas de la noche acompañando a los bailarines en la plaza principal, donde las orquestas de los famosos bailes, también empezaban a tocar sus primeras melodías y de esta manera, llamar a los bohemios.

El sábado de tentación se caracterizaba por la famosa "mascarada" que organizaba la Honorable Alcaldía Municipal, en el que se premiaba al mejor disfraz que se había lucido en los Carnavales.

Finalmente llegaba el domingo de tentaciones, en el que el principal escenario como siempre se convertía la zona de Achoco, que como el domingo de la entrada, ahora se realizaba la cacharpaya, en el que no podían faltar las bandas de música y algunas tarqueadas, que eran contratados por alguna secciones de la empresa minera.

El carnaval se despedía al amanecer del día lunes luego del domingo de tentaciones, muchas personas que habían llegado de la ciudad de La Paz, tomaban las primeras flotas de regreso.

Las canciones del momento acompañaban a las comparsas con melodías de huayños, formadas por los trabajadores y por visitantes residentes de Corocoro en la ciudad de La Paz. Cuando la fiesta llegaba al clímax se cantaba en coro y a voz en cuello la canción que caracteriza en la fiesta de Carnaval: "Corocoreño soy" canción que actualmente no pasa de moda, porque se baila en cualquier tiempo y lugar.

COROCOREÑO SOY

Corocoreño soy
de pura sepa
Mi corazón es de oro
mi amor de cobre
Con sus cerros
Waka Lajra, Condor Jipiña
Akullusta, Kori Kori
todo es de cobre

Pueblo más alegre
pueblo sin igual
En sus **Carnavales**
todos a bailar

COROCORO

Corocoro
Pueblo más alegre (bis)
Carnavales ha llegado
Más alegres que el pasado (bis)
Linda corocoreña
linda y bonita
Dame dame tu querer
que el mío te entregaré

La danza

En la época del incario el wayño y la kullawa fueron danzas de la corte.

El lingüista Jorge A. Lira se refiere así de la danza “El wayño es una de las danzas netamente inkaykas, de elegancia y belleza singulares. Por su delicadeza, agilidad y gracia estéticas, no es aventurado decir, que está a la altura del clásico vals vienés”⁷

Según testimonios de las personas adulto mayores, esta danza antes de 1930, se la bailaba con el acompañamiento de conjuntos autóctonos propios de la época en que se vivía, como ser: pinkilladas. Se empezaba a bailar en la Navidad, Carnavales y finalmente el domingo de Pascua. La época del Jallupacha, según el calendario aymara.

En el salón de las máscaras de los museos, también encontramos representado al Ch’uta “(denominado también como kachueri Aljeris o Corocoreños) interpretada después de todos santos en Carnaval y Semana Santa. Tiene relación simbólica con los rituales de la siembra y la cosecha. Antes la danza era acompañada por músicos con pusipias (pinquillos) y actualmente le dan el marco musical bandas de instrumentos metálicos.”⁸

En la actualidad, las costumbres fueron cambiando con el paso del tiempo. Achocalla se convierte en uno de los primeros exponentes de esta danza, en su fiesta que realiza en la llegada del año nuevo.

La localidad de Caquiaviri distante a 15 Km de la capital de la provincia Pacajes también se convierte en otro de los exponentes de esta danza, por la proximidad de su fiesta patronal al Carnaval, 17 de enero San Antonio Abad donde los pobladores de esa localidad, organizan comparsas de Ch’utas y se realizan las populares y arraigadas corridas de toros.

Coreografía

La danza del ch’uta se la baila en pareja, esta danza también se utilizaba para cortejar a las enamoradas fruto del baile las parejas llegaban a relacionarse e inclusive, llegar al matrimonio.

En la actualidad la danza del ch’uta se baila con el wayño “es una danza de extremados movimientos en que las jóvenes hacen excitantes quiebres de cintura y se mueven en algunas mudanzas con ciertos contorneos de pies, meneo de brazos, que no se puede contemplar sin que pugne la sangre por saltar de las venas”⁹

Con observaciones propias de la danza se puede dividir en tres partes:

7 LIRA Jorge A. “Diccionario Kkechuwa-español” Publicado por la Universidad Nacional de Tucumán Argentina , pág. 1130, 1944

8 MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE, La Paz, Calle Ingavi.

9 PAREDES M. Rigoberto “El arte Folklórico de Bolivia” Talleres Gráficos A Gamarra La Paz Bolivia 1949

Primera Parte.- Los varones con el traje de ch'uta, buscan a las mujeres más bonitas o que estén enamoradas, las cuales también se encuentran esperando a su pareja.

Naturalmente con la máscara de ch'uta no son reconocidos, más aun con la voz de falsete, éstos tratan de conquistar a su pareja con gracia y picardía, hablando en la lengua materna del ch'uta el aymara, sino es de esa manera, lo hará en castellano.

Una de las cualidades del ch'uta, es que no puede ser rechazado, por lo que insistirá hasta que la pareja acepte la invitación al baile.

Segunda Parte.- Las parejas independientemente realizarán figuras donde el que lleva la batuta es el varón.

a) Cogido de las manos frente a frente, unirán los pechos en un vaivén de izquierda a derecha sin soltarse las manos.

b) Cuando la banda empiece con el estribillo los varones harán dar vueltas a sus parejas tomándole de una mano, sin que esto fuera exclusivo de las mujeres; también en ocasiones las mujeres realizan la misma operación.

c) Los varones bailan de puntillas saltando haciendo que la pareja vaya adelante y hacia atrás dando vueltas.

Tercera Parte.- Para avanzar o ir por las calles, se tomará la forma de “pandilla” parejas uno detrás de otro, tomando en cuenta siempre la lógica aymara, que la mujer debe ir al lado derecho del varón, cogidas del brazo.

El ch'uta

El personaje del ch'uta es nuestro centro de estudio. Antonio Paredes Candia quién escribió el libro “La Danza Folklórica en Bolivia” nos muestra de una manera clara y metódica las investigaciones realizadas sobre el atuendo, la música y la coreografía, de las danzas populares en Bolivia.

Antonio Paredes Candia, sin embargo no interiorizó su investigación a profundidad de esta danza, pero describe en su libro de esta manera la danza del ch'uta.

“La danza de los Ch'utas se la conoce también con los nombre populares de Aljeris y Corocoreños”¹⁰

Por otra parte Paredes Candia, en un posterior ensayo ¡Carnaval alegre!: nostalgias de la festividad de antaño, menciona que: “Esta comparsa también era conocida con el nombre de aljeris o corocoreños y hubo quienes **aseveraban** que aquel disfraz y la danza misma se habían creado en la localidad de Corocoro, cuando aquella gozaba de opulencia gracias a las minas de cobre que se explotaba en la región”¹¹

La palabra **ch'uta** es una palabra mestiza que nació como una forma despectiva de llamar al mestizo ya que había adoptado la vestimenta que impusieron los españoles y otros extranjeros, pero con aditamentos autóctonos, de acuerdo a la región y las circunstancias. El ch'uta se puede aseverar que proviene de ch'ukhuña que significa según Bertonio coser oficio de zapatero, sastres, o también de ch'ukhuthapiña, que es coser una cosa con otra juntando.

O también podemos describir como: un derivado de la palabra “chulo” o “cholo”, que es para los toreros españoles, el ayudante que algunas veces pone las banderillas al toro.

“El ch'uta era el nativo avecindado en la ciudad, que generalmente su currículum comenzaba de pongoito, diminutivo de la voz “pongo” palabra aymará castellanizada que

10 PAREDES, Candia Antonio “La Danza Folklórica en Bolivia”, 3ª Edición, Ed. Popular, La Paz Bolivia, 1991

11 EL DIARIO, Cultural “Qué tiempos aquellos.....”, Sección 3ra, pag 2, por Antonio Paredes Candia, 5 marzo, 2000

deriva de puncu, que en dicho idioma significa puerta. Era el hombre indígena que cumplía una obligación gratuita para el dueño de la hacienda. Debía llegar a la casa del patrón el día sábado y residir en ella una semana con el oficio de portero. Era algo así menos que un siervo dentro de la organización feudal entonces en Bolivia.”¹²

Sobre el origen del traje del ch’uta podemos decir que los trajes de estos personajes citadinos ya pasados se origina del ch’uta.

“El ponguito vestía así en la cabeza un lluchu (gorro) y un sombrero abejón, sobre el torso una camisa e bayeta de la tierra y encima a manera de vestón, una chaquetilla de la misma tela, pero de otro color, que tenía el corte de torero; los pantalones de forma muy especial, abombachados en la parte superior, donde lucía laboreo de bordados y muy ajustado en la parte de abajo. Este traje dio origen a otro que usaba el chuta llamado también cholo por las capas sociales superiores y que un investigador describe así: ‘ya no se ven en la plebe, como antes, artesanos y menstrales de chaqueta corta, ceñida a la cintura, sobre las vueltas de una faja de colores que se podía notar, de pantalón ancho y sobresalido en la parte superior y angosto en la parte inferior y de sombrero calañés’.

El traje actual

Paredes describe el traje actual de la siguiente manera: chaqueta tipo torero bordado con arte y buen gusto, pantalón ancho en la parte superior y casi pegada a la canilla, con una pequeña partidura en la parte trasera, de donde salen volados, encajes y colganderos de cintas de colores.

El traje del ch’uta a partir de 1930 no ha tenido mutaciones importantes a las descritas por Paredes Candia, sin embargo uno de los aditamentos que se complementó es el uso del poncho. El uso de la camisa y corbata es importante además de llevar una o dos ch’uspas en forma de tahalí

La máscara

La careta es de alambre milimétrico aprensada en un molde, tiene pintado sobre el fondo rosado ojos celestes, boca y nariz pegada a la careta, bigote retorcido tipo Kaiseriano; barba cuadrada. Sobre la falsa peluca lleva un lluch’u algunos agregan el sombrero de acuerdo a la época.

El ch’uta también habla con voz de falsete, se divierte en comparsas, muy rara vez solo pero siempre hace su recorrido seguido de chiquillos y pueblo en general.

La pareja o cholita

El traje de la pareja del ch’uta es la chola, de atavío lujoso se engalana con un jubón de terciopelo de color cálido bordado de cuentecillas (mostacilla) en el pecho, las mangas, los puños y el cuello; las polleras que son varias de terciopelo de diferentes colores. El traje de las mujeres hasta el momento no sufrió muchas modificaciones ni transformaciones.

La chola corcoreña vestía en los años 20, una mezcla entre lo europeo e indígena, con grandes aretes de oro, el jubón bordado de un material llamado “gros” especie de seda muy pesada, el pecho bordado con mostacilla y algunas piedras incrustadas, mangas abombadas en las partes del brazo y antebrazo y con puño muy ajustado a la muñeca de donde también se podía apreciar el bordado.

La pollera en sus inicios era de la misma tela que la del jubón llamada también: el borlón de seda, el filé de seda, llamadas así porque tenían colores en franjas verticales. La chola vestía cinco o seis centros que lo usaban a manera de miriñaque plisada y almidonada.

12 Ibid “La danza folklórica en Bolivia”. pág 322

El sombrero en forma de bombín ostenta una copa elevada con cinta y moño en trébol, teñido con gruesa capa de albayalde y cola hasta emparejar el tejido y darle un tinte blanco brillante.

Los botines de media caña era para una clase podría decirse superior, mientras la clase popular usaba zapatos tipo torero.

Cómo se originó la danza del ch'uta

En principio no se encontró suficiente referencia bibliográfica al respecto por lo tanto se tuvo que recurrir a las entrevistas con adulto mayores de la ciudad de Corocoro.

Bertonio asevera que “Baylar y cantar siempre van juntos”. La historia de los pobladores aymaras fue oral, por lo tanto los abuelos contaban de esta manera según Martín Coriza que: el ch'uta se originó “cuando un ‘pongo’ que cuidaba la casa de los hacendados, salió ebrio en los carnavales a bailar a la plaza, creando gracia y diversión entre los concurrentes” razón para que en las fiestas de la época de lluvia se adopte el disfraz además en las fiestas de Carnaval se utilice el traje del “pongo” para bailar y ridiculizar a los extranjeros.

La danza del ch'uta en principio se bailaba acompañado por un instrumento nativo como es la flauta dulce llamada en la América morena “pinkillu”, tal como se señala en la ficha del Museo de Etnografía y Folklore. Era “interpretada después de todos santos en Carnaval y Semana Santa. Tiene relación simbólica con los rituales de la siembra y la cosecha. Antes la danza era acompañado por músicos con pusipias”.

Don Guillermo Hidalgo Cusicanqui corocoreño quién también realizó averiguaciones sobre la danza escribió en varias invitaciones de Carnaval, un resumen de su investigación. Por la década de los 20 vivían en la calle Miriquiri en la zona de Verdecilla, la familia Vásquez Gonzáles, quienes ya en esa época se dedicaban a confeccionar replicas en miniaturas en miniaturas de ch'utas que servían como adornos, los mismos se encuentran en la ciudad de Corocoro en manos de Susana Oquendo.

Esta danza se la bailaba acompañada de conjuntos autóctonos como pinkillus, tarqueadas, en fiestas de Navidad, Carnavales y domingo de Resurrección, época del jallupacha.

Una de las ilustraciones más importantes para estas aseveraciones, es la fotografía que data del carnaval de 1920, en el lugar llamado “yanabarra” actualmente Viscachani, de la ciudad de Corocoro, esta fotografía pertenece al Sr. Felipe Balboa, empresario minero de la época, domiciliado en la Calle Murillo, según el Catastro Urbano de Corocoro del año 1925, pág 17, número de orden 20, número de casa 17.

De la misma época podemos encontrar otra fotografía tomada por Don Julio Cordero Ordóñez en uno de sus estudios de la ciudad de La Paz, fotografía publicada en la revista “Escape” del periódico La Razón, el domingo 9 de marzo de 2008 en la página 6, entrevistado Julio Cordero Hijo no dio razón de dónde provenía el traje. Pero en la fotografía de Viscachani del año 1920 se pueden observar la similitud de ambos trajes de los primeros ch'utas.

El traje del ch'uta evolucionó paulatinamente con el paso del tiempo; en la misma fotografía se observa, cómo los ch'utas se diferencian unos de otros. Los ch'utas que en los trajes no tienen bordados bailaban con pinkillu, por su parte los obreros que tenían un sueldo dentro el centro minero, utilizaban trajes ya bordados con motivos de la época de lluvias y eran acompañado por las bandas de música con instrumentos metálicos.

De esta manera, la investigación demuestra que el traje del ch'uta es originario de la ciudad de Corocoro, tal como lo aseveraba Antonio Paredes Candia en su ensayo “Que tiempos aquellos...” publicado en El Diario el año 2.000 y como lo menciona en su libro La Danza Folklórica en Bolivia “Corocoreño es el oriundo de Corocoro de la provincia Pacajes”.

Durante la investigación se evidenció que el Ch'uta, es un personaje ciudadano del Carnaval que adoptó la danza del huayño, para expresar su alegría, por otra parte el "huayño" era considerado como una danza de la realeza, dice el investigador Jorge Lira.

La investigación demuestra que en sus inicios el Ch'uta corocoreño, no era "**cholero**" porque bailaba solo con una pareja y en pandilla, su acompañante tomaba del bracero a su pareja y recorría las calles y los lugares de concentración en la ciudad de Corocoro.

Uno de los lugares donde empezaba el Carnaval era la zona de Perdecilla allá por los años 1930, posteriormente por razones de mejoramiento de la Avenida, se trasladó hasta la zona de Achoco, donde actualmente es el principio y fin de los Carnavales en esta ciudad.

Principales bordadores del traje del ch'uta corocoreño

Con el paso del tiempo el traje del ch'uta evolucionó y Corocoro a principios del siglo XX constituido en esas épocas como ciudad, contaba con varios bordadores fruto de las necesidades de la población.

Entre ellos podemos mencionar a Juan Altamirano, Félix Jiménez y Miranda entre los más representativos de esos tiempos, quienes con su estilo propio bordaron los trajes con motivos y símbolos del "jallupacha".

Juan Altamirano se enlistó para marchar a la guerra del Chaco en la década del 30', en el que murió defendiendo la patria.

Los motivos de los bordados entre éstos bordadores eran similares, pero con diferencias marcadas en ciertos símbolos como se demuestra en los trajes y uno de los aditamentos añadidos en el traje, fue el uso del "poncho" como un accesorio no obligatorio, pero propio del lugar.

En la fotografía tomada en los años 60 se puede apreciar que se nota una diferencia entre ambos trajes, primero en el bordado Altamirano la canasta es característico hasta nuestros días, otra de las características es la forma del **pájaro**, también muy particular y creado por don Juan Altamirano en los años 20 aproximadamente.

El bordado Jiménez tiene también su propia característica, este traje no tiene un pájaro picando la flor, sino tiene una **golondrina** y los bordados de los bordes son más pequeños que las de Altamirano.

El pantalón del ch'uta corocoreño es abombachado en la parte superior y angosto en la parte inferior, también es muy corto notándose los calcetines, bordados en ambos lados con la abertura o "p'allqa" en la parte trasera del pantalón.

En la actualidad existe el bordador que quedó con las técnicas y las figuras para el bordado del traje de ch'uta corocoreño y es uno de los más representativos. Hugo Altamirano (76) sobrino de Juan Altamirano, quien tiene su taller en la Av. Kollasuyo intersección con la Av. Entre Ríos de la ciudad de La Paz, ha sido también dirigente de los bordadores paceños.

Análisis semiológico de los símbolos del traje del ch'uta.

Con esta teoría se quiere demostrar que los bordados de los trajes no solo eran dibujos caprichosos hechos por los bordadores, más por el contrario todos los símbolos tenían un significado, como un significante.

Es difícil dar una definición unánime de lo que es la semiótica. Sin embargo, puede haber acuerdo acerca de "doctrina de los signos" o "teoría de los signos". Esta definición presenta el inconveniente de transferir al término "signo" la mayor parte de los interrogantes. Para algunos el signo es, en principio, un objeto construido; para otros, es, en principio, un objeto observable; otros sólo toman en cuenta sistemas de signos previamente establecidos que pueden alcanzar desde sistemas de señalización concretos hasta los sistemas de significación implícitos en toda práctica social (ritos, mitos, costumbres).

El trabajo demuestra que Paredes Candia al describir el traje del ch'uta, equivocó sus apreciaciones sobre los símbolos y motivos bordados en los trajes del ch'uta, porque él describe de esta forma el traje “El traje del **chuta** consiste en una chaquetilla de color, corta y dormanada (bordada) con trencillas multicolores haciendo dibujos caprichosos y arabescos, sobresaliendo las figuras del sol, animales fabulosos, estrellas, aves, leones flores; creaciones artesanales de los bordadores que distribuyen los dibujos por todo el cuerpo con arte y buen gusto”.

Los bordadores corocoreños por el contrario, no bordaron caprichosamente los trajes sino con motivos y alegorías a la época de la siembra y cosecha, asimismo como de las plantas y flores del campo.

Según la “teoría de los signos” llevada por los estudiosos en este campo como Saussure indican que los signos “sólo toman en cuenta sistemas de signos previamente establecidos, que pueden alcanzar desde sistemas de señalización concretos hasta los sistemas de significación implícitos en toda práctica social (ritos, mitos, costumbres).”

Este símbolo corresponde a los bordados Altamirano, cuyo significado constituye a la recolección de la papa, ya que en esos tiempos la cosecha de la papa se la realizaba en canastas traídas del valle cochabambino.

Las formas tienen el significado de los surcos de la papa, con plantas que salen brotando de los surcos, estos símbolos no solo se encuentran en los pantalones de los hombres, también se encuentran en los jubones de las mujeres.

Otros símbolos representan a las plantas del altiplano, como la espiga de la cebada y la semilla del “qhanapaku” así como de las flores silvestres, las plantas florecen en el altiplano en la época de lluvias.

El símbolo que se encuentra en todo los bordados del traje de los ch'utas corocoreños es la margarita silvestre, propios de la época de lluvias de la región, mayormente se encuentran en el campo de color amarillo y otras más pequeñas de color blanco.

Los motivos no estarían completos sin una planta fundamental del altiplano paceño, como el haba y otras plantas que tienen el tallo alto como la quinua, cebada, etc.

Qué representa la máscara del ch'uta

Mucho se ha especulado sobre este tema, muchos autores y estudiosos aseveran que es una ridiculización al español. Debemos tomar en cuenta que el traje de ch'uta nació a principios del siglo XX, cuando los españoles ya habían abandonado territorio latinoamericano, entonces se descarta esta hipótesis y la explicación es la siguiente:

En la ciudad de Corocoro como se demostró existían varias colonias de extranjeros como: ingleses, turcos, libaneses, sirios y como en el carnaval todo es **permitido**, los trabajadores mineros ridiculizaban a los extranjeros que vivían y es una de las razones para que el ch'uta tenga los ojos celestes, la cara rosada, bigote kaiseriano, las barbas y cabellos blancos.

Otra de las características del Ch'uta es el lenguaje y la forma de expresarse, siempre el ch'uta hablaba en el idioma nativo “aymará”, de esta forma los extranjeros no entendían, los insultos o lisonjas que les lanzaban los ch'utas.

Otro de los hijos de Corocoro Manuel Chavarria cuenta que “a mi padre siempre desde que era pequeño lo vi haciendo máscaras de ch'uta para la fiesta de Carnaval, empezaba a hacer cuando pasaba las fiestas de todo los santos. Recuerdo también que mi papá, llevaba las máscaras de ch'uta a vender a Caquiaviri cada 17 de enero”.

Don Manuel cuenta hasta el momento con el molde donde su padre, realizaba las máscaras de ch'uta, “era parte de su trabajo, mi padre no solo hacía las máscaras sino también los tubos para los “batidos”, carritos de lata y otras cosas según la época” menciona.

Y como parte de las pruebas de estas afirmaciones muestra el molde, donde se prensaba el alambre milimétrico de la máscara.

Además explica el modo de fabricación de la máscara: “En principio se moldea la malla milimétrica para darle forma, luego se pone el borde con hojalata los bordes.

Los bigote, barbas y cejas se las realiza con la cola del toro prensados con la misma fibra, la barba es la parte difícil, pues se lo realiza prensando en paja brava para darle forma.

Finalmente los adornos se realizan con borlas de estuco, tubos pequeños de hojalata y “huaype” que quedan como colgandijos de la barba

Se debe remarcar que esta máscara realizada en la actualidad por Manuel Chavarría, tiene las mismas características que las del Museo de Etnografía y Folklore.

Conclusiones

Como primera conclusión de la investigación, se puede evidenciar que la danza y el traje del ch’uta nació en la ciudad de Corocoro, a principios del siglo XX, y este fue evolucionando paulatinamente.

Esta danza es para satirizar a los extranjeros que vivían en ese entonces en la ciudad de Corocoro, como ingleses, turcos, libaneses, judíos. Entre ellos podemos mencionar a los más conocidos por la comunidad nacional como: Juan Lechín Oquendo descendiente de libaneses, Benjamín Miguel Harb descendiente de turcos, Paul Meyer ciudadano alemán.

En principio se comenzaba a bailar acompañado de pinkillus, tarkas desde la fiesta de Todos los Santos hasta la fiesta de la Pascua. Posteriormente la danza solo se llegó a bailar en las fiestas de Carnaval.

A partir del año 1920 el acompañamiento de las bandas con instrumentos metálicos de viento fue el ingrediente principal para la danza, a la par de los pobladores indígenas que bailaban con instrumentos nativos como el pinquillu y la tarka.

Otras poblaciones adoptaron la danza, como parte de sus fiestas patronales como Año nuevo en Achocalla y San Antonio Abad en la localidad de Caquiaviri, en las poblaciones alrededor del lago Titicaca, la danza se baila a partir del miércoles de ceniza y se prolonga pasado el domingo de tentaciones. Sin que pudiera verse esta manifestación en festividades vinculadas a una devoción religiosa o fiesta patronal.

Expansión de la danza

La danza se había popularizado en la ciudad de Corocoro, muchos de los trabajadores venían de los alrededores como la localidad de Caquiaviri y otros, es en esa circunstancia que los pobladores de esta localidad, llevan la danza a su fiesta tradicional con trajes de los bordadores corocoreños.

Hugo Altamirano confirma esta afirmación junto a Manuel Chavarría. El primero recuerda que cuando era adolescente, “cargaba los trajes hasta el lugar llamado Tancani en las afueras de Corocoro, para alquilar burros y llevar los trajes a Caquiaviri y alquilarlos”.

Entretanto Manuel Chavarría señala que su Padre, fabricaba las máscaras de ch’uta para ir a vender a Caquiaviri.

Las guerras de la época, como la baja de los precios en los minerales fueron causa para que la gente de Corocoro migre a otras ciudades y como los emigrantes llevan consigo sus costumbres y tradiciones, en las fiestas de Carnaval allá por el año 1940, se formaron comparsas de Corocoreños en la zona Villa Victoria denominados los “Siempre Corocoreños” para luego dividirse en los años posteriores con otra comparsa llamado “Los netos Corocoreños”.

El Crnl. de policía Rolando Casas, hijo de Juan Casas (85) recuerda que su padre fue uno de los primeros organizadores de la comparsa los ch’utas “Siempre Corocoreños” junto a

los señores Ortuño y Hurtado de la zona Villa Victoria, además dice que su casa era el local de la comparsa en la Calle Gral. Rosendo Rojas N° 371 de la zona de Villa Victoria.

Esta división también derivó en la formación de otra comparsa denominada “Los Aljeris”, esta comparsa se caracterizaba por los trajes confeccionados por bordadores paceños, con la singularidad de que las aberturas del botapie o p'allqas, se las realizaba al costado de los botapies.

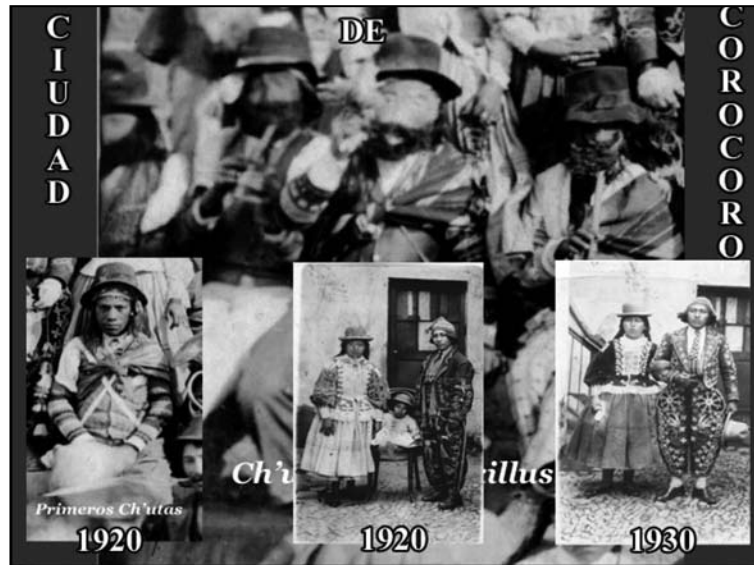
Esta es una de las explicaciones que se les da a las afirmaciones de Don. Antonio Paredes, cuando los denomina a los ch'utas **Aljeris o corocoreños**, también a la aseveración del bordado de los trajes, cuando indica que tiene formas caprichosas, pues se refería a los trajes realizados por bordadores paceños.

La principal recomendación es que esta investigación se siga alimentando con nuevas aportaciones, fruto de pruebas que aún no han sido indagadas durante el trabajo.

Este trabajo es un aporte a la historia de la ciudad de Corocoro, se debe tomar como referencia para escribir una historia paso a paso de nuestra ciudad que marcó un hito importante dentro la historia nacional y lo seguirá haciendo con su principal riqueza como es el “oro de Corocoro”.

El municipio de Corocoro debe apropiarse de este documento para realizar las gestiones necesarias y declararlo a **COROCORO** como padre y madre de esta danza tradicional de los Carnavales denominado **CH'UTA**, para que en un futuro nadie pueda ultrajar ni hurtar el patrimonio cultural tan bien ganado por nuestros antepasados.

Evolución del traje del ch'uta





Bibliografía

- BERTONIO, Ludovico. **Vocabulario de la lengua Aymara**. Ed. Ministerio de Asuntos Campesinos. La Paz Bolivia.
- BOCK, Philip. 1977. **Métodos para el trabajo de campo**. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- LARA, Jesús. 1947. **La poesía Quechua**. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- LIRA, Jorge. 1944. **Diccionario Kkechuwa-español**. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
- PAREDES M. Rigoberto. 1949. **El arte folklórico de Bolivia**. Talleres gráficos A. Gamarra, La Paz Bolivia.
- PAREDES Candia, Antonio. 1991. **La danza folklórico en Bolivia**. Ed. Popular, 3ra Edición, La Paz Bolivia.

Influencia de Francisco Tárrega en la música folklórica de “Alfredo Domínguez Romero”

Enrique Ágreda

Resumen

*Alfredo Domínguez un gran artista multifacético nacido en Tupiza tuvo en su marco de formación distintas vertientes; se definía así mismo como un artista autodidacta, esto quiere decir que aprendió de la gente del pueblo como ser: los comerciantes, los mineros, los intelectuales, etc. Pero analizando su obra musical de Domínguez para guitarra se ve grabado ciertos esquemas de composiciones de **Francisco Tárrega** (guitarrista español de gran genialidad).*

En 1962 Domínguez migra a la ciudad de La Paz donde se aloja con su compañero tupiceño Don: Adalberto Barrientos.

*Don Adalberto Barrientos estudiaba guitarra clásica en el conservatorio de la ciudad de La Paz, pero por esa década estaba de moda aprender obras de Francisco Tárrega gracias a la difusión que aportó el guitarrista **Andrés Segovia**.*

*La música para guitarra de Francisco Tárrega que pertenece al periodo Romántico incluía esquemas armónicos y técnicas que fueron utilizadas por Domínguez mediante la enseñanza oral que le daba Don **Adalberto Barrientos***

Es necesario resaltar que Domínguez conocía el sistema musical con partitura pero no se dedicaba a eso.

La influencia de Tárrega a Domínguez se puede apreciar en la similitud de algunas obras musicales a citar por ejemplo: La procesión vs. Lágrima; La agonía del ave vs. Recuerdos de la alhambra.

En conclusión la música Folklórica de Alfredo Domínguez tiene de forma sutil la esencia de Francisco Tárrega, descartando de esta forma la idea de que Domínguez aprendió guitarra de forma individual.

Introducción

Hablar de Alfredo Domínguez Romero en términos musicales, es para muchas personas algo desconocido; pero analizando su extensa obra musical realizada para guitarra, charango, quena y zampoña se puede visualizar una sencillez absoluta.

Esa sencillez y humildad gravada en su ser es la responsable y la causante de que en el día de hoy muchos músicos, especialmente estudiantes de guitarra clásica opten por interpretar sus obras.

Al margen de todo ello su música en gran parte es resultado de la influencia de la cultura boliviana, parte de la cultura del Norte Argentino, y en la parte técnica de la guitarra es influenciada por **Francisco Tárrega**.

No obstante la hipótesis de cual fue la influencia que tuvo Domínguez en términos técnicos guitarrísticos y la medida de aquellos, será confirmada y puesta en criterio en esta investigación

La música y vida de Francisco Tárrega

Este maravilloso artista que representa el verdadero exponente de la guitarra en la época romántica, nació el 21 de noviembre del año 1852 en la ciudad de Villarreal – Provincia de Castellón de la Plana. Cuando tenía 8 años de edad su familia se traslado a la capital de la provincia. Allí, Tárrega tuvo oportunidad de oír tocar al guitarrista popular

Manuel González, llamado “Cego de la Marina”, el cual por su ejecución no tenía rival en la región. Emocionado, seducido por la guitarra, Tárrega se decidió a aprender con el maestro popular cuando posiblemente tendría 11 años de edad. Fue alumno aplicado, desde pequeño estudio con afán y atención, de manera que en poco tiempo sabía tanto como su maestro; buscando entonces nuevos horizontes, tomo lecciones con el notable guitarrista Félix Ponzoa y Cebrián.

En Castellón de la Plana, Tárrega tuvo oportunidad de asistir a un concierto del famoso Julián Arcas, artista que le causo gran admiración; él entonces se sintió tan entusiasmado por la guitarra que procuró a Arcas y recibió lecciones y consejos suyos. La revista “La Ilustración Musical” afirma que Tárrega estudio con Arcas. Esa revista, haciendo una crónica de un concierto que dio Tárrega muchos años después, al regresar de una gira por el extranjero, dice: “Tárrega es un artista en toda la extensión de la palabra, como que fue no sólo discípulo del celebre Arcas...”. Tal revista es del 3 de noviembre de 1884. Mas es de creerse que Tárrega no ha sido un discípulo directo del celebre Arcas. Indudablemente Arcas influenció mucho sobre el maestro valenciano, y no es de dudarse que éste habrá tomado de él algunas lecciones y consejos, y que de oírlo tocar aprendió mucho. Tárrega era un hombre muy inteligente y prontamente se daba cuenta de lo que necesitaba; por eso digo que no ha sido un discípulo directo de Arcas, sino que le bastó poco para conseguir mucho. Su estudio consciente y meditado, unido con su gran espíritu de curiosidad, hizo que el ilustre maestro valenciano aprendiese hasta su muerte; Tárrega nunca se conformaba con lo que sabía, buscaba siempre su perfección. Emilio Pujol dice que “Tárrega llegaba al extremo de recomenzar su estudio después de un éxito triunfal, para corregirse los defectos que sólo él había podido percibir”. Un hombre que procede con esa honradez artística, forzosamente tiene que ser célebre.

De Castellón de la Plana, se dirigió más tarde a Barcelona. El Conde Parsent, admirado con el arte que Tárrega ya poseía, se entusiasmó con él y le proporcionó los medios adecuados para poder estudiar. Tárrega, con su afán de elevarse lo hizo intensamente; durante dos años estudio con dedicación. Se trasladó luego a Valencia y dio conciertos que le reportaron fama. Fue en esta ciudad donde lo sorprendió la noticia de la muerte de su protector; desconsolado pero sin desanimarse, se dirigió al pueblo de Burriana; pero como allí no tuviera éxito con sus conciertos se dedicó a dar lecciones de guitarra para poder equilibrar su vida. Pasó necesidades, amarguras, hasta que, en esos momentos tan difíciles, conoció a un rico comerciante llamado Antonio Canesa que tenía gran admiración por la guitarra. Tárrega cultivó su amistad y el comerciante, apasionado por el maestro, lo protegió y le facilitó los medios dándole dinero para viajar y continuar su estudio; el maestro abandonó entonces el pueblo de Burriana y se dirigió a Madrid. Pero en esa ciudad se dio cuenta de que su cultura musical no era buena; él tenía necesidad de estudiar para más tarde producir obras bellas; y así, con su ansia de aprender, se inscribió en la “Escuela Nacional de Música” como alumno de la clase de solfeo. Esto sucedía en el año 1874, cuando Tárrega contaba con 22 años. Estudió cuanto pudo y lo hizo con todo amor; el año siguiente se inscribió en los concursos de dicha enseñanza y obtuvo el primer puesto.

Continuó su estudio siempre en Madrid. Allí buscó y encontró profesores de renombre para el estudio del piano y de la armonía, volcando sin embargo todas sus energías en la guitarra. Y una noche, en el Teatro Alambra de esa ciudad, tomo parte en un recital en el cual otros grandes artistas tocaban junto a él. Tárrega fue el más aplaudido de la noche, obteniendo así un éxito extraordinario.

Después de ese triunfo decisivo, sólo pensó en la guitarra y toda su energía, todo su talento, todo lo que haría en el resto de su vida, seria para engrandecer el arte guitarrístico e iniciar dentro del mismo una nueva época. Esto debió suceder a principios de 1878. En

noviembre de ese mismo año Tárrega se encontraba en Barcelona donde se exhibió con gran éxito; todas las crónicas afirmaban que era el primer guitarrista de España. En 1880 estaba nuevamente en Madrid donde realizaba sus conciertos con el mismo éxito. Animado por ello, Tárrega, sintiéndose señor de su arte, se decidió a ir al extranjero para realizar una gira en la cual adquiriría prestigio y fama mundial.

En marzo de 1880, o sea cuando tenía casi 29 años, se dirigió a París, donde inicio sus conciertos con todo éxito, de allí pasó a Lyon donde conoció al famoso artista Coquelin, cultivó amistad con Víctor Hugo y se hizo oír ante la nobleza en el Palacio de la Reina Doña Isabel, de la Princesa Matilde, de Rothschild, etc. Después de un viaje a Londres volvió a París donde, según dijo, se encontraba como en su propia patria por la amabilidad que el pueblo francés usaba con él. Continuando su gira visitó a Bruselas, Berna, Roma y otras ciudades de Europa.

Regreso a España lleno de gloria; su nombre había por fin ultrapasado los límites de su tierra. Con satisfacción realizó una gira por las principales capitales de la Península, y el pueblo español lo acogió con verdadero entusiasmo.

A partir de entonces radicó en Barcelona, dedicándose a la enseñanza y realizando de vez en cuando breves giras por el extranjero. En 1894 paso dos meses en Niza con su alumno Walter Leckie; en 1897 se encontraba nuevamente en París dando conciertos. Su vida era muy laboriosa, de trabajo excesivo y constante.

En 1900 su salud inspiró cuidados por manifestarse la arterio-esclerosis, y el maestro ya no pudo pulsar su guitarra con aquel sonido puro y cristalino que tanto le había contribuido a sus éxitos, viéndose en cambio obligado a cortarse las uñas por defectos que en ellas aparecían. Pero no se desanimó por ello, sino que siguió estudiando y consiguió realizar audiciones, aunque no de mucha importancia, con buenos efectos de sonoridad. El maravilloso artista estaba en la última etapa de su vida pero aun vivía para la guitarra y realizaba audiciones íntimas; y en 1903 lo encontramos en Nápoles, siendo ésta su última excursión al extranjero.

En 1905 tuvo el primer ataque de parálisis, más tarde otro y en 1909 el último, falleciendo el 15 de diciembre a las 5 horas de la mañana de apoplejía cerebral.

Tárrega ha sido un artista de temperamento esencialmente emotivo, modesto en todas sus manifestaciones, tímido y muy bondadoso. Hijo de una familia humilde, fue un hombre superior y de gran espiritualidad. Domingo Prat dice que Tárrega, “Dentro de la estatura gigantesca de su cuerpo, tenía la risa y la ingenuidad de un niño grande y barbudo, de una fealdad característica que se embellecía por el impresionante derroche que hacía de espiritualidad”.

Francisco Tárrega nos ha legado una obra de valor permanente para la literatura guitarrística; sus mazurcas, sus trémolos y sobre todo sus preludios que son su mejor obra. Amante de los Clásicos de la música y dotado de una gran intuición y conocimiento, realizó transcripciones que son verdaderas maravillas como la de la Fuga de Bach y muchas otras. Preparó un grupo de alumnos que difundió por el mundo sus procedimientos de enseñanza, hoy publicados por algunos de ellos, principalmente por el maestro Emilio Pujol; tales procedimientos son actualmente seguidos por todos los guitarristas.

Tárrega fue un artista genial y su obra se ha divulgado en todo el mundo, porque ella encierra la expresión sensible de lo bello. Platón, que soñó con un mundo mejor, dice que la muerte sólo se vence con la obra; y el maravilloso maestro, realmente venció la muerte con su propia obra. (en: **“Doce composiciones para guitarra”** de Francisco Tárrega)

Entre sus obras podemos citar a:

- Capricho Árabe (Serenata)
- Recuerdos de la Alhambra
- Danza Mora
- Pavana
- La Alborada (cajita de música)
- Adelita (Mazurca)
- ¡Marieta! (Mazurca)
- Mazurca en Sol
- Maria (Gavota)
- Lagrima (Preludio)
- Minuetto
- ¡Sueño!

Vida de Alfredo Domínguez Romero

Nacimiento y niñez de Alfredo Domínguez

Nace un 9 de Julio de 1938 en la calle Tarija de Tupiza capital de la provincia Sud Chichas, cabecera de valle, ubicada a 800 Km. al sur de La Paz, a 2,945 metros de altura, joya bella de Bolivia.

Su padre Don Cesáreo Domínguez – carpintero – (pero Alfredo lo define como constructor de instrumentos) es de un pueblito llamado Fanari; valle situado cerca de Cotagaita.

Su madre, doña Eleuteria Romero, nació en Oploca dedicada a las labores de casa y a la venta de caramelos y helados.

Alfredo siendo hijo único por parte de su madre tuvo un hermano, Ricardo Guevara Romero.

Durante su niñez creció como todos los niños de la Tupiza de entonces “Jugando con pelotas de trapo, chapaleando descalzo en las charcas que la lluvia dejaba en las calles, era un niño de gran viveza y picardía que junto a su mama vendía helados, dulces y periódicos para poder sobrellevar su pobreza.

Adolescencia y juventud de Alfredo Domínguez

A los 12 años de edad, aún adolescente, en Octubre de 1950, cuando cursaba el primero de secundaria, deja el colegio por varios factores. El principal, la situación económica de la familia que a pesar de estar en un colegio fiscal, no le permitía contar con los recursos suficientes como para hacer frente a los gastos que demandaba su educación. Otro factor fue un incidente en la escuela con el profesor de inglés al cual Domínguez le golpeo porque les insultaba a los alumnos llamándolos “Indios, cholos y sucios” escapándose luego a la Zafra Argentina donde trabajaba para poder tener un plato de comida.

Además de templar su carácter, la zafra dejó huella en Alfredo, despertando su afición por la música al observar a los trabajadores volcar sus sentimientos en las cuerdas de la guitarra.

Luego, durante año y medio, Domínguez trabajo cuidando al mono de un circo chileno llamado Panamericano. Un día, cuando el payaso enfermó con malaria, el dueño del circo mando a Alfredo a reemplazarlo... “*¡Como se reía la gente! Yo parado en medio de la pista, mirando al público sin saber que hacer... el público pensaba que era parte del número. Los payasos eras trapevistas y entonces sabían caer... yo caía como un saco de papas, pero la gente se moría de la risa*”. (en: “**Alfredo Domínguez, obras para guitarra**”, transcritas por Fernando Arduz Ruiz, pp.8, publicadas por la editorial MMM. S.L, en Madrid – España, el año 2002).

Un día lo encontró la policía y lo detuvieron llevándolo de regreso a Tupiza, donde sus padres lo esperaban con aflicción. En el colegio fue presentado como un *“ejemplo del mal ejemplo”* que no se debe seguir; augurándole un destino nefasto.

Ya en casa, al saber de su interés por la música, fue invitado por Don José Ortega a tocar guitarra en la estudiantina, pero en una de sus primeras actuaciones fue sorprendido por su padre, que le tenía estrictamente prohibido el tocar la guitarra porque pensaba – como muchos en aquel tiempo – que la música era la antesala de la bebida.

Sin embargo Don Cesáreo oyendo a Alfredo percibió que su hijo estaba dotado con el talento de la música. No solo no le castigo sino que fabricó el mismo una guitarra para que el muchacho desarrolle su arte. Era verdad que la música no le llenaba los bolsillos, pero si le llenaba el alma, tal cual ocurría en las audiciones radiales de los fines de semana, cuando su público lo premiaba con sinceros y fervientes aplausos.

Sus aptitudes musicales eran tan evidentes que en el norte argentino, en un concurso para guitarristas aficionados ganó el primer premio consistente en una mortadela...

De regreso a Tupiza se empleó como dibujante de planos en las oficinas del Servicio de Vialidad; Alfredo también tenía un talento innato para el dibujo y la caricatura, desarrollando más tarde de modo autodidacta la técnica del grabado.

Como si esto fuera poco, destacaba también en el fútbol, pues era cotizado arquero del equipo “Huracán”, al punto que, luego de hacer el servicio militar, se fue a La Paz con el sueño de entrar al club “Bolívar” y dedicarse profesionalmente a este deporte.

Según el mismo Alfredo, llegó más tarde a la ciudad de La Paz, alrededor de 1962, cuando tenía 24. Justo antes de cumplir este anhelo, se encontró en La Paz con Liber Forti amigo y maestro fundador del grupo teatral “Nuevos Horizontes”, quien le aconsejó:

“Deja el fútbol porque futbolistas en Bolivia hay muchos y buenos, pero guitarristas no hay; deja la pelota y agarra tu guitarra...” (Fernando Zelada, 2004, Alfredo Domínguez, el “Genio Salvaje”).

Este consejo cambió el rumbo de la vida de Alfredo, dedicándose de lleno a componer, cantar y tocar la Guitarra; desde el escenario de la “Galería Peña Naira” se dio a conocer además como pintor. Los grandes éxitos no dejaron de esperar; en 1967 ganó la medalla de oro como mejor solista latinoamericano en el Festival Internacional de Salta. Alternando con su guitarra, Domínguez se sumó a Ernesto Cavour y al suizo Gilbert “Gringo” Favre, interviniendo musicalmente en las películas *“Crimen sin olvido”* y *“Mina Alaska”*. Este trío elevó la calidad interpretativa de la música folklórica boliviana. **Peña Naira** fue el punto de lanzamiento de un espectáculo que además contaba con coreografías en las que participó Gladis Cortez, futura esposa de Alfredo.

Madurez de Alfredo Domínguez

“Los Jairas”, con el estilo de virtuosismo musical que les caracterizaba pronto triunfaron en Bolivia. En septiembre de 1969 llevaron su arte a Ginebra – Suiza invitados por la fundación Patiño. El éxito fue total. Alfredo decidió quedarse en Suiza con su esposa, Doña Gladis Cortez, apoyado por el Centro de Grabado Contemporáneo de Ginebra que le otorgó una “bolsa de estudio”, con la cual el artista desarrolló una técnica propia, recibiendo grandes elogios de los más exigentes especialistas del grabado.

Sus obras fueron expuestas entre los grandes del grabado del siglo XX; Pablo Picasso, Salvador Dalí y Leonor Finí. Actualmente se conservan en galerías y colecciones particulares de Bolivia, Argentina, Perú, Brasil, Venezuela, Chile, México, New York, Londres, Suiza e Israel.

Domínguez realizó giras de conciertos por Francia, Suiza, Bélgica, Alemania, Inglaterra, Suecia, Estados Unidos, Unión Soviética, etc. El año 1972, en Suiza fue calificado como **“uno de los diez mejores guitarristas folklóricos del mundo, por la imitación que hace con su guitarra de varios instrumentos musicales típicos de Bolivia”**. No obstante la aclamación lograda en Europa, periódicamente regresaba a Bolivia atraído por el gran amor que tenía por su tierra.

“Me fui de Bolivia con el propósito de tocar para públicos diferentes, saber la reacción de los mismos hacia nuestra música, mostrar mis pinturas y dibujos a los críticos exigentes de diferentes países europeos... Vuelvo porque mis lazos con mi país son los mismos de siempre”. (en: **“Alfredo Domínguez, obras para guitarra”**, transcritas por Fernando Arduz Ruiz, pp.10, publicadas por la editorial MMM. S.L, en Madrid – España, el año 2002).

Fallece a los 42 años de edad mientras jugaba un partido de fútbol con sus hijos en un parque, muere en Ginebra, Suiza, el 28 de enero de 1980, víctima del mal de chagas, enfermedad de los pobres.

Recursos técnicos en la guitarra de Francisco Tárrega

La guitarra como un instrumento musical armónico puede nutrirse de varios recursos técnicos que fueron desarrollados en Europa y difundidos por Tárrega. Estos son a continuación:

Glissando

Significa deslizando o arrastre, es decir que los dedos de mano izquierda se deslizan en una o más cuerdas donde el punto de partida se realiza pulsando con la mano derecha y el punto de llegada es obtenido mediante el glissando.

Pizzicato

Efecto que trata de imitar el pellizcado de las cuerdas en los instrumentos de arco. La técnica de ejecución en la guitarra clásica consiste en apoyar el borde lateral de la mano derecha sobre las cuerdas que van a ser pulsadas, evitando la prolongación de sus vibraciones. La mano apoya próxima al punto donde las cuerdas se sujetan al puente.

Armónicos

Son los sonidos resultantes de dividir la longitud de la cuerda en segmentos iguales, “descomponiendo” el sonido fundamental en sus concomitantes parciales. Este fenómeno acústico fue estudiado por Pitágoras en la Grecia antigua (siglo VI A.C.)

Armónicos naturales

Se producen sobre las cuerdas sueltas de la guitarra. Colocando el dedo sin presionar sobre la división o la laminilla metálica del traste respectivo, y levantándolo inmediatamente después que se ha pulsado.

Los armónicos naturales no se dan en todos los trastes, sino sólo en los siguientes, ordenados de acuerdo a una intensidad y claridad decrecientes: 12, 7(=19), 5, 4(=9=16), 3, 2(=8=17)

Armónicos octavados

Se producen artificialmente sobre cualquier nota, sea cuerda suelta o “pisada”. La mano derecha cumple doble función: la de pulsar con el dedo anular y, simultáneamente, la de

provocar el armónico (como si se tratara de armónico natural) con el dedo índice, colocado levemente sobre la división de traste siguiente a la octava superior de la nota real. Mientras tanto, la mano izquierda se ocupa de la digitación “normal” de la pieza.

Tremolo

Es un intento de mantener el sonido de la melodía lo más cercano que sea posible a la que produce un instrumento de arco, al que remedamos en la guitarra con la rápida alternancia de nuestros dedos índice, medio y anular.

Recursos técnicos de Tárrega utilizados por Domínguez

“Cuando Alfredo Domínguez vivía en la ciudad de La Paz a principios de los sesenta, continuo su amistad desde Tupiza con Don Adalberto Barrientos, excelente músico tupiceño, que se encontraba estudiando en el Conservatorio Nacional de Música, compartiendo por mucho tiempo una habitación en la casa N° 1577 de la calle Cañada Strongest, esquina Otero de la Vega (Actualmente es un poli consultorio Médico), quien le transmitía las piezas de guitarra clásica de Tárrega al oído.” (en: **Alfredo Domínguez Romero, Arte que perdura en el tiempo**, José María Pantoja Vacaflor, 2007)

“Alfredo Domínguez tenía mucha habilidad y una gran memoria para la música” – Entrevista con Ernesto Cavour, 28 de junio de 2008.

Los **Armónicos** naturales y octavados encontrados en las obras: La Alborada (cajita de música), Capricho Árabe de Tárrega fueron aplicadas en muchas composiciones de Alfredo como ser: Villancico, la Procesión, la Rueda, Campanitas de cualquier parte, Por la quebrada, etc.

En la sencillez del lenguaje de Domínguez denominaba a los Armónicos con el nombre de **Campanas**.

El **Pizzicato** encontrado en la obra Minuetto de Tárrega es utilizado por Domínguez en una obra titulada “Mis llamas” de composición de Ernesto Cavour grabada en el disco Folklore I.

En el lenguaje sencillo de Domínguez y a manera de broma lo denominaba “pis de gato”.

El **Glissando** encontrado en las obras: Marieta, Maria y Pavana de Francisco Tárrega es realmente un recurso muy utilizado por Domínguez; por citar algunas obras que incluyen el glissando tenemos: Zapateo, Fiesta, Feria y Evocación

El **Tremolo** encontrado en las obras: Recuerdos de la Alambra y Sueño de Tárrega es utilizado por Domínguez en: La agonía del ave, Por la quebrada y la Muerte del Indio.

Obras musicales similares

A continuación veremos pequeñas formas o estructuras de la obra de Alfredo Domínguez que son extraídas de las composiciones de Francisco Tárrega.

La obra Lágrima de Tárrega Vs. la obra La Procesión de Domínguez

La similitud se puede observar en el 1er. compás de Lágrima con el compás 12, 13 de la Procesión. Confirmando una melodía en tiempo de negra contra una en tiempo de corchea; utilizando el mismo intervalo de 3ra. cuando se pulsan 2 notas al mismo tiempo y la utilización de la 2da cuerda libre.

Nota.- Ver partituras de Lágrima y La Procesión en anexos.

La obra **Recuerdos de la Alhambra** Vs. la obra **Agonía del ave de Domínguez**

La similitud se puede observar en la estructura del tipo de Tremolo que realiza Tárrega (compás N° 1 de Recuerdos de la Alhambra) con la estructura de tremolo de Domínguez en la obra La Agonía del Ave.

Esta consiste en pulsar consecutivamente una misma cuerda con los dedos anular, medio e índice de la mano derecha; y con el dedo pulgar de la misma mano se realiza una melodía

Nota.- Ver partituras de Recuerdos de la Alhambra y La Agonía del Ave en anexos.

Conclusión

Aunque Domínguez reconocía su condición de artista autodidacta, esto tiene que ser matizado, pues si bien no tuvo una formación musical sistemática o formal, si tuvo un acceso accidental y efímero a la técnica de la guitarra clásica

Podemos entonces afirmar que tuvo una influencia indirecta del guitarrista **Francisco Tárrega** al observar las similitudes que existen entre las composiciones de ambas partes, no obstante la genialidad de Alfredo Domínguez hace que la guitarra pueda encontrar nuevos lenguajes.

Esos lenguajes son creaciones basadas en sus conocimientos guitarrísticos tratando de expresar con la guitarra ambientes o situaciones de nuestra cultura como ser: el canto de los pájaros, el viento del altiplano, el trote de los caballos, las campanas de una iglesia; y tratando de imitar distintos instrumentos como el charango, la caja chapaca y el erke. Todo ello con un gran virtuosismo.

Bibliografía

ARDUIZ RUIZ, Fernando. 1997. **Música boliviana para Guitarra**. Recopilación y arreglos publicados por la editorial MMM. S.L., en Madrid (España).

_____. 2002. Trans. **Alfredo Domínguez, obras para guitarra**. Publicadas por la editorial MMM. S.L., en Madrid (España), el año.

CAVOUR, Ernesto. 2008. Entrevista el 27 de Junio.

PANTOJA VACAFLOR, José María. 2007, **Alfredo Domínguez Romero, Arte que perdura en el tiempo**. Un aporte a la cultura subalterna. La Paz – Bolivia.

TÁRREGA, Francisco. **Doce composiciones para guitarra**. Revisión de Isaías Savio.

ZELADA, Fernando. 2004. *Alfredo Domínguez, el "Genio Salvaje"*. En: **Revista cultural – Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia** pp. 33 – 44.

Anexos



Tárrega en Barcelona tocando ante amigos

Francisco Tárrega



Alfredo Domínguez (1938-1980)

Composição do eminente artista, ALFREDO CUTTINI.

2 RECUERDOS DE LA ALHAMBRA

Andante

am

C. 8

C. 7

C. 9

C. 2

C. 4

C. 2

C. 2

21

Da!   al   y sigue.

C. 2

B. A. 11248

C. 9

C. 1

C. 2

f

B. A. 11248

10. LAGRIMA
PRELUDIO

Andante

FIN.

rit. D. C. hasta Fin.

LA PROCESIÓN
(Motivo)

Alfredo Domínguez
Notación y Revisión:
Fernando Arduz

Andante solemne Tambora

11.

Allegretto
Mazo derecha: percusión sobre el puente.....
Mazo izquierda: solo.....

Sobre los orígenes rurales y la representación urbana de la danza de los ch'utas

Katherine Aparicio Aguilar

La danza de los chutas es de origen rural, sobre los datos obtenidos hay una concordancia sobre el momento histórico de surgimiento de la danza que va a fines del siglo XIX y es durante el siglo XX donde los registros de las fotografías nos dan datos de gente que se disfraza y participa en las entradas carnavales. Durante este periodo en Bolivia ocurría un fenómeno socio económico de establecimiento de industrias importantes, tal es el caso de la minería, la exploración de zonas ricas en mineral se convierte en un actividad emergente y se destacan varios centros mineros, uno de ellos dentro de la producción de cobre es Corocoro, que en sus épocas de auge fue una pujante ciudad; actualmente es la primera sección de la provincia Pacajes en el departamento de La Paz, abandonada en las últimas décadas del siglo XX víctima del decreto supremo 21060 que como consecuencia trae la caída de la producción minera y con ello la migración de sus habitantes a la ciudad. Durante la etapa de buena producción minera llegó asentarse gran cantidad de habitantes nacionales y colonias extranjeras de varias partes de Europa.

Este trabajo intenta agrupar los datos que hacen referencia a las características de la danza de los Chutas, tales como el nombre, la referencia del lugar de posible origen, y el ritual que representa. Con el fin de mostrar que la interpretación de las danzas en el transcurso de la fiesta es más bien un contexto público crucial en donde se define la identidad como lo explican en otros estudios investigadores que dedican estudios a procesos culturales en los andes como la antropóloga peruana Zoila Mendoza.¹

Para el caso de los Chutas, tiene lógica pensar que el nombre derive del denominativo “Chukuta” que vendría a significar “costurado a mano”, haciendo referencia a la forma de confección del traje tradicional del campesino. Otra deformación de la cual puede derivar la palabra Chuta es de Ch’oto (por el estilo del pantalón de los hombres) característico del personaje al que se le atribuye la creación de la danza que son los pongos, campesinos que trabajan de sirvientes en las casas de los empresarios mineros de las minas de Corocoro, que trabajan y tienen conocimiento tanto en las actividades agrícolas, como en las tareas relacionadas con la mina.

La cultura, la danza y la música andina tienen una estrecha relación con la agricultura y el ciclo de producción de la tierra, es por ello que la siembra de semillas para la producción de papa comienza en el mes de noviembre y la cosecha será para febrero-marzo del siguiente año, este periodo explica Guillermo Lara Barrientos que “centrados en la estación de lluvias, ritualmente el carnaval estaría vinculado a ceremonias para controlar este fenómeno meteorológico” (Lara Barrientos, 2002; 40). El significado de la anata esta referido a los rituales de precosecha y cosecha, que corresponde al final de la época lluviosa y húmeda. La relación de la música andina con respecto a la agricultura esta reflejada también en los instrumentos a interpretar. Se encuentra una división organológica que esta marcada por la ritualidad agrícola; durante la época de lluvias se debe tocar los pinkillos, flautas de pico y no así los sikus que son para la época seca. Por lo tanto el ritmo que marca el sonido de los pinkillos determina la danza a interpretar que para la anata es una danza de huayño alegre y rápido en su compás, que permite a los bailarines interactuar en pareja y con otras parejas formando tropas de bailarines.

1 En su libro “Al son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco” Perú, 2001.

La fiesta del anata viene de tradición aymará, porque la palabra anata esta estrechamente relacionada como una fiesta de juego dedicada a la pachamama así lo explica el investigador Vladimir Veliz López en su artículo titulado *anata andina* y dice: “la pachamama es la principal divinidad venerada en la anata cuya fecha de celebración coincide con el carnaval.” (Veliz, 2002;72) entre las referencia que da el autor al significado etimológico del término Anata cita al padre Ludovico Bertonio que en su diccionario aymará explica distintas formas de interpretar y utilizar la palabra anata y existe un común denominador que es la relación de “anata” con juego o el verbo “jugar”. Por lo que esta época andina del jallupacha o tiempo de lluvias culmina con la fiesta del anata andino, la cosecha da frutos y se baila para la tierra, el traje refleja la misma esencia agrícola del ritual por ello se usan los bordados de flores alusivas a la flor de papa que florece durante la fiesta del anata, con una mascara de malla milimétrica adornada con una barba que como vemos en las primeras fotos de Corocoro con un tejido tupido y enroscado al rostro, característica de varias danzas andinas. Otra de las características sobresalientes son los ojos celestes, que son interpretados como asimilando las características físicas de los empresarios mineros europeos.

El traje es elegantemente bordado con colores vivos y que como observamos en las fotografías van acompañados de una camisa por debajo, una corbata y unos zapatos elegantes y cubiertos con un poncho de aguayo acompaña la mujer con su característica pollera, que para la fiesta prepara junto a una blusa (jubón) que es de color vivo, puede ser azul, o rojo bordado de figuras florales de color blanco para hacer un contraste.

La cultura es dinámica, por ello la danza de los chutas también se identifica con la población de Caquiaviri, donde se le da características propias porque además la producción agrícola es mayor y más generalizada que en Corocoro. Sin embargo la migración de la población del campo a las ciudades es también trascendental para Caquiaviri, de ahí que existe la discusión sobre si la danza nace en Corocoro o en Caquiaviri. Lo cierto es que se origina en la provincia Pacajes del departamento de La Paz, porque también existen bordadores de Chutas en Achiri (canton de la 2° seccion Caquiaviri).

La declaratoria de Cuna del Chuta a Caquiaviri durante el carnaval 2008 por parte de la Prefectura de La Paz, reabrió la discusión sobre el origen de la danza. Tanto Corocoro (Capital de provincia, 1ª sección) como Caquiaviri (2° sección) son parte de la provincia Pacajes. La creación de la provincia data del 29 de marzo de 1856. Corocoro se asentó como ciudad gracias al auge de la actividad económica proveniente de la explotación de cobre durante la época republicana. Caquiaviri fue un reconocido centro colonial y muestra de ello es su iglesia, poseedora de una rica colección de pinturas coloniales de postrimerías. El asentamiento de la población de Caquiaviri es más antigua, y la actividad agrícola esta más generalizada. Sin embargo si bien Corocoro tiene una actividad minera intensa que indirectamente podría alejarla de la actividad agrícola, los campesinos que trabajan también en las minas nunca se desvinculan de la tradición agro cultural característica del campo.

La producción del cobre convierte a Corocoro en un centro de gran importancia en el siglo XX. Existen datos de las familias más antiguas que contribuyeron al surgimiento de los Chutas. En la década de 1910 según el señor Roberto Verastegui (corocoreño) empieza a surgir un tipo de rebelión indirecta e irónica hacia el patrón (empresario minero), a través de la alegría sarcástica de la danza de los Chutas conocida en su origen como Kachuaris Aljeris o Corocoreños que se bailaba al ritmo de la pinquillada, con phusipias (pinquillos de cuatro agujeros), convirtiéndose en una tradición el bailar esta danza para la época del carnaval corocoreño.

Esta danza se difundió hacia la ciudad de La Paz, por la década de 1940 llevada por los emigrantes asentándose en zonas como, Villa Victoria, posteriormente a Villa Dolores en la ciudad de El Alto. Dentro de las organizaciones que trabajan proporcionando datos para

la investigación sobre el “origen de la danza de los Chutas” el comité social Cultural por el desarrollo de Corocoro, que posee una colección de fotografías sobre los primeros Corocoreños dedicados a la confección de trajes de Chutas que bailaron durante los carnavales. A partir de esas fotografías se reconoce el trabajo del señor Juan Altamirano y familia, así lo vemos en una fotografía de su hijo el Sr. Marcelino Altamirano y su esposa en una foto de 1930. Otra fotografía importante es el de una pareja de Chutas de la Familia Hidalgo Cusicanqui en la plaza central de Corocoro.

Parte de la historia de los bordadores de Corocoro es Juan Altamirano que transmitió el oficio a su familia, su sobrino Hugo Altamirano sigue confeccionando trajes de Chuta. También la Familia Miranda se dedicaba a la confección del traje, así como Don Félix Jiménez Condarco, que al regreso de la guerra del Chaco continuó en su trabajo de bordador junto a su esposa Ignacia Villafán. El material utilizado para la confección del traje era el paño Soligno y Forno.

Los bordadores plasman el estilo europeo en la forma del traje sacos con solapas y con corbata al estilo europeo, imponiendo parte de la esencia de la vestimenta del pongo en el pantalón abombachado en el muslo y corto en la canilla, sin embargo los elementos del bordado manifiestan la comunión del hombre del lugar con la naturaleza, con el trabajo agrícola que realizaban.

Los bordados muestran el surco de la siembra, la flora y la cosecha; los animales y las canastas para el recojo de la cosecha usando colores vivos y adornos simbólicos que sobresalen.

Sin duda, un elemento trascendental es la máscara del Chuta que se fabricaba en Corocoro, la creación de la misma se le atribuye a la familia Chavarria, hojalatero de profesión que refleja su imaginación en la creación de la primera máscara. Al transcurrir el tiempo, la perfecciona su hijo Santiago Chavarria Chipana quien siguió los mismos pasos de su padre en la década de 1920, así lo testifica su Hijo Manuel Chavarria. La forma en la que se hace es descrita por él mismo “...de principio se contaba con un molde de madera del rostro humano. El material que se usaba para la fabricación de la máscara, era la malla milimétrica, que antiguamente servía para cernir mineral en la planta del ingenio. La cola del Toro que se faenaba en la pulpería, para formar el bigote y barba de la careta, donde colgaban bolitas de estuco, tubitos de lata terminando en el huaype deshilado, que antiguamente se usaba para limpiar las máquinas del ingenio. Los colores que se usaban sarcásticamente, eran claros para resaltar el rostro y ojos del patrón...., dicha careta servía para cubrirse, mofarse y burlarse del patrón con un lenguaje falseado del aymara..”.

Actualmente la zona Villa Dolores de la ciudad de El Alto es una zona donde viven varios residentes corocoreños y que en cada carnaval se reúnen en la calle 11 para hacer su entrada y fiesta de residentes corocoreños. El disfraz consiste ahora en un Ch’ullo que cubre la cabeza confeccionado de lana fina, de colores variados. Una careta o máscara con el rostro rosa y barbudo lleva un sombrero de oveja, se usan aguayos a modo de capas por encima de los hombros, una chaqueta llena de bordados, una faja de aguayo que ajusta en la cintura y dos Ch’uspas que entrelazadas cuelgan de los hombros, adentro una camisa blanca. Y el pantalón con bordados y adornos a los costados el estilo Corocoreño se esta manteniendo dentro de los residentes.

La fiesta del 2008 en Caquiaviri se celebro con toda la gala propia a la declaratoria como Cuna del Chuta. La fiesta coincide con la celebración religiosa de San Antonio de Abad, Ese día hubo gran fiesta con tradicionales grupos de bailarines de chutas y nos pudimos dar cuenta que la distribución de la fiesta responde a una división natural entre Aransaya y Urinsaya que a su vez implica otra división, el sector aransaya se divide en (aransaya y urinsaya) de la misma forma en el sector Urinsaya; esta es un división natural de la cosmovisión

andina sin embargo en la fiesta de Caquiaviri se refleja de forma física y tiene características sociales, económicas y culturales.

Los del sector de Aransaya tiene a su cargo determinados días de fiesta y se identifican en dos grupos (redes familiares o sociales), unos son los del sector de los blancos y otros los del sector de los verdes. Los del sector Urinsaya tienen otros días a su cargo la fiesta, la división se da también con identificación de los colores, pertenecen al sector Urin las comparsas de Chutas Amarillas y Anaranjadas, este sector pertenece a los pobladores de Caquiaviri, mientras que el sector de Aransaya corresponde a los residentes de la ciudad que son de Caquiaviri que regresan para la fiesta.

Luego de la misa, las fiestas se organizan en sus propios locales o en las casas de los pasantes, al finalizar la tarde se hace una corrida de Toros donde participan las cuatro comparsas de Chutas que ingresan a la plaza central cada comparsa desde una de la esquinas de la plaza bailando con sus bandas y dan una vuelta a la plaza mientras se suelta al toro quien va detrás de los bailarines mientras estos deben seguir bailando, se tiene la superstición de que si el toro topetea al que esta bailando, tendrá prosperidad durante el año. Esta tradición de la corrida de toros como parte de la fiesta puede simbólicamente ser el origen del traje de Chuta, es posible que el traje sea una imitación al traje de Torero.

Al conversar con los residentes caquiavireños en La Paz que fueron a bailar, desconocen el origen de la danza, lo que si tienen presente es que se trata de una tradición que se va difundiendo de generación en generación y con el tiempo se formaron redes familiares muy fuertes. Para pertenecer por ejemplo al sector de los blancos es necesario casarse con alguna hija, sobrina o nieto de la familia sino no se puede ser pasante ni tener ninguna representatividad en la organización, o para ser parte de las otras fraternidades.

El traje con el que bailan es ya el traje moderno de la ciudad, tipo Aljeri con la botapie ancho y con bordados más simples y con elementos “estilizados” como ser una especie de babero en el cuello, sombrero de ala ancha como los sombreros mexicanos, y un pantalón que tiene más forma de vaquero alejándose del estilo corocoreño.

Parece que la danza de los chutas por su interpretación rural es una forma de reivindicación del trabajador campesino que debe trabajar en las minas. Sobre el origen es necesario continuar una búsqueda documental objetiva e imparcial alejada de la forma en la que se esta tomando el tema por parte de los residentes tanto caquiavireños como Corocoreños.

En este sentido no fue lo más adecuado que la prefectura del departamento hubiera realizado la mencionada declaratoria que implica un conflicto entre dos poblaciones de la provincia Pacajes. Al no existir un sustento histórico, difícilmente se puede delimitar los orígenes concretos porque hay que tener presente la dinámica cultural de las poblaciones rurales, la actividad agrícola es generalizada para el área rural, no se puede provocar estas diferencias, regionalismos pensando que esta forma de manifestación cultural solo es producto de una área reducida.

Por otro lado no hay una desvinculación del trabajo agrario en el imaginario identitario del minero o del trabajador vinculado a las minas, por lo que Corocoro no se encuentra alejado de esta tradición andina de relación directa con la agricultura.

La representación urbana de la danza de los Chutas

En la transición se definen los conceptos de identidad urbana. El carnaval en la ciudad se va dando con tónicas mestizas con influencia extranjera y con tintes nacionales, es por ello que el carnaval en la ciudad de La Paz tuvo varias transformaciones. A principio del siglo XX fueron las comparsas de trabajadores fabriles que agrupados se organizan en estudiantinas y comparsas carnavaleras imitando a personajes europeos, con el paso del tiempo van cambiando y redefiniéndose los nombres de las comparsas de acuerdo al momento

político de la época. Los periodos de crisis sociales del país ocasionaron cierta pérdida del festejo en la época del carnaval. Sin embargo los actores sociales dejaron que se perdiera el espíritu carnavalero de nuestra ciudad. En la segunda mitad del siglo XX, al no haber grupos de trabajadores fabriles se empiezan a organizar en comparsas los grupos gremiales, tales como carniceros, comerciantes, artesanos para bailar la danza de los chutas. Durante los primeros años de la década de los 80 es rescatada dándole características nuevas en la vestimenta, cambia el pantalón corto y apretado en la canilla, por un pantalón acampanado que responde a la moda de la época.

Los nombres de las comparsas y sus características también responden a sus realidades presentes y a su identidad, es por ello que hay grupos como los Choleros, los Aljeris que eran los carniceros, representación de la alegría en la fiesta cuetillo y fiesta Chokopitas. Es importante destacar la espontaneidad con que se baila esta danza, la alegría que se demuestra al interpretar la danza, la fiesta del carnaval paceño se hace identitario en ellos reviviéndolo con la danza de los chutas.

Danza en pareja que representa también la igualdad Chachawarmi, de coqueteo que el hombre utiliza conquistando con piropos expresados en su característica voz de falsete y con las letras de canciones dedicadas al amor y la realidad de los bailarines.

En el marco de la investigación sobre el carnaval criollo paceño, un aspecto resaltante es la apropiación de la fiesta por parte de los bailarines de Chutas que se convirtieron en el centro organizador y en los actores sociales principales de esta fiesta. La identidad del carnaval paceño se refleja a partir de las comparsas de Chutas y Pepinos que participan folklóricamente del carnaval en la ciudad de La Paz. La forma que la danza de los chutas llega a apoderarse de un espacio urbano es producto de la migración campo -ciudad, donde los primeros asentamientos migratorios, son realizados por comercialización de productos agrarios por lo tanto las zonas donde empiezan a crecer los mercados de verduras, carne y productos traídos del altiplano son el espacio donde se empiezan a constituir las primeras agrupaciones de bailarines de Chutas como es el caso de los Aljeris denominación que significa vendedor. Los Matarifes (carniceros) en la zona del cementerio, el Tejar, Chijini. Las calles comienzan a ser el espacio donde, según la señora Eulogia Tapia (hija de un Sastre que confeccionaba trajes de Chutas) los “karis” que son los carniceros, representaban una clase comercial con mayor ingreso económico y las señoras se denominaban Patak Polleras (cien polleras) que iban a visitar a los nuevos padrinos con bandas y una tropa de bailarines de chutas.

La danza de los chutas al igual que otras manifestaciones folklóricas andinas es una forma de mostrar un “mejoramiento” social, de poder económico y un estatus de aceptación en la ciudad como sostiene Eveline Rocha Torres (2007). El hecho de que un gremio específico se agrupe como es el caso de los Karis o Matarifes para bailar chutas significa que económicamente estaban creciendo, el trabajo le da la posibilidad de bailar como Patak Pollera, que significa cien polleras, la obtención de cada pollera depende de la posición económica que se tenga.

La fundación de la primera comparsa los Chutas Aljeris de La Paz data de 1956, en la zona del Tejar gracias a los hermanos Paredes. Actualmente cuenta con 200 personas, los directivos en 2008 son Mateo Callisaya y esposa.

Por ser los primeros en crear una comparsa de Chutas para el carnaval son los encargados de diseñar las características urbanas a la danza. El traje de los hombres se cambia del estilo Corocoreño conocido hasta ese momento, con pantalones “chupados” de lana y torneado con bordados de flores y pájaros, pantalones de bota ancha, imponiendo un nuevo estilo de traje, denominado estilo “tipo Aljeri”. El bordado deja los colores definidos y se impone la moda de los bordados con hilos metálicos y distintas figuras, así como la incorporación de

símbolos distintos y llamativos como los “pompones” que adornan y le dan más movimiento al chuta. En el caso de la mujer también cambia el “Jubón” por la Chaquetilla, blusa ajustada con un “volado” en la cintura que al igual que en el estilo corocoreño lleva colores oscuros en los bordados, pero también cambia porque al ser chaquetilla se incorpora bordados con colores metálicos y resaltantes.

El paso del baile también cambia hacia un huayño más saltado y con ágiles vueltas de las mujeres, las canciones que se imponen son de las bandas de música que se caracteriza por letras que representan a la comparsa, por elementos característicos, las letras y estribillos junto a los elementos de los colores del traje, estandartes y los nombres se van generalizando en todas las comparsas de Chutas.

La comparsa que en definitiva da una característica personal a la danza es la comparsa de los “Elegantes Chutas Choleros de La Paz y sus lindas Bellezas tipo Holandés”, según la fundadora de la comparsa Cristina Yujra de Quisbert, esposa del fundador Don. Héctor Quisbert Mendoza. La comparsa surge por una iniciativa de la pareja por “rescatar” la tradición que habían impuesto los Chutas Aljeris de bailar la danza para carnavales, como los Aljeris, habían muchas comparsa de chutas que se fueron disolviendo, la única que quedó en los 80 fue la comparsa de Chutas Aljeris sin embargo hubieron dos años que no se bailó chutas en El Tejar. La alcaldía también promovió esta actividad y el año 1986 se propone recuperar el “verdadero sentido del carnaval” reconociendo a los personajes, los recorridos y las tradiciones carnavales y de esa forma el alcalde Maclean promueve se haga carnaval en todos los barrios. Como en el Tejar la tradición de bailar chutas se estaba perdiendo al haberse disuelto la comparsa de los Aljeris por problemas internos.

La pareja Quisbert Yujra empieza por el año de 1987 a convocar a “sus compadres” en la avenida Baptista pasaje hermanos Costa (calle característica de concentración) a los bordadores y vendedores de la zona de alto Chijini y del Tejar para que se organicen para bailar en carnaval, Héctor Quisbert apodado “el Chasqui” funda la comparsa acompañado de su esposa, así como la banda Los Distinguidos Gallardos Raymis del Sol, y comienzan a bailar entrando el primer año con 300 parejas de chutas y para el siguiente año con 600 parejas de Chutas, por lo que contratan también a la banda Juanito y sus Ases. La característica fundamental de esta comparsa fue la personificación de “Cholero” al Chuta porque como dice la fundadora “...para ser parte de la comparsa había que llevar la pareja titular a la derecha y la suplente a la izquierda...”, como una característica específica de la comparsa.

De ahí en adelante las comparsas de chutas van creciendo y se vuelven parte activa de la sociedad paceña que se organiza para bailar en carnaval. Las características se van modificando de acuerdo a los miembros de las comparsas. Respondiendo a una forma de incursión en la actividad cultural y social de la urbe. Así como cambia el pantalón corto y apretado en la canilla por un pantalón acampanado que responde a la moda de la época. Los nombres de las comparsas y sus características también responden a sus realidades y a su identidad, de esa forma se ve como los miembros de las comparsas constantemente redefinen y dan forma a las disputadas distinciones étnico/raciales, de género, clase a través de las actuación ritual en sus asociaciones. Se ve como los miembros de estas organizaciones dan categorías socioculturales tales como lo describe Zoila Mendoza, como la decencia, la elegancia, la autenticidad y la modernidad las que se encargan de sentar las bases de las distinciones sociales. (Mendoza, 2001; 32)

Una característica rural de la danza era la voz en falsete que el chuta utiliza para “conquistar”. Esa costumbre se fue perdiendo entre los nuevos bailarines de chutas y fue reemplazado con la picardía del pepino, personaje urbano que se incorpora a la danza también en este proceso de transformación de las características urbanas de la fiesta del carnaval paceño. La aceptación social y la afinidad de la danza de los chutas con el pepino es muy natural de

tal forma que se van creando comparsas de Chutas y Pepinos con la característica de que los jóvenes bailan de pepinos hasta que se casen y una vez casados ya bailan de Chutas, es el caso de la Comparsa Volantes de Oro y sus muñequitas de oro creada recientemente en el 2005.

Una característica resaltante de la organización de las comparsas del carnaval es su vinculación con la fraternidades de morenada que participan de la entrada de Jesús de Gran Poder, una parte importante de la comparsas del carnaval paceño compuesta por los mismos miembros que bailan morenada. Es el caso de los “Fanáticos”, “Intocables”, “Catemanias” que es un bloque que baila en la fraternidad “Catedráticos”, “Volantes de oro” que trabajan con transporte pesado y se reúnen exclusivamente para estas dos fiestas, “rebeldes”.

Otra característica son la comparsas de residentes que bailan en la ciudad y en sus pueblos, el caso de los “viajeros de Charaña”, “Uta Pokas de Viacha”, “Colquepata de Copacabana”, éstas comparsas llevan los nombres de las zonas de la ciudad de La Paz o de El Alto donde se agrupan los residentes de determinado pueblo.

La forma tan dinámica que tiene la cultura para crecer se refleja en la forma con la que incursiona la actividad cultural de los chutas en la ciudad, actividad que ahora se concentra en calles y locales, en los alrededores de la zona del Cementerio, El Tejar y que poco a poco se van expandiendo. Tal es la organización, que existía una asociación de comparsas de Chutas del Tejar en los años 90. Desde el año 2006 nace una institución de respaldo a las actividades culturales de estas comparsas con el nombre de Asociación de Comparsas de Carnaval paceño, que afilia al conjunto de 25 comparsas de Chutas y pepinos, cuyo presidente es Javier Escalier y una directiva que organiza las actividades nuevas propuestas por los mismos miembros, con la visión de crear una fundación cultural que impulse las actividades de las comparsas carnavaleras. Las mismas tienen iniciativas culturales y festivas que llevan a cabo, como el Desentierro del Pepino actividad promovida por la comparsa los Fanáticos, así como el 2008 se incorporó la actividad del “matrimonio (matricidio) del pepino que provocó una serie de críticas y oposiciones al ser el pepino un personaje soltero, fue en realidad una broma iniciativa de la comparsa “Los farsantes”, todo ello mantiene con vida las fiestas carnavaleras en La Paz.

La organización jerarquizada que internamente rige a las comparsas está a cargo de los fundadores como el cabeza, luego está la directiva permanente o los pasantes, son los organizadores con cargos de presidente vicepresidente y secretarios. La junta de pasantes en otros casos tiene la misma función, éstas directivas o juntas de pasantes cumplen una gestión anual de trabajo y en cada carnaval se hace el ritual de “cambio de pasantes” para la gestión entrante, este acto es bastante simbólico, va acompañado de una cueca, los pasantes bailan con los nuevos, aparte de que implica un acto protocolar implica la jerarquía de la organización.

Estas tradiciones son transmitidas a los niños al representarse en el tradicional corso infantil estos mismos rituales de “pasantitos” que en vez de regalar cajas de cerveza, dan cajas de refrescos y bailan cueca y representan todo el ritual.

Es importante transmitir de generación en generación la tradición del carnaval paceño, así se cumple la visión de crecer como carnaval paceño, “representar y ser parte de la tradición paceña”, como dice el presidente de la ACCP “nosotros competimos con las alasitas, no con la entradas folklóricas”.

El carnaval paceño actual con los tres personajes totalmente identificados con la tradición paceña y con la identidad carnavalera de la ciudad, la unión natural que existe del pepino con el Chuta, implica socialmente la unión de los conceptos rural/urbano, el festejo del carnaval ahora tiene proyecciones de ampliarse gracias a la organización que implica esta fiesta por parte de la Asociación de comparsas de Carnaval Paceño, se instauran nuevas ac-

tividades que así como nació la idea del desentierro simbólico del pepino que se consolidó con el tiempo en una actividad de ritual para dar inicio a la fiesta. Así vemos como se fueron transformando las visiones tanto rurales como urbanas que se juntan para representar el imaginario plasmado en una tradicional fiesta universal como es el carnaval.

Bibliografía

BORRAS, Gerard. 2000. **Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina**. Universidad de Guadalajara. México,.

CASA MUNICIPAL DE LA CULTURA. 2002. **El carnaval de Oruro I**. (aproximaciones), Ed. Latinas Editores. Bolivia.

DAMATTA, Roberto. **El carnaval como auto interpretación Brasileña**.

GISBERT, Teresa. 1993. **Mascaras y símbolos. Mascaras de los andes bolivianos**. Editorial Quipus y banco Mercantil. La Paz.

LÓPEZ GARCIA, Ulpian (compilador). 2007. **Anata Andino, mascarar y danzas de los Ayllus de Oruro**. Ed. Latinas Editores. Bolivia.

MENDOZA, Zoila. 2001. **Al Son de la danza: identidad y comparsas en el Cuzco**. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú.

PAREDES, Antonio. 1966. **La danza folklórica en Bolivia**. Ed. Isla. La Paz.

PAREDES, Rigoberto. 1995. **Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia**. Ed. Isla. La Paz.

ROCHA TORREZ, Eveline. 2007. *“Etnicidad, prestigio y relaciones de poder en las danzas populares de los andes Bolivianos”*. Artículo presentado para la RAE.

Información de entrevistas

Sra. Cristina Yujra, Elegantes Chutas Choleros La Paz. 29 de enero de 2008

Sra. Eulogia Tapia. Residentes de Tiahuanacu. 20 de abril de 2008

Comité Social cultural por el desarrollo de Corocoro, julio 2008

Centro de Acción cultural Caquiaviri, marzo 2008

Asociación de Comparsas de carnaval Paceño, enero 2008

Dirigentes de las 25 comparsas de Chutas y pepinos del Carnaval Paceño.

Las bandas de música: símbolo del carnaval paceño

Gaby Chipana Lovera, Guillermo Mejillones, Flora Mujica

“No es posible conocer ni menos profundizar el alma y el corazón de un pueblo si carecemos de las fuentes indispensables de información y evaluación histórica de los hechos”¹

Las fiestas populares de La Paz muestran un despliegue cultural e identitario. La actividad folklórica en estas tres últimas décadas ha tomado un papel importante en el desarrollo cultural. La expresión de las bandas en el espacio y el calendario folklórico de nuestra ciudad nos muestran en gran medida el ritual y la tradición de nuestra cultura. La banda como símbolo de identidad nacional, se manifiesta con su participación en cada una de las fechas festivas.

Las bandas de música² en esta urbe han estimulado nuestra inquietud para llevar adelante esta investigación, puesto que pocos trabajos se han realizado sobre este tema. Dentro de esta perspectiva planteamos que las bandas folklóricas de La Paz son símbolo y una forma más de promocionar la riqueza cultural boliviana

Por eso es importante advertir que el trabajo no pretende mirar alguna tendencia o alineación. Hemos tomando como referencia el espacio urbano de la ciudad de La Paz y su participación de la entrada tradicional del Carnaval Paceño

Bandas, inicio, historia y transformación

Para poder tener una idea del proceso histórico de las bandas es necesario conocer la utilización de los instrumentos musicales. Para ello nos remontaremos a la época prehispánica donde varios autores indican su origen desde las culturas aborígenes.

Según Crespo, existen dos periodos del ritual de la música de los pueblos: el primero el prehistórico o de las culturas primitivas y el segundo proto histórico que comprende las culturas indígenas hasta el fin del imperio incaico. En la prehistoria se toma a la música como una manifestación de origen divino, con poderes sobre naturales y mágicos³, esto para atraer lluvias, buen tiempo o para curar enfermedades y festejar momentos. El autor también coincide con especialistas del carácter ritual de la música de estos pueblos, vinculados a los calendarios agrícolas y los movimientos de los astros.⁴

Auza, con relación a las antiguas culturas resalta a Tihuanacu como un importante vestigio del uso de instrumentos. Al ocaso de esta cultura siguieron los señoríos aymaras y luego el imperio Incaico, donde se da una nueva transformación en sus instrumentos musicales.

Con la llegada de los españoles y el choque cultural se produce una tercera cultura, el mestizaje. La cultura occidental implanta su régimen. A partir de aquí se “comenzara a proporcionar diversas interpretaciones y enfoques respecto a las manifestaciones de ambos orígenes”⁵. Las bandas de música en América, hacen su aparición en este periodo. Estos introdujeron instrumentos musicales como “trompetas, pífamo (flautas) y atavales

1 Auza León, Atiliano. *Historia de la Música Boliviana* 2da. Ed. Los amigos del libro. La Paz-Cochabamba. 1985. Pp. 8

2 Adoptamos la definición que le da Villcarani sobre las bandas de música como “...una agrupación voluntaria de músicos que cultivan el arte de la combinación de los sonidos con instrumentos de viento y percusión”. Villcarani, Ponciano, “Investigación sobre las bandas populares de música” en: RAE. 1991 Tomo I. La Paz. Pp. 215.

3 Ver también Auza, Orígenes de los pueblos prehispánicos. 1985. pp. 11

4 Marcelo Guardia Crespo. *Música popular y comunicación en Bolivia: Las interpretaciones y conflictos* U.C.B. Cochabamba. 1994, pp. 24

5 Guardia, 1994:26

(tambores). Estos eran comunes en los cuerpos expedicionarios y sus notas alentaban la marcialidad a los desplazamientos de los conquistadores”.⁶

Julio Sanjines, nos menciona que la existencia de esta variedad de instrumentos musicales nativos no fue comprendida por los españoles, ya que lo juzgaban de idolatría, pues consideraban que eran carentes de armonía y trataron de erradicarlas de las culturas americanas.⁷ Sin embargo se tuvo que convivir con este mestizaje cultural porque los músicos españoles en el transcurrir del tiempo fueron abandonando su papel, y los nativos fueron remplazándolos. Esta música se fue difundiendo no solo en las marchas, sino en boleros, pasodobles, canciones populares y religiosas. Se empezó a difundirla en el ámbito criollo en las retretas, verbenas y actos públicos, se entremezcla con la música autóctona y concluyo por amalgamar la cultura española con la nativa.⁸

Los inicios de las Bandas militares en Bolivia⁹ los encontramos en los albores de la independencia en Latinoamérica. Los guerrilleros y agrupaciones insurrectas de músicos dispersos se constituyeron en bandas militares.¹⁰ En los procesos independentistas las batallas del libertador Simón Bolívar contra los españoles, tenían bandas de música como parte orgánica de sus regimientos.¹¹ En toda Latinoamérica las bandas militares realzaron y revivieron un profundo sentimiento en la liberación de las nacientes repúblicas como el caso de Bolivia. Creada la República se organiza el ejército con sus respectivos batallones y sus bandas militares.

Este es el largo proceso por el cual pasa la banda de música desde la Independencia a la república. A partir de este proceso se tiene una continuidad en la interpretación musical en las bandas hasta la guerra del pacífico. De esta manera se muestra la consecuente evolución de las bandas militares.

El conflicto de la Guerra del Chaco paralizó toda actividad habitual en el territorio por tres años. A esto se refiere Sanjines con que el ejército contaba con 600 músicos distribuidos en 15 bandas, estas divididas en diferentes reparticiones del ejército. Sin duda eran apreciadas en las emotivas despedidas de los contingentes al chaco.¹² Las bandas musicales interpretaban la KACHARPAYA como la melodía que servía para despedir al soldado que iba a la línea de fuego. Durante este periodo se crea la escuela militar que sufre una serie de cambios. En 1946 fue trasladada a Irpavi al cuartel anexo al colegio militar.

A partir del triunfo de la revolución nacional se clausura el colegio militar. A esto los músicos militares mantuvieron la tradición y contribuyeron a las fuerzas armadas y al pueblo reiniciando su participación en variadas actividades como en las bandas folklóricas.

Para la década de los 60 según Clemente Mamani “...el establecimiento de las bandas musicales se intensifica...bajo el impulso de un organizador”, (Ex militar). Para los años 70 y los 80 se da un realce de la danza liviana y la a par surge la danza pesada (morenada) que tiene mayor aceptación y apreciación para años 90.

Según encuesta realizada a las bandas afiliadas a la Asociación de Bandas de Música Folklórica (AS.BAM.FOLK.) se tiene una nómina de estas, que de acuerdo a la fecha de su fundación se puede identificar que las más antiguas son:

6 Auza, 1985:58. Ver también Julio Sanjines pp. 28

7 Julio Sanjines Gotia, Historia de las bandas militares. La Paz, 1989. pp. 28

8 Ibid.

9 Los archivos de la Dirección General de Bandas del Ejército Boliviano textualmente expresado por las crónicas de la época de los guerrilleros de la independencia, se sabe que la 1ra banda militar boliviana fue organizada por el guerrillero Don José Miguel Lanza, con músicos aficionados y reclutados de las provincias de Inquisivi, Sica Sica, Ayopaya y Tarapacá, los mismos que acompañaron al gran patriota durante toda la guerra de la independencia entro en La paz en 29 de enero de 1825, al mando del Batallón Colorado encabezado por una banda militar, la que estaba dirigida por el Sgto. Músico Ismael Crespo. (Villacarani, 1991: 215) Ver también Sanjines 29-30.

10 Sanjines, 29

11 Ibid.

12 Ibid. pp. 53

Banda Folklóricas	Director	Fundación
Mayas Amantes del Folklore	Rafael Ramírez	Octubre de 1972
Señores Mayas Amantes	Ascencio Huacani Chamba	Mayo de 1977
Diegos Amantes	Mariano Mamani	Agosto de 1973
Mayas Amautas del folklore	Antolin Mollo Choque	Octubre de 1973
Real Gran Poder Internacional	Tomas Nina	Abril 1983

y las más recientes creadas son:

Banda Folklóricas	Director	Fundación
Señorial Impecables	Víctor Apaza Vargas	Marzo de 2007
Espectacular Sajama	Edwin Calle Uceda	Agosto de 2007
Central Illampu	Faustino Catacora	Noviembre de 2007
Espectacular Central Cocani	Julio Flores Fernández	Julio de 2007
Señorial Alcones	Vicente Centeno	Marzo de 2006
Súper Tropical	Jhonny Huaycho	Enero de 2007
Espectacular América	Wilfredo Supo	Junio de 2008

La Asociación de Bandas de Música Folklórica del departamento de La Paz, fundada el 25 de mayo de 1991, actualmente cuenta con un directorio que se encuentra a la cabeza del señor Marcelino Gutiérrez presidente de la asociación. Registra en su nómina de afiliación a alrededor de 100 bandas acreditadas legalmente. Las mismas al momento de ser registradas deben presentar su acta de fundación, acta de apertura, nómina de integrantes y tener un nombre que no sea similar a uno ya registrado.

En relación a la nómina de afiliación, tenemos a las siguientes bandas que deleitan con sus interpretaciones musicales en las fiestas folklóricas en nuestra ciudad.

BANDAS AFILIADAS A AS. BAM. FOLK.	
Nº	BANDAS
1	Marisma Mundial
2	Grecos Criollos
3	Mayas Amautas
4	Real Gran Poder
5	Gallardos Raymis del Sol
6	Zodiacos
7	Mirlos Nacientes
8	Súper Diamantes
9	Imperial La Paz
10	Súper Galantes
11	Unión Magistral
12	Súper Graduados
13	1° de Mayo Hermanos Terrazas
14	Unión Trinidad
15	J. Centralistas
16	Súper Dimensión
17	Unión Ambles
18	Mallkus Radiantes
19	Súper Destellos

20	Pumas Andinos
21	Proyección Andino
22	Real Estables
23	Señorial Intocables F.M.
24	Sensacional Néctar
25	Unión Mirlos
26	Señorial Alcapones
27	Súper Danuvio
28	Unión Sensacional 2000
29	Ecos Amantes
30	Sensacional P. Diamantes
31	Rebelión Chasquis
32	Nueva Imagen Imbatibles
33	Unión Líderes Murillo
34	Central Progreso
35	Señorial Inquietos
36	Súper Magnates
37	Súper Conexión
38	Súper Imperio
39	Liberal de La Paz
40	1° Impacto
41	Central Presencial
42	Sonido Master
43	Proyección Lirios
44	Mejillones de Bolivia
45	Reyes Rokeros
46	Central Cocani
47	Súper Amantes
48	Esp. Maya del Folklore
49	Señorial Rosario
50	Juventud Litoral
51	Unión Geniales
52	Urus Imperial
53	Leal Constelación
54	Rumba Star

55	Dignos Amantes
56	Juventud Raymis Amantes
57	Señorial Impacto
58	Central Illampu
59	Señorial Nevados
60	Generación Implacables
61	Señorial Alcones
62	Panchos y sus Príncipes
63	Señorial Auténtica
64	J. German Busch
65	Súper Quirquinchos
66	Real Explosión
67	Espectacular Illimani
68	Súper Prismas
69	J. Intocables
70	Súper Explosión
71	Señorial Compacto
72	Señores Sagrados
73	Leal Libertad
74	Súper Extensión
75	Unión Ideal
76	Real América
77	Señorial Fanáticos
78	Kollas Amables
79	Explosión Troyas Amables
80	Mauro y sus Príncipes
81	Súper Rebeldes
82	Huracán de La Paz
83	Juventud primero de Mayo
84	Señorial Coquetos
85	Chasquis sin Rival
86	Nietos Amantes
87	Unión Comercial
88	Operación –Intocables
89	Espectacular Sajama

90	Gigante _América
91	Señorial Culpables
92	Juventud Mirlos
93	Juventud Fusión Los Andes

94	Señorial Artístico Chuquiago
95	Señorial Paganda de Bolivia
96	Señorial Compacto
97	Juventud Unión Lahuachaca

Difusión cultural

El festival Nacional de Bandas se ha convertido en un verdadero derroche de alegría y fraternidad. Alrededor de miles de personas se reúnen para escuchar la música que solo evoca el enamoramiento, la conversación y el dialogo. Parte importante de la difusión cultural folklórica se manifiesta mediante las bandas musicales. Esta agrupación se ha convertido en un elemento imprescindible en cualquier fiesta folklórica de nuestra urbe.

El escenario paceño es un claro ejemplo donde las bandas adquieren mayor realce en las fiestas. En cada una de las entradas lucen sus mejores atuendos, realizan atrayentes coreografías, coquetas actitudes, y expresan contagiosas melodías. A partir de esta demostración transmiten su alegría, entusiasmo y provocan al observador diferentes sentimientos.

Una muestra de cómo las bandas difunden la expresión cultural se da por sus presentaciones en diferentes lugares, tanto en el interior de nuestro país (Cochabamba, Oruro, Potosí, etc.) como también fuera de nuestras fronteras (Chile, Argentina, Perú, etc.)

Más allá de nuestras fronteras donde las bandas musicales nacionales han hecho presencia de la interpretación de la música folklórica boliviana han recibido gran acogida y aceptación en la participación de sus festividades. Perú es uno de los países donde más hacen presencia nuestras bandas, Argentina, Chile, Brasil y Venezuela son otros sitios donde realizan sus interpretaciones. En cada una de las festividades extranjeras las bandas con su presencia son las principales transmisoras de nuestra cultura llevada como emblema la identidad nacional.

Las bandas folklóricas realizan sus presentaciones a nivel nacional. Los departamentos donde son requeridos más, son en la faustuosa entrada del Carnaval de Oruro. También festividad de igual magnitud es la entrada de la virgen de Urkupiña el 15 de agosto en Cochabamba. Sin menospreciar a otras con la misma importancia realizan sus presentaciones en Potosí, Santa Cruz. Nuestra investigación se centra en la participación de las Bandas en el Carnaval de La Paz.

Carnaval paceño

La ciudad de La Paz posee innumerables fiestas en cada barrio o zona siguiendo el calendario de festividades de la ciudad. El carnaval paceño es una de las festividades más notorias de esta urbe. Es un espacio donde se da un intercambio cultural entre lo tradicional y lo moderno¹³ en el que participan distintas comparsas que recorren las calles con trajes folklóricos y acompañados esencialmente de su respectiva Banda durante las actividades carnavaleras. Los personajes más sobresalientes de esta fiesta son: el pepino y el ch'uta quienes se mueven al ritmo de las melodías de las bandas.

El papel de las bandas en esta tradicional entrada es indispensable. Según las comparsas de carnaval paceño estas le dan vida al carnaval y atraen la atención de la gente con sus melodías. Ramiro Lazo de la comparsa *Renacer y sus palomitas blancas* nos dice lo siguiente:

“...también juega un papel importante la banda de música, los músicos, la melodía y la letra, les contagia y les gusta y cantan. Por ejemplo le puedo decir... lo que más atrae al

13 Ver Da Mata, Roberto. “El carnaval como auto interpretación brasileña. De palabra y obra en el nuevo mundo”. En Vol. 4 Tramas de la identidad siglo XXI, 1995

carnaval según mi comparsa y según mi crédito es la banda de música donde hay bonitas melodías y van cambiando de música de chutas y pepinos.....”

“... cada comparsa tiene su propia banda y como le decía antes, para atraer a la gente uno con su propia banda va haciendo nuevas melodías y va haciendo nuevas letras, por ejemplo, mi comparsa saca nuevos temas y sacamos melodías y letras para que la gente le guste y con que le guste a la gente vamos a jalar más gente para nuestra comparsa para agradarlos...”

Ramiro Lazo, comparsa Renacer y sus palomitas blancas

Algunas de las comparsas tienen a su banda preferida que los acompaña durante las actividades del carnaval. Así lo manifiesta uno de los representantes de la comparsa Renacer y sus palomitas blancas cuando indica que *“nosotros hemos contratado a una banda de nombre Mayas Amantes con la cual trabajamos y nos llevamos bien ya que esta con nosotros 10 años y no hay motivos para alejarnos de ellos o que ellos traten de alejarse de nosotros, hemos hecho una especie de matrimonio... puesto que tenemos las mismas metas, el mismo gusto y la aceptación del público”*

En el carnaval de este año por ejemplo se dio la participación de las siguientes comparsas y sus bandas:

- Chutas y Pepinos Papichulos y sus rompecorazones, con la presencia de la poderosa “Banda Magistral”
- La Catemania de los catedráticos y la “banda Señorial Padrinos Alcapones de La Paz”
- Fraternidad comparsa de Chutas y Pepinos los alegrísimos, los celosos y sus lindas celositas del carnaval paceño y su banda propia “Internacional Unión Murillo”
- Rebelión Juventud Chutas Chucutas y pepinos “Verdaderos Rebeldes” acompañados con su banda “Juventud Súper Rebeldes”
- Juventud Ch`ucuta Intocables y sus Kollitas del amor con sus bandas “Operación Intocables” y “señorial Intocables”
- Los Recordados “Banda Chasquis sin Rival”

En muchos casos las letras de las músicas interpretadas por las bandas en el carnaval son compuestas especialmente para cada comparsa. Cada año se presentan nuevas composiciones, atrayentes al público. Como:

Aquí llega la comparsa sin igual,
 Palomitas y su grupo Renacer
 Somos la envidia de los demás
 Bailando con los temas de “Mayas Amantes”
 Esto es un tema a ver otro tema, el de este año.
 Vengan amigos vamos a bailar,
 Es la alegría del carnaval
 Con las palomitas y Renacer junto a los Mayas
 Nueve años en carnaval alegrando los corazones
 Renacer Chutas esta enamorado de nuestra La Paz.

El contrato

En la actualidad el auge de contratar bandas se hace cada vez más requerido para solemnizar las grandes fiestas como la entrada del Carnaval Paceño, el Gran Poder, La Entrada

Universitaria y aquellas entradas que se festejan en diferentes zonas de la urbe durante el transcurso del año¹⁴. En este sentido el contrato entre comparsa y la banda se realiza comúnmente en bares cercanos a la plaza Garita de Lima. Normalmente se los puede encontrar en esta plaza los días martes y viernes por las noches.

Las comparsas cuando contratan una banda normalmente se encargan de brindar a su banda de alimentación, es decir, el desayuno, el almuerzo, la cena y en algunos casos la bebida, elemento infaltable por el lapso de tiempo que son contratados. En caso de incumplimiento del pasante al contratado, la asociación tiene la labor de cooperar en los problemas legales que se presentan con aquellos pasantes que incumplen lo estipulado en el contrato.

Los integrantes

De acuerdo a nuestras averiguaciones hemos podido corroborar el promedio de número de integrantes que conforman cada banda musical. Se diferencia dos tipos de categorías: cuya interpretación son la danza liviana y la danza pesada. Las bandas que interpretan la danza liviana (La Kullawada, llamerada, caporal) tienen desde 15 a 30 integrantes que la componen. En cambio la danza pesada requiere de mayor número de personas, estas bandas pueden ser compuestas hasta 120 personas.

Ocupación laboral

Cabe resaltar que la ocupación de cada uno de los integrantes "...en el caso de La Paz, muchos músicos del ramo del magisterio refuerzan varios grupos musicales de manera aislada. Sin embargo los que dirigen son normalmente militares, tanto de la marina como de la aviación y del ejército. En los días ordinarios cumplen su función castrense y los días de descanso se dedican a fortalecer las bandas con el propósito de brindar alegría y sonoridad en las fiestas locales y regionales."¹⁵ También las encuestas nos muestran que asimismo estos se dedican a otras funciones laborales como chóferes, carpinteros, mecánicos, peluqueros, policías, zapateros, artesanos y estudiantes.

Bibliografía

- AUZA LEÓN, Atiliano. 1985. *Historia de la Música Boliviana*. 2da. Ed. Los amigos del libro. La Paz-Cochabamba.
- DA MATTA, Roberto. 1995. "El carnaval como auto interpretación brasileña. De palabra y obra en el nuevo mundo". En Vol. 4 *Tramas de la identidad siglo XXI*.
- LÓPEZ AGUILAR, Víctor. 1998. "Calendario de las festividades en las provincias, cantones, secciones de algunas comunidades de la ciudad de La Paz" en *RAE*. Tomo 2. La Paz: MUSEF
- MAMANI LARUTA, Clemente. 1996. *Las bandas musicales "folklóricas" de La Paz (Nombres y denominaciones)*. En *RAE* _____ *El esparcimiento de los bronceos. Los lata-phasiris y su vigencia total*. En: *RAE*
- SANJINES, Julio. 1989. *Historia de las bandas militares*.
- VILLCARANI, Ponciano. 1991. "Investigación sobre las bandas populares de música" En: *RAE*. Tomo I. La Paz.

¹⁴ Ver Víctor López Aguilar. "Calendario de las festividades en las provincias, cantones, secciones de algunas comunidades de la ciudad de La Paz" en *RAE*. Tomo 2 La Paz, 1998.

¹⁵ MAMANI LARUTA, Clemente. *Las bandas musicales "folklóricas" de La Paz (Nombres y denominaciones)*. Pp. 106.



El principio-ley del ayni en las fraternidades de morenadas que participan de la fiesta Jesús del Gran Poder: La práctica de la sart'a entre los frateros de los fanáticos del folklore en Gran Poder

Ireneo Eloy Uturunco Mendoza

Resumen

*El presente artículo está enmarcado en los estudios andinos, desde el cual trata de aproximarse al fenómeno del Ayni, para estudiar y comprender su trascendencia — no en el sentido de importancia, sino en el sentido de enlazar los elementos de una cultura con sus finalidades —. Así, lo que se trata de realizar, en primer lugar, son las percepciones e interpretaciones de varios estudiosos sobre la Fiesta Mayor de Los Andes: Señor Jesús del Gran Poder, como un espacio de **mestizaje y sincretismo** religioso-cultural. Estas ideas, ya clásicas a momento de caracterizar nuestra realidad cultural, se las irá refutando en el transcurso de la investigación.*

En segundo lugar, la investigación analiza el principio-ley del Ayni a partir de las lecturas de autores de la disciplina antropológica y otros campos quienes arguyen, sobre este elemento cultural, que su trascendencia local es inherente a las culturas andinas. Este principio del Ayni, está presente en la Fiesta del Gran Poder y constituye el elemento re-generador de la fiesta andina, lo cual nos permite hablar de la ciclicidad festiva.

El principio-ley del Ayni, es la mejor muestra visible de las superposiciones culturales y, nosotros, la analizaremos en la práctica de la Sart'a de la fraternidad de morenos Fanáticos en Gran Poder.

No realizaremos un estudio amplio de todas las fraternidades de morenadas que participan de la fiesta del Gran Poder, pero sí queremos abarcar con nuestras conclusiones a varias de ellas, ya que la mayoría de ellas realizan las Sart'as a momento de nombrar a sus nuevos pasantes, por ende poseen la base cultural Aymara en la que se manifiesta el principio del Ayni con mayor fuerza.

Introducción

La motivación principal que nos lleva a realizar la presente investigación, son las percepciones e interpretaciones de varios estudiosos sobre la Fiesta Mayor de Los Andes: Señor Jesús del Gran Poder, como un espacio de **mestizaje y sincretismo** religioso-cultural. Estas ideas, ya clásicas a momento de caracterizar nuestra realidad cultural, las iremos refutando en el transcurso de la investigación.

En segundo lugar, nuestra investigación analiza el principio-ley del Ayni, que es un elemento cultural, más que Aymara, inherente a las culturas andinas. Este principio está presente en la Fiesta del Gran Poder y constituye el elemento re-generador de la fiesta andina, lo cual nos permite hablar de la ciclicidad festiva. El principio-ley del Ayni, es la mejor muestra visible de las superposiciones culturales y, nosotros, la analizaremos en la práctica de la Sart'a de la fraternidad de morenos Fanáticos en Gran Poder.

No realizaremos un estudio amplio de todas las fraternidades de morenadas que participan de la fiesta del Gran Poder, pero sí queremos abarcar con nuestras conclusiones a varias de ellas, ya que la mayoría de ellas realizan las Sart'as a momento de nombrar a sus nuevos pasantes, por ende poseen la base cultural Aymara en la que se manifiesta el principio del Ayni con mayor fuerza.

Superposiciones culturales

El presente acápite, tiene la clara orientación de cuestionar conceptos con los cuales se pretende **aprisionar** nuestra realidad multipolar. Es decir, no son más los conceptos de mestizaje cultural o sincretismo cultural los que nos aproximan a comprender la realidad cultural de nuestro país, por el contrario, la complejizan. Tampoco sería pertinente el uso de conceptos sinónimos, tales como articulación cultural que, conceptualmente, tiende a unir o enlazar culturas en otra muy distinta a las constitutivas.

En esta disparidad de ideas e interpretaciones sobre nuestra realidad cultural de país, nuestra investigación pretende afirmar la teoría de las superposiciones culturales, no como un concepto aprisionante, sino como un concepto flexible y aproximado a la realidad cultural de nuestro país. El concepto de superposición, nos habla de la sobreposición de unos elementos sobre otros o de una cosa sobre otra. Aplicando ese concepto diacrónicamente al fenómeno cultural mundial, hablaríamos de muchas superposiciones culturales en la historia, en las que sobre una base cultural se sobrepuso otra, interrelacionándose en sus elementos lenguas, costumbres, etc., pero jamás anulándola. Es así que, cuando hablamos de superposiciones culturales queremos dar énfasis a los rasgos que predominan en un momento determinado, elementos de una cultura o culturas que se muestran visibles en un acontecimiento, como en la fiesta del Gran Poder, pero que no eliminan — mucho menos las mezclan — a los otros elementos de la otra cultura, que en ese momento están invisibles.

Es decir, el concepto de superposición cultural explica que nuestra realidad cultural no es una mezcla o mestizaje y sincretismo, por el contrario, existen elementos culturales que se sobreponen en contextos diferentes y obedeciendo al principio cultural de la dinamicidad, configurando una *dialéctica de superposiciones culturales* en el espacio andino-amazónico.

Es en este marco que debemos entender a las fiestas andinas, ya que sobre el espacio y tiempo cultural aymara se sobrepuso forzosamente la concepción ideológica y temporal europea, no eliminando los rasgos de costumbres que aún hoy existen

La fiesta andina está indisolublemente ligada al calendario religioso de los Santos. Los elementos inherentes a la fiesta andina, son: la afirmación identitaria, ligado a la participación en la fiesta de todos los lugareños y visitantes para que sepan de la fiesta; la devoción, generalmente ligado a un santo-patrono del lugar y, finalmente, la reiteración de la fiesta el año venidero para lo cual se nombra un pasante o preste, lo que expresa su ciclicidad.

Cada pueblo, posee un día de aniversario al que le corresponde el día de un Santo o Virgen patrona del lugar, en honor al cual se realiza una determinada fiesta de retribución o ruego, con mucha o poca participación de sus habitantes y residentes en las ciudades, quienes arriban desde lugares alejados no sólo para bailar y festejar en su pueblo, lugar de su origen, lugar de su cultura, sino también para mostrarse, para re-posicionarse en sus logros o no, expresando superposición de poderes.

Desde que los españoles y la religión católica superpusieron su tiempo a nuestras culturas andinas, existe otro gran ciclo festivo¹ en cada pueblo, en con-memoración al día de sus patronos, generalmente ligados a la fecha de fundación del lugar. Esa fundación, ya sea impuesta para rendir culto a un Santo o de herencia Aymara, re-memora el logro del lugar y la fiesta es el mejor modo de concretar el hecho. Así fundación, aniversario y tributo al Santo del pueblo, confluyen en la *fiesta patronal*, momento de celebración y con-memoración, donde existe civismo, devoción y bailes.

¹ Esta afirmación, no quiere decir que no haya habido un orden cíclico para las fiestas andinas antes de los españoles, más al contrario; fueron las fiestas andinas en su espacio, quienes adecuaron al santo-patrono en un determinado tiempo, por la fuerza y el temor a la extirpación cultural, produciéndose la superposición religiosa, cultural, pero también la cronologización del tiempo cíclico de lo andino en años, meses, días y horas.

Estas fiestas, guardan el elemento del Ayni, siendo un principio organizador de las actividades festivas en Los Andes, como un tributo a los Santos sí porque son ellos los que se superpusieron a lo primigenio de las celebraciones rituales andinas, que ahora son fiestas.

El principio-ley del ayni

Dominique Temple, citando a Marcel Mauss, considera que entre los Maorí de la Polinesia, el Don² es considerado como “la muerte para quien lo acepte, porque será la vida para quien lo otorgue”³. Es decir, entre los indígenas Maorí quien entrega algún Don – en forma de objeto, para nosotros – es llamado donador y entrega, en potencia, la muerte y él recibe la vida, diríamos, en acto; es decir *vive por lo dado*, “la conciencia de la acción refleja la conciencia de un hecho natural y que esta reflexión le permita al hombre reconocerse y nombrarse a partir del don: le permita llamarse viviente”⁴.

Así, el donador entiende que su relación en la reproducción del don no es simple intercambio de productos, sino la perpetuación del Don mismo, que se manifiesta basado en tres obligaciones básicas: dar, recibir y restituir. Estos elementos “no se dejan encerrar dentro de la simplificación de la dualidad de la igualdad del intercambio, se descubre la asimetría irreductible (el tercero, la crecida) de una realidad que no se puede ocultar”⁵.

Estos tres elementos dan pie a una relación “triádica” en la comunidad. “El tercero es el que permite escapar a la bipolaridad del intercambio”⁶. Así se constituye una lógica basada en tres elementos y no dos, es decir la lógica del tercero incluido o, finalmente, una lógica polivalente.

La relación entre el dar y el recibir de los Maorí, implica una fuerza, un espíritu denominado Mana⁷. “El *mana* actuaría como una fuerza espiritual que da obligación al otro de respetar la integridad del ser del donador y de devolver lo que le pertenece”⁸. Es decir, existe una *necesidad inherente* en las cosas donadas, que hace que se las retorne y esa necesidad es denominada Mana. Por el Mana se perpetúa la reciprocidad en una dialéctica. Aplicando la proximidad terminológica, nosotros consideraríamos que el principio-ley del ayni reproduce esta misma relación de deuda moral hacia la comunidad.

Temple, analiza también lo que considera la práctica de la redistribución y la define “como el lugar privilegiado, donde convergen diferentes relaciones de reciprocidad, y en el que cada protagonista puede entonces depositar algunas de sus riquezas para obtener otras”⁹. La redistribución es un segundo nivel en el cual se practica la reciprocidad, esta vez a escala social y que es llamada por Temple reciprocidad productiva, por contener la producción colectiva.

A partir de esta convergencia entre reciprocidad, que se ejerce entre dos personas “con centros económicos distintos”, y redistribución, como “conjunto de relaciones de un sistema centralizado donde los bienes convergen y luego divergen”¹⁰, se tiene que ambas prácticas surgen con el origen de la familia misma, en nuestro caso con el Ayllu o Jatha Aymara.

Finalmente, después de considerar otros elementos en la práctica de la reciprocidad de no menor importancia, Temple concluye con una hipótesis en la que afirma que:

2 Por Don entendemos a la *cualidad moral y social inserta en las culturas para re-generar constantemente el principio de la reciprocidad o Ayni* y que está inserta en los *memes* de los miembros de una comunidad de manera inconsciente.

3 Temple, Dominique. La Dialéctica del Don. Ed. HISBOL, La Paz 1986. Pág. 8

4 Ibidem.

5 Ibid. Pág. 21

6 Ibid. Pág. 11

7 Forma de poder inanimado que explica las cualidades especiales de los objetos y personas en que reside.

8 Temple, Dominique. Las Estructuras Elementales de la Reciprocidad. Editorial Plural, La Paz –2003. Pág. 37.

9 Ibid. Pág. 28

10 Ibid. Pág. 40

“Cada dinámica de redistribución es la reactualización del don. Entonces hay una tendencia original de producir para una sobredistribución, e ir mas allá del círculo de la reciprocidad doméstica en una necesidad lógica del sistema”¹¹.

Realizando un balance general de la teoría de la reciprocidad que nos plantea Dominique Temple, diríamos que:

- Nos permite apreciar el dinamismo y la re-generación constante del Don o la dialéctica de la reciprocidad y redistribución; es decir, la práctica de la reciprocidad en comunidad – nosotros diríamos la práctica del Ayni – y sus obligaciones para su reproducción: dar, recibir y restituir, son *fuerzas dinamizadoras* de las relaciones sociales en comunidades indígenas. Estos elementos perpetúan la reciprocidad más allá de dos personas y a nivel de comunidad, con lo que se vislumbra la ubicuidad del Don del Ayni, generándose la obligación moral hacia tal práctica.
- La relación muerte-vida es de gran importancia para comprender la mentalidad indígena. Entre los indígenas, morir por no cumplir con el Don es considerada como una inversión dialéctica del vivir donando y no la muerte física de la persona, aunque cuando se produce aquello es solo una transición.
- Existe una contradicción entre la lógica del intercambio y la lógica de la reciprocidad. El intercambio nos remite a la competencia y el lucro económico individual; en cambio la reciprocidad, junto a la redistribución, nos remiten a la “reproducción redistribuible” de los productos, como lo señala Temple:

“La reproducción del don connota socialidad y asimismo traduce su comprensión social y define el contorno genérico de la humanidad. **El espíritu del Nombre deviene espíritu del Nosotros**”¹².

Jaime Vargas Condori, en su artículo el concepto del Ayni, también nos plantea algunos principios generales, a modo de premisas, sobre el Ayni. En un primer momento habla del estudio del Ayni, ligado al *pensar ético* del indígena. Este pensar ético está presente en el comportamiento moral del hombre andino. Considera que el Ayni no es solo un trabajo agrario de ayuda mutua, sino “existe un pensar incluyente... de relación de opuestos que se complementan en la lógica de la dualidad binaria”¹³, por tanto el Ayni expresa el pensar de la solidaridad y la equidad que confluye en el *sujeto* ético andino.

Otro de los aspectos interesantes que toma en cuenta Vargas Condori es que el Ayni, junto a las otras formas de reciprocidad y ligados al trabajo agrícola, forman un pensamiento ético de servicio a la comunidad. Es decir no es solo el ejercicio del Ayni, como práctica de solidaridad en la agricultura, sino también la concientización de esa práctica a nivel comunal, por eso lo incluyente de opuestos.

A través de esta revisión Vargas Condori llega a una clara conclusión:

“El Ayni funciona en diferentes campos del quehacer humano, ya sea en el trabajo, en el intercambio de productos y en diferentes prestaciones. En cada una de las actividades el marco ético es búsqueda del equilibrio de los opuestos bajo un principio de reciprocidad”¹⁴.

Estas dos lecturas, nos servirán para comprender el fenómeno de la Sart’a que se realiza cíclicamente, año tras año, para designar a los futuros pasantes de las distintas fraternidades en la fiesta del Gran Poder y que están regidas por el principio-ley del Ayni. Para ello describamos como se realiza la práctica de la Sart’a entre los Fanáticos.

11 Ibid. Pág. 47

12 Ibid. Pág. 9. El resaltado es nuestro.

13 Vargas Condori, Jaime. El concepto Ayni, en: KOLLASUYO. Editorial: Carrera de Filosofía-IEB. La Paz, 2002. Pág. 135

14 Ibidem.

La sart'a de los pasantes: ruego y visita de los nuevos recibientes

La festividad folklórica “Señor Jesús del Gran Poder”, es la principal actividad religiosa, social y económica de la cultura Aymara urbana en la ciudad de La Paz. En ella, se muestra la apropiación del espacio abierto, inherente a lo andino, fijado por un tiempo católico. Es la mejor muestra de las superposiciones culturales.

Al crearse la Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder en 1974, la festividad del Gran Poder, que se originó entre 1922-23, fue organizado por un ente aglutinador de las fraternidades, con lo que pasó de ser una fiesta zonal a la más importante de la ciudad, recorriendo calles y avenidas del centro urbano, apropiándose de espacios negados para la clase indígena.

Entre las fraternidades de morenadas del Gran Poder, existen ciclos de retornos manifestados en las principales actividades a nivel externo e interno de cada fraternidad. Las actividades más visibles y con la mayor participación de frateros son: presentación de las invitaciones, las veladas, las recepciones sociales, los ensayos, las sart'as, elecciones de la Palla, la promesa, la entrada general, la diana, el recojo de pasantes, las cacharpayas o despedidas y los aniversarios de fraternidades y bloques. Nosotros, analizaremos la actividad de la Sart'a, porque consideramos la actividad en la que se hace más evidente la práctica del principio-ley del Ayni.

La Sart'a, es una práctica cultural aymara. Es un verbo que refiere al **ruego** para la solicitud de la mano de la mujer, en el área rural. Pero también, ligado al sufijo NA, es decir Sart'aña, se convierte en el verbo “visitar a alguien”¹⁵. Pero, existe otro verbo más usual para el concepto de visitar y es el Tumpaña o tumpt'aña. La preeminencia en su uso, de éste último concepto, puede deberse a que es más utilizado en círculos familiares, por ejemplo, cuando los hijos quieren ir a ver a sus padres, que generalmente están en el campo, dicen **tumpt'aniñani**, iremos a visitarlos. Sin embargo, el verbo sart'aña también expresa esa acción, pero no necesariamente está condicionada por la familiaridad, sino por una **visita más formal** u oficial y hacia otras personas, cuya característica principal es el ruego para solicitar algo a alguien. Así, cuando se quiere nombrar padrino de bautizo de un hijo, en el área rural aymara, se hace la sart'a, se dice **sart'aniñani**. Se comprenderá mejor la práctica de la sart'a con la Irpaqa Aymara (“pedida de mano” de la mujer, para casarse o convivir con su pretendiente), a la cual está ligada, como un elemento constitutivo de ella.

La Irpaqa, que generalmente se realiza en las noches tanto en el área rural como urbana, se compone de dos momentos. Primero, la Sart'a o subida y ruego que la familia del pretendiente varón, realiza en la casa de la pretendida mujer. El elemento principal de esta práctica, es el ruego y la visita. El ruego en la sart'a, puede durar hasta tres sesiones de visitas a la casa de la mujer, por parte de la familia del varón, después de ello recién viene el día de la Irpaqa. En ella, ambas familias encargan a sus hijos -toda la noche y hasta casi el amanecer- sobre los modos de convivir en pareja. La Irpaqa o bajada y concesión de la “mano” por la familia de la pretendida, es considerada la segunda parte de la práctica de pedir la mano. Entonces, ruego y concesión son dos elementos que están presentes en la formación de toda pareja andina.

A partir de estas prácticas, se puede vislumbrar el elemento de la sart'a, como una práctica ligada al ruego y la solicitud para algo. Puede contener diferentes formas de manifestación y de concesión, pero siempre es una visita especial, cargada de ruego; es eso lo que expresa el concepto sart'aña: **concretar una visita planificada anteladamente entre los actores**. No cabe duda que la sart'a, como práctica, es inherente a las culturas andinas y, en ese sentido, a las expresiones culturales aymaras, en el área rural y urbana de la ciudad de La Paz.

15 GÓMEZ BACARREZA, Donato. Diccionario Aymara. Ed. La Razón, La Paz, 2000. Pág. 203.

Las sart'as, practicadas entre las fraternidades de morenadas participantes en la festividad en honor al señor del Gran Poder, tienen la particularidad de estar ligadas al ruego y la visita de los nuevos recibientes-pasantes de la gestión siguiente, quienes se harán cargo de la fraternidad. Muchas fraternidades de morenadas en Gran Poder, se creen iniciadoras de esta actividad, lo cual permite incorporar innovaciones en dicha práctica y así legitimar tal práctica como propia de tal o cual fraternidad. Pero, lo cierto es que la sart'a es una práctica de incorporación reciente entre las fraternidades de morenadas, pues el libro clásico de Xavier Albó¹⁶ no nos comenta nada sobre esta práctica, tampoco el libro de Germán Guaygua¹⁷.

Las sart'as se realizan entre pasantes. Es decir, los pasantes de esta gestión buscan los sucesores a pasante para la próxima gestión, a quienes se los llama **recibientes**. Éstos, una vez que terminen sus actividades los pasantes de esta gestión, se convertirán en los nuevos pasantes de las fraternidades, quienes tendrán a su cargo organizar las actividades cíclicas de las fraternidades en Gran Poder.

En muchas fraternidades, los pasantes son cuatro parejas, en otras dos parejas y en otras sólo existe un pasante, como fue el caso en esta gestión de la fraternidad Rosas de Viacha, los legítimos. Los criterios de selección, para los nuevos pasantes, son muchas. Primero, debe ser un **folclorista**, que participen en una fraternidad por varios años; segundo, que tenga su pareja, es decir, que sea casado, aunque pueden haber excepciones¹⁸; tercero, como requisito indispensable, la pareja de candidatos a pasantes deben tener una **solven-cia económica**, es decir posean un negocio, empresa o capital amplio, que les permitan sobrellevar los gastos que significa organizar una fraternidad de morenada.

Para la selección de los nuevos recibientes: "Entre el primer y segundo ensayo, se va viendo y conversando con los nuevos recibientes del próximo año, ya de sanos se va a formalizar la solicitud a su casa" (Dn. Ángel Viscarra, Pasante de los Fanáticos, 30-04-2008). Efectivamente, los ensayos previos a la entrada del Gran Poder son espacios de conversación, interacción social y muestras de poder, expresados en las joyas que uno luce, lo que permite percibir la pretensión del recibiente. Luego, el pasante, irá aproximándose al potencial candidato para solicitarle ser su recibiente que, según la versión de nuestro interlocutor, es generalmente **entre copas**, para luego formalizar una vez estando sobrios. Pasada estas "informalidades", que también puede incluir varias visitas seguidas de ruego, se llegará al día en el que se hará la visita oficial a la casa de los recibientes, lo que constituye la **sart'a oficial**, del nuevo pasante¹⁹.

Generalmente, el día de la sart'a está marcado en el calendario folklórico entre el último ensayo con recorrido, hasta una semana antes de la promesa. Son dos semanas o más, dependiendo del número de pasantes, los que se destinan para esta actividad. En el caso de los Fanáticos e Ilimani, por ejemplo, se hicieron las sart'as en dos semanas, los días viernes por la noche y sábados, también por las noches, ya que en ambas fraternidades los pasantes son cuatro. En el caso de los Catedráticos, sólo se hizo en un sábado por la noche, ya que existe sólo una pareja de pasantes.

16 ALBÓ, Xavier; PREISWERK, Matías. Los Señores del Gran Poder. Ed. Centro de Teología Popular-Taller de Observaciones Culturales, La Paz, 1986.

17 GUAYGUA, Germán. Las Estrategias de la Diferencia: Construcción de Identidades Urbanas Populares en la Festividad del Gran Poder. Ed. IDIS-UMSA, La Paz, 2001.

18 Tal fue el caso de la Pasante Sra. Frida Paz Uriarte y Elizabeth Uriarte Vda. de Paz, pasantes de los Fanáticos en esta gestión. Este caso, constituye una excepción a la norma consuetudinaria de la selección de pasantes, en la que el varón, como cabeza de pareja y familia, es siempre consultado para ser o no recibiente, opacando la participación de la mujer, pero que también tiene sus momentos de importancia.

19 Existe otra versión, negativa diríamos, sobre el nombramiento de nuevos pasantes, que es opuesto a lo comentado por nuestro interlocutor, pasante de los Fanáticos. Se dice que un determinado pasante sólo nombra a sus **conocidos**, es decir, a parientes o compadres ligados por lazos de parentesco, entre ellos, año tras año, rotaría la organización de las fraternidades. Esto, sin duda constituiría una elección hermética de los nuevos pasantes, que ya no sería elección propiamente, sino designación por turnos; sin embargo requiere mayor profundización y análisis.

En el día de las sart'as a los nuevos recibientes, son muchos los elementos que entran en juego y que están diversificados en sus tres diferentes etapas: primero, en el acompañamiento al pasante de la gestión; segundo, en la caravana folklórica y la espera del recibiente y, en tercer lugar, en el ritual y la recepción que hace el recibiente en su local o domicilio. Son etapas, cargadas de mucha importancia, con una organización pormenorizada bajo la responsabilidad de cada pasante, para que las sart'as concluyan satisfactoriamente.

El día del acompañamiento al pasante de la gestión, es un día muy especial para las fraternidades, puesto que es ahí donde se dará a conocer al nuevo pasante, de la gestión siguiente. Ese día, la concentración es desde las 20:00 horas, en el local de costumbre donde se realizan las recepciones o ensayos de las fraternidades; en el caso de los Fanáticos, el lugar de concentración es el domicilio del fundador Don Francisco Mamani²⁰. Para ese día los pasantes, de acuerdo a sus recursos, contratan grupos de música folklórica o tropical quienes animarán su espera por los fraternos, a los que se les entregó invitaciones en el último ensayo o se les informó por radio. Sin embargo, no es obligatorio la presencia de algún grupo, sí lo es de la banda, quienes acompañarán al pasante y a los fraternos, en la caravana folklórica, hacia el domicilio o local del recibiente. El ambiente que se siente al acompañar al pasante es muy familiar, pues todos comparten, ya sea con un plato de comida o sirviéndose cervezas, anécdotas de las anteriores actividades o intercambian noticias respecto de otras fraternidades; otros fraternos, en cambio, bailan con los grupos o la banda, pero siempre en la espera ansiosa al momento de la partida al lugar donde espera el recibiente, que generalmente se produce a las 23:30 horas, que es cuando llegan una buena cantidad de fraternos. El día de la sart'a del pasante de los Fanáticos Sr. Alfredo Uscamayta y Sra. Antonieta U. de Uscamayta (26-04-08), se hizo también la elección de la Palla del Gran Poder, en la que salió electa la candidata de los Fanáticos. Se sintió mucha algarabía entre los fraternos que estuvieron esperando el resultado y cuando llegó la Palla al local donde concentraban para realizar la sart'a, todos bailaron y festejaron entonando canciones de los Fanáticos, manifestándose una identidad de grupo, que dio cierto realce a la sart'a de ese día.

La partida hasta donde se encuentra el recibiente, se lo realiza generalmente hacia las 23:30 horas. Esta programación es muy significativa, puesto que posee una interesante analogía con la sart'a que se practica para la Irpaqa, que también se la realiza hacia la media noche. Para la partida, los fraternos se organizan en sus respectivos bloques, en los que hayan decidido participar, por lo que no siempre están todos los bloques o, si están, participan con el mínimo de sus miembros. La fraternidad se acomoda para hacer la visita oficial, la sart'a, en caravana folklórica hasta donde espera el recibiente quién, generalmente, contrata un local próximo al lugar de concentración del pasante. En el caso de los pasantes de los Fanáticos Sr. Alfredo Uscamayta y Sra. y Sr. Ángel Viscarra y Sra. sus recibientes contrataron lugares cercanos al lugar de concentración de los pasantes.

La caravana folklórica, se inicia al son de la banda de las fraternidades; recorren calles haciendo la demostración de su coreografía. A la cabeza de la caravana folklórica se encuentra la pareja de pasantes quienes, ya cerca de los recibientes, llevan en sus manos, cada uno, una guirnalda, wiskyes Jhon Walker y acompañados de juegos artificiales, para la pareja recibiente. Los pasantes que en un día determinado harán sus sart'as, generalmente, están acompañados de los otros pasantes, a quienes les tocará hacer la sart'a otro día y de los pasantes de la gestión pasada, es decir los del 2007.

La espera del recibiente es en un local propio o contratado para la ocasión. También éstos contratan grupos de música folklórica o tropical para hacer la espera al pasante, que después

20 Su domicilio está ubicado en la calle Ángel Babia, paralela a la avenida Kollasuyo, en la zona Kallampaya, sector oeste de la ciudad de La Paz.

animarán la fiesta de la sart'a. El recipiente, es perteneciente a un bloque de la fraternidad, por lo que es acompañado por él en la espera. Si el lugar donde espera el recipiente es muy alejado del lugar de concentración del pasante, éste decide contratar movi­lidades para el traslado de los fraternos. Eso sucedió, por ejemplo, con dos pasantes de los Fanáticos. La pareja pasante Sr. César Suxo y Sra. Nancy Vargas de Suxo, con quienes tuvimos que ir hasta la zona Vino Tinto, donde se encontraba su recipiente Sr. Alfredo Ururi y Sra. Irene Yana de Ururi. También, sucedió lo mismo con la pareja pasante Sra. Frida Paz Uriarte y Sra. Elizabeth Uriarte Vda. de Paz, quienes tuvieron que ir hacia la Zona Sur de la ciudad de La Paz, donde estaba su recipiente Sr. Julio Ticonas y Sra. Verónica Díaz de Ticonas.

Ya en el momento del encuentro entre pasante y recipiente en el centro de la calle, la caravana folklórica acompañando al pasante y la espera del recipiente se convierte en un momento de ritualidad, pues es en ese momento en que ambas parejas se felicitan y toman compromiso por la fraternidad. Generalmente, se inicia a las 24:00 horas, con un acto cargado de mucho simbolismo. Es el acto principal con varios elementos: primero, la pareja de pasantes se aproxima bailando al son de la banda, hasta donde espera la pareja de recipientes, también bailando pero en un lugar fijo; segundo, en el espacio que los separa, de varios metros al principio y luego de unos pocos, existe diez cajas de cerveza colocados delante del recipiente, encima están dos canastones grandes de productos, que son obsequios del pasante; tercero, al encontrarse los pasantes echan mixtura a los recipientes, luego los abrazan. Fase seguido, les dan los whiskies Jhon Walker, les colocan las guirnal­das — que traían en manos los pasantes que para el primer abrazo los dejaron con sus ayudantes — y las plaquetas conmemorativas en alternancia de: varón-pasante a mujer-recipiente y mujer-pasante a varón-recipiente; cuarto, se sirven una ronda de bebidas, cerveza, tragos, llevados en vasos por el Garzón; quinto, les regalan dos canastones, uno con productos frutales (naranjas, plátanos, mandarinas, etc.) y, otro con productos de primera necesidad (arroz, azúcar, aceite, fideos, galletas, etc.), siempre en dicha alternancia, finalmente, les ofrecen las cajas de cerveza, que serán inmediatamente llevados al interior del local, junto con los otros presentes del recipiente; sexto, ahora son los recipientes quienes les felicitan a los pasantes por su elección. La alegría fue grande en esos momentos, se escuchan vivas por los nuevos recipientes, así como por los pasantes, se encienden juegos artificiales, luego las dos parejas se acomodan para la foto del recuerdo y recibir felicitaciones de todos los fraternos que se encolumnan con mixturas en mano. El acomodo de las parejas, pasante y recipiente es, de derecha a izquierda: mujer-pasante, varón-recipiente, mujer-recipiente y varón-pasante, en este orden e iniciando por el lado derecho, los fraternos felicitan a las dos parejas en el centro de la calle donde se desarrolla el acto.

Dentro el local, al cual ingresan todos los fraternos que felicitaron a las parejas pasantes, se inicia otra fiesta. Pero, en el ingreso muchos bloques que acompañan al recipiente, pueden preparar bebidas especiales para toda la fraternidad. Eso fue lo que sucedió en la sart'a del Sr. Ángel Viscarra y Sra., de quién su recipiente Sr. Juan Quispe Flores y Sra. Gladis Laura de Quispe, organizó junto a su bloque los Lobos un callejón de bebidas. Todo depende de la capacidad de los organizadores, en este caso de los pasantes y recipientes en coordinación. Una vez dentro del local, no existe ningún otro acto especial, sólo se comienza a compartir hasta altas horas de la madrugada, cada fraterno en su bloque o grupos afines, distribuidos dentro del local. Como ya dijimos, el recipiente siempre contrata grupos de música folklórica u orquestal, para animar la ocasión.

Los nuevos recipientes tomaran las riendas de la organización de la fraternidad, después que concluyan los actuales organizadores, que depende de fraternidad a fraternidad, pero en muchas es después de un acto social importante para la fraternidad, como entre los Fanáticos que es después del 16 de julio, aniversario cívico de la ciudad de La Paz. Así, los

recibientes darán continuidad a esta actividad por la tradición folklórica, reiterando los ciclos espaciales y temporales, que se erigen en la fiesta del Gran Poder.

El principio del ayni en la sart'a

En la Sart'a está presente los elementos del principio del Ayni, que fueron analizados más arriba. La Sart'a es, por tanto, una práctica de reciprocidad, porque existen personas que la practican al interior de cada fraternidad. En la práctica de la Sart'a, están presentes los elementos del Ayni: Existe un **donador**, quién cíclicamente otorga el cargo de pasante, en forma obligatoria, a otra persona que se convierte en el **recibiente** del cargo a pasante; éste a su vez **restituirá** el cargo de pasante con la elección de otra persona la gestión siguiente, construyéndose la ciclicidad de la autoridad de los pasantes en una dialéctica del Ayni²¹. Por esa práctica se puede explicar la importancia del cargo de pasante, pero también por su rol en la fraternidad.

Para el pasante actual, poseer ese cargo le permite ganar y generar prestigio social. Pero, la preocupación por cumplir acertadamente el rol de pasante y organizador es el mayor desafío. Por ejemplo, en un medio de comunicación escrito, se dio a conocer que un pasante de fraternidad no había cumplido con su rol como se esperaba, por lo que fue deslegitimado públicamente, por ende, se le negó su prestigio social que debía obtener por su cargo si hubiese cumplido con responsabilidad su rol encomendado. Este caso, es similar a la expulsión de un miembro de alguna comunidad por haber provocado transgresiones a las normas morales, es el castigo mayor que se determina para sancionar las irresponsabilidades, es como recibir la muerte. Por eso para los folkloristas, ser pasante no es ser sólo organizador; significa ganar prestigio social por su cargo responsable, ganar su vida social y el respeto de la comunidad de folkloristas, entonces **vivir por lo dado**.

Pero, no sólo es la relación de reciprocidad entre pasante y recibiente, también está las relaciones de aynis a un nivel mucho mayor, entre fraternidades de folkloristas o parientes que ayudan al pasante con las **Apxatas**, permitiéndonos hablar de los aynis a escala social y al interior de cada bloque, lo que genera su correlato inmediato de la reciprocidad, es decir de la **redistribución** de los aynis, redistribución de los dones que se entrega para re-generar los ciclos del Ayni.

Todo lo mencionado se aprecia con claridad en el momento de realizar el ritual de la Sart'a. En ella, la pareja de pasantes donan una serie de obsequios a la pareja de recibientes, quienes reciben, además de los objetos donados, el compromiso de llevar acabo la responsabilidad asumida, es decir, reciben una fuerza espiritual que da obligación. Además, esta fuerza espiritual configura al sujeto ético andino y su pensar incluyente.

Bibliografía

- ARANGUREN, José Luís. 1995. **Ética**. Editorial Alianza. Madrid-España.
- FERRATER MORA, José. 1994. **Diccionario de Filosofía**. Tomo IV. Editorial Ariel. Barcelona- España.
- JUNG, Carl Gustav. 1934. **Arquetipos e Inconsciente Colectivo**. Ed. PAIDOS. Buenos Aires.
- TEMPLE, Dominique. 1986 **La Dialéctica del Don**. Editorial Hisbol, La Paz.
- _____. 2003. **Las Estructuras Elementales de la Reciprocidad**. Editorial Plural, La Paz.
- VARGAS CONDORI, Jaime. 2002. *El concepto Ayni*, en: KOLLASUYO. Editorial: Carrera de Filosofía-IEB, La Paz.

21 Lo que un poco explicaría la elección de pasantes hasta el 2010 inclusive.



Catalogación de danzas andinas

Luz Castillo Vacano¹

Resumen

Las expresiones culturales inmateriales son susceptibles de catalogación obedeciendo a parámetros internacionales propuestos por organismos como la UNESCO, pero también prestando atención a las características locales particulares.

Las expresiones inmateriales, y en especial las danzas, pueden ser inventariadas y catalogadas atendiendo a parámetros internacionales dados por organismos tales como la UNESCO, pero también prestando atención a las características locales particulares.

Es así que en el marco del trabajo de inventario y catalogación de la organización Ethnika Bolivia se ha procedido a la catalogación de varias danzas altiplánicas urbanas y rurales a través de fichas diseñadas para este fin, tomando en cuenta los parámetros internacionales. Las danzas catalogadas que presentamos como ejemplo son: cazadores del lago, auki auki, chajjes, chukila, chunchus, kusillo y tobas.

Como resultado se tiene las fichas llenadas, aunque con cierta información que debe ir completándose a medida que avanza la investigación en este campo, cuyo contenido se encuentra almacenado en forma escrita (fichas de campo), digital (repositorio digital). Se espera que este trabajo aporte al trabajo de los investigadores que trabajan en el tema.

A continuación paso a describir las danzas catalogadas y las fichas empleadas para este trabajo.

¹ Luz Castillo Vacano es antropóloga, titulada en la Universidad Mayor de San Andrés. Es diplomada en metodología de la investigación y ha realizado cursos de catalogación de bienes culturales, museología y turismo. Ha publicado investigaciones y artículos sobre danzas folklóricas. Actualmente es consultora en la empresa Ethnika Bolivia.

Anexos

Anexo 1: Ficha de inventario de bien cultural inmaterial

BOLIVIA LP		INVENTARIO DE BIEN CULTURAL INTANGIBLE				CÓDIGO	Nº DE INV.
I TIPO DE EXPRESION							
☐ Rito	☐ Mito	☐ Artes escénicas (danza, teatro)	☐ Medicina, farmacopea	☐ Inst. Musicales	☐ Literatura, canto, poesía	☐ Leyes o reglas	☐ Juegos
☐ Magia	☐ Reglas de parentesco	☐ Técnicas, tecnologías	☐ Prácticas agrícolas	☐ Culinaria	☐ Creencias religiosas	☐ Cábales	☐ Otro
II INFORMACION DE LA EXPRESION							
1 NOMBRE, DESIGNACION							
En idioma original	en: (idioma)	Traducción	(al español)	Otros nombres		en: (idioma)	
2 UBICACIÓN GEOGRAFICA							
DEPARTAMENTO		PROVINCIA					
MUNICIPIO		CANTON					
LOCALIDAD							
3 AMBITO GEOGRAFICO DE DIFUSION							
ZONA (S) O REGION (ES)							
DEPARTAMENTO (S)							
PROVINCIA (S)							
MUNICIPIO (S)							
CANTON (ES)							
LOCALIDAD (ES)							
4 DESCRIPCION DE LA EXPRESION							
5 PORTADORES							
Nº de personas							
Cultura o grupo étnico							
Lengua (s) habladas							
Hábitat o ecosistema							
Cosmovisión o religión							
Observaciones							
6 SIGNIFICADO DE LA EXPRESION PARA LOS PORTADORES							
7 DATOS HISTORICOS DE LA EXPRESIÓN							

8 REFERENCIAS MITICAS O IMAGINARIAS DE LA EXPRESION					
9 FORTALECIMIENTO (INTERNO)					
Presencia de sujetos transmisores	☐ Ninguna	☐ Casi Ninguna	☐ Mediana	☐ Casi total	☐ Total
Presencia de sujetos receptores	☐ Ninguna	☐ Casi Ninguna	☐ Mediana	☐ Casi total	☐ Total
Ampliación del ámbito geográfico de difusión	☐ Decrece mucho su ámbito de difusión	☐ Decrece su ámbito de difusión	☐ Mantiene su ámbito	☐ Se amplía bastante a otros espacios	☐ Se amplía mucho a otros espacios
Valoración de la expresión por los portadores	☐ Los portadores no valoran la expresión	☐ Los portadores valoran poco la expresión	☐ Los portadores valoran su expresión	☐ Los portadores valoran bastante la expresión	☐ Los portadores valoran mucho la expresión
Otros					
10 APOYO (EXTERNO)					
La instancia estatal valora y promueve la expresión	☐ No valora ni promueve	☐ Casi no valora ni promueve	☐ Valora y promueve	☐ Valora y promueve bastante	☐ Valora y promueve mucho
La instancia estatal destina fondos para la conservación de la expresión	☐ No destina nada	☐ Destina poco	☐ Destina regularmente	☐ Destina bastante	☐ Destina mucho
Organizaciones valoran y promueven la expresión	☐ No valoran ni promueven	☐ Casi no valoran ni promueven	☐ Valoran y promueven	☐ Valoran y promueven bastante	☐ Valoran y promueven mucho
Organizaciones destinan fondos para la conservación de la expresión	☐ No destina nada	☐ Destina poco	☐ Destina regularmente	☐ Destina bastante	☐ Destina mucho
Investigadores conocen o estudian la expresión	☐ No conocen ni estudian	☐ Conocen y estudian poco	☐ Conocen y estudian	☐ Conocen y estudian bastante	☐ Conocen y estudian mucho
Otros					
11 REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS O ARCHIVISTICAS					
12 REFERENCIAS DE CAMPO					
13 OBSERVACIONES					

FOTOGRAFIAS			
		Cód. Fot.	
		Cód. Fot.	
		Cód. Fot.	
		Cód. Fot.	
Código de audio:		Código de video:	
Elaboró:	Revisó:		
Fecha:	Fecha:		

Anexo 2: Ficha de catalogación de danza

BOLIVIA C. LP	CATALOGO DE DANZA AUTOCTONA O FOLKLORICA				CÓDIGO	FICHA N°
I INFORMACION DE LA DANZA						
1 NOMBRE, DESIGNACION						
En idioma original	en: (idioma)	Traducción	(al español)	Otros nombres	en: (idioma)	
II TIPO DE DANZA		Autóctona ☐	Folklórica ☐	Otro ☐		
1 EVENTOS EN QUE SE PRESENTA						
Fiesta patronal ☐	Festival de danza ☐	Evento cívico ☐	Evento político ☐			
Entrada folklórica ☐	Ballet ☐	Ritual ☐	Evento social ☐			
2 PERSONAJES						
MASCULINOS (Tropa)						
Nombre						
Nombre						
Nombre						
FEMENINOS (Tropa)						
Nombre						
Nombre						
Nombre						
FIGURAS						
Nombre						
Nombre						
Nombre						
Nombre						
Nombre						
3 MUSICA						
Ritmo	Melodía					
Temas interpretados						
Tema 1						
Tema 2						
Tema 3						
Tema 4						
4 BANDA						
TIPO DE BANDA						
Instrumentos metálicos ☐			Instrumentos autóctonos ☐			
Diferenciada de los bailarines ☐			Bailarines ejecutan instrumentos ☐			
INSTRUMENTOS MUSICALES						
AEROFONOS						
Aerófono 1						
Aerófono 2						
Aerófono 3						
Aerófono 4						
Aerófono 5						
IDIOFONOS						
Idiófono 1						
Idiófono 2						
Idiófono 3						
Idiófono 4						
Idiófono 5						
CORDOFONOS						

Cordófono 1			
Cordófono 2			
Cordófono 3			
Cordófono 4			
Cordófono 5			
MEMBRANOFONOS			
Membran. 1			
Membran. 2			
Membran. 3			
Membran. 4			
Membran. 5			
5 DANZA (Descripción)			
PASOS			
Paso 1			
Paso 2			
Paso 3			
Paso 4			
Paso 5			
COREOGRAFIA			
Avance			
Retroceso			
Vuelta en U			
Ronda			
Otra			
Otra			
6 CANTO			
LETRA			
Verso 1		Estribillo	
7 SIGNIFICADO			
MITO			
RITO			
LEYENDA			

IMAGINARIO			
8 OBSERVACIONES			
FOTOGRAFIAS			
Cód Fot		Cód Fot	
Cód Fot		Cód Fot	
Código de audio:		Código de video:	
Elaboró:	Revisó:		
Fecha:	Fecha:		

Anexo 3: Ficha de catalogación de traje de danza

BOLIVIA C. LP		CATALOGACION DE TRAJE DE DANZA				FICHA N°
I NOMBRE (S) DE LA DANZA:						
II NOMBRE DEL PERSONAJE: ☐ FEMENINO ☐ MASCULINO ☐ ANDROGINO						
1 GENERO DEL PERSONAJE: FEMENINO MASCULINO ANDROGINO						
2 DESCRIPCION:						
PIEZAS SUPERIORES (de la cintura hasta el cuello)						
Nombre originario	Significado	Material o Técnica	Colores	Ornamento - Iconografía	Representa a	
1						
2						
3						
4						
5						
PIEZAS INFERIORES (de la cintura hasta los tobillos)						
Nombre originario	Significado	Material o Técnica	Colores	Ornamento - Iconografía	Representa a	
1						
2						
3						
4						
5						
ACCESORIOS						
Nombre originario	Significado	Material o Técnica	Colores	Ornamento - Iconografía	Representa a	
1						
2						
3						
4						
5						
TOCADO						
Nombre originario	Significado	Material o Técnica	Colores	Ornamento - Iconografía	Representa a	
1						

Anexo 4: Ficha de catalogación de máscaras

BOLIVIA C. LP		CATALOGACION DE MASCARAS FOLKLORICAS		FICHA N°
I NOMBRE (S) DE LA DANZA				
II PERSONAJE				
Nombre				
Significado				
1 EPOCA				
Prehispánica	☐	Premoderna	☐	Materiales y/o técnicas
Colonial	☐	Moderna	☐	
Republicana	☐	Postmoderna	☐	
2 DESCRIPCION			FOTOGRAFIA (S)	
3 SIGNIFICADO/REPRESENTACION				
4 OBSERVACIONES				
Elaboró:		Revisó:		
Fecha:		Fecha:		

Memoria y Verso

Una antología de wayños nortepotosinos de los últimos cuarenta años

Lecturas y aportes a una estética desde la música popular

Carlos W. Espinoza Terán¹

Resumen

El presente estudio, es simultáneamente un trabajo musical y de análisis del contenido literario de los wayños nortepotosinos desde una perspectiva de la literatura popular, en tanto versos interpretados indistintamente en kechwa como en castellano, y/o combinando ambos idiomas. En este sentido, hace una lectura de una faceta poco estudiada y valorada de la contribución mestiza rural en la cultura boliviana.

Se circunscribe a la interpretación de catorce canciones wayños, procedentes de seis cantautores de origen indígena mestizo de pueblos rurales del Norte Potosí, todos ellos con el sello característico que imprime el estilo del wayño nortepotosino, para entrar al análisis de su significado y simbolismo.

Asimismo se realiza una lectura de algunas cualidades de esta estética popular mestiza de origen rural con fuerte influencia indígena, a partir de la evolución de wayño desde su vertiente más indígena hacia el mestizaje musical, como en su forma de interpretación instrumental y armonía estética en el uso combinado del idioma kechwa-castellano de los versos.

Esta es una antología de wayños muy marcada por la propia experiencia como músico nortepotosino-cochabambino, y por la necesidad de contribuir desde la música y letra de los wayños a una mejor comprensión del valor cultural del mestizaje, muy venido a menos en estos tiempos polarizados entre lo indio, lo q'ara y visiones difusas de lo mestizo.

Arbolito

Luzmila Carpio

*“¡Arbolito! en tu semblanza perenne, arraigada y solidaria
eres nuestra imagen de tierra, y vida...!Arbolito!”*

*Arbolito del alma mía,
te busco, no te encuentro me voy llorando
treinta días y sus noches te ando buscando
no te veo, no te encuentro, me voy llorando*

*Quien te ha dicho, que no te quiero
de noche, pienso en ti, miro tus ojos
treinta días y sus noches te ando buscando
no te veo, no te encuentro me voy llorando*

*Arbolito del alma mía
tus ojos, mi corazón, tu cuerpo entero
treinta días y sus noches te ando buscando
no te veo, no te encuentro me voy llorando*

1 (Sociedad Andina PUSISUYU)

Algo de historia y características del wayño

Wayño tradicional nortepotosino compuesto por Julio Tovar de Caripuyu e interpretado por Luzmila Carpio. Fue grabado por primera vez con su voz y el acompañamiento de los Provincianos en la década de los 70.

Arbolito representa un reencuentro con la música y cultura nortepotosina, con nuestra propia identidad mestiza, esa arraigada memoria de comunidad indígena y pueblo rural, imborrable y presente en el imaginario que nos guía.

Apuntes del contenido del wayño

Arbolito es un wayño lleno de simbolismos, desde su nombre, aquella semblanza perenne a la que alude, nos conduce por caminos conocidos bordeados de mujeres-hombres, hombres-árboles, árboles -mujeres. La dualidad perenne y vital.

Es la búsqueda interminable, el recuerdo imborrable que transita de la realidad al sueño, del sueño a la realidad, parcialidades del mismo territorio emocional. No por nada son treinta días y sus noches que se buscan, que de solo pensar ya se miran.

Pero es también, la esperanza imperturbable que no cesa, que no se aplaca por la ausencia; porque ella —la ausencia—, es la razón de su búsqueda, que nunca deja de estar presente.

Y claro, arbolito es el alma mía, la sensorialidad cálida; el amor, el deseo y el sueño, donde los ojos y los cuerpos -de cuerpo entero-, se aproximan a pasos irremediables.

Por eso el Arbolito somos cada uno de nosotros, nuestras búsquedas, nuestra arraigada memoria de tiempo y ríos: sinuosos cuerpos que se mueven en el telar de nuestras manos.

Way way cholita

Jorge Oporto

*Palomita uno way way cholita palomita dos
cuando dormiremos way way cholita juntitos los dos*

*Esas tus pestañas way way cholita alfileres son
con cual me punzaste way way cholita en mi corazón.*

Huertitaykimanta way way cholita limoncituykita (De esta tu huertita, way way cholita, son tus limoncitos)
sonqetuykimanta way way cholita amorcituykita (De tu corazoncito, way way cholita, todo tu amorcito)

Paran paraguayta way way cholita menos uruguayta (Llueve en el Paraguay, way way cholita, y no en el Uruguay.)
atinchus sonqoyki way way cholita desamparawayta (No me desampares way way cholita, de tu corazón)

De aquella lomita way way cholita sale la lunita
para mi no falta way way cholita otra palomita

Palomita uno way way cholita palomita dos
cuando dormiremos way way cholita juntitos los dos

Wayño tradicional del Norte Potosí de comparsa y contrapunto, por ello exhala en sus versos esencia coplera y seducción. En su estructura y estilo de interpretación es pariente de las coplas de carnaval. Se toca y canta en grupos o pandillas, en las madrugadas de las fiestas pueblerinas, en *las cuatreadas* como suelen llamarlos (en alusión a las cuatro de la madrugada, hora en que se reúnen los pandilleros de canto o *k'arachupas*).

Apuntes del contexto y contenido del wayño

La pandilla se mueve cantando entre las calles todavía oscuras, envuelto de aquel aire trasminado por el olor ácido de la chicha derramada en las aceras de piedra y barro. Por las sinuosas calles del pueblo salpican luces de lámparas y mecheros, fogones que alumbran como luciérnagas entre ventanas y rendijas de puertas trasnochadas por la fiesta. La pandilla irrumpe en la casa cantando, despierta a sus dueños, se ilumina el alba semioscuro cantando, se bebe, ríe y provoca cantando; y así, en cada casa que despierta con la pandilla, vuelve el canto: es el contrapunto del wayño coplero.

Way way cholita es la interjección que invita al amor, a dormir juntitos. Las pestañas de ella, cual alfileres punzantes, fueron las que provocaron esta invocación amorosa, que se tornaron irresistibles al palpar la fragancia de los limoncitos de su huerta, y desde allí en línea directa a su corazoncito. Pero como es copla y contrapunto, vuelve a la alegría de los otros amores, porque, así como sale la luna todos los días tras la lomita, no faltara otra palomita a quien seducir, otras huertas donde regocijar juntitos la fruta carnalera.

Ripuy ari rumi sonqo

Los Sikoyas del Norte de Potosí

<i>Ripuy ari rumi sonqo</i>	(Puedes irte corazón endurecido)
<i>pararataj jap'isunqa</i>	(que la lluvia te agarrará,)
<i>aswan sinchik munasqayki</i>	(y aquel que mas tu quieres)
<i>malwanrajtaj pagasunqa</i>	(pagándote mal terminará)
 <i>Kayta nini kay sonqoyta</i>	 (Esto le digo a mi corazón,)
<i>amañas munaychu nispa</i>	(Para que seguir queriéndola?)
<i>kay sonqoyri respondewan</i>	(Y mi corazón se responde,)
<i>payllapuni nisqaqa nispa</i>	(Este siempre, este siempre no puede olvidarla.)
 <i>Mayk'aj ñachus tukukunqa</i>	 (Cuando pues se acabará,)
<i>kay puriyku kusqayniyqa</i>	(Este andar y caminar)
<i>sutiykita yuyarispa</i>	(pensando solo en tu imagen)
<i>trotan trotan qhepaykita</i>	(recorrer tus huellas para alcanzarte.) (correr y correr para alcanzarte)

Algo de historia

Uno de los wayños más importantes interpretados por “Los Sikoyas del Norte Potosí”, quienes en la década de los 60 llegaron a ser uno de los pioneros en la grabación de música nortepotosina. Ampliamente difundidos en el mundo rural y provinciano de esa época, con una propuesta y estilo marcado dentro del género musical del wayño nortepotosino mestizo.

Apuntes del contenido del wayño

Ripuy Ari Rumi Sonqo, se sumerge al igual que otros wayños, en esas búsquedas desgarradas, ansiadas, crepitantes. Por eso sus versos comienzan cantando la lluvia como metáfora de abandono y reencuentro, y el amor semejante a un corazón incapaz de dejar de latir.

Transita otra vez los caminos recorridos, huellas del tiempo, caminar y correr buscando y recordando su nombre, sentimientos que se juntan en la memoria, en el horizonte de los senderos; y sin embargo, a pesar de todo, no logran tocarse. Pero, el amor no se detiene y menos el caminar tras sus huellas.

Por eso, Ripuy ari rumi sunqu, es un homenaje a todos los amores sinceros y sentidos, inagotables, muchas veces pírricos.

4. *Siway Azucena*

Recopilada por Luzmila Carpio

<i>Pantalon sumaj sirasqa</i>	(Pantalon bien costurado)
<i>Siway azucena</i>	(siway azucena)
<i>chaketay sumaj sirasqa</i>	(Chaqueta bien costurada)
<i>siway azucena</i>	(Siway azucena)
<i>purcela celesta cinta</i>	(purcela celesta cinta)
<i>qori sortijita</i>	(qori sortijita)

<i>Tapuriway willasqayki</i>	(Pregúntame, te avisaré)
<i>siway azucena</i>	(Siway azucena)
<i>maymantachus kani chayta</i>	(De donde pues vengo)
<i>siway azucena</i>	(Siway azucena)
<i>purcela celesta cinta</i>	(purcela celesta cinta)
<i>qori sortijita</i>	(qori sortijita)

<i>Jaqay loma wasamanta</i>	(Detrás de aquella lomita)
<i>siway azucena</i>	(Siway azucena)
<i>Santiago llajtitaymanta</i>	(De mi pueblo de Santiago)
<i>siway azucena</i>	(Siway azucena)
<i>purcela celesa cinta</i>	(purcela celesta cinta)
<i>qori sortijita</i>	(qori sortijita)

Un poco de historia

Originalmente tonada² campesina y verso kechwa, que al llegar de las comunidades a los pueblos comienza a adquirir un aire de wayño mas mestizo. La característica de Siway Azucena es que, mantiene en su estructura y estilo de interpretación, rasgos de ambas vertientes (indígena-mestizo). Aparece por primera vez recopilado y grabado en los años 70 por Luzmila Carpio. Desde entonces se constituye en un hito en los procesos de evolución del wayño nortepotosino.

PUSISUYU en esta versión reivindica el origen indígena de Siway Azucena, por ello los sikus en la comunidad son el paisaje que nos introduce y devuelve a su vertiente original, desde donde retomamos el charango y la guitarra como expresión de su mestizaje. Así, desde la lengua, los paisajes sociales indígena-mestizos se conjugan hasta nuestros días a través de los tiempos que rememora este wayño.

Apuntes del contenido del wayño

Pantalones y chaquetas, pueblos y laderas constituyen el paisaje bordado de colores y sonidos de este wayño. Deslumbran la porcelana y el oro en el estribillo, celeste florece la canción en la azucena. Colores, brillos y armonías se funden en la mixtura del paisaje. Territorio de sentimiento y fulgores. Mujeres y hombres de variados rasgos.

5. *Sikaya pueblo querido*

Tradicional

“Ríos y campanas, valle estremecido calicanto y fiesta

Suena el tren de mi memoria

Es agosto: Tata Agustín, Santa Rosa, la jarka en la plaza

Sikus desbordando calles,

² Tonada, es el nombre del ritmo de los wayños indígenas en charango, también conocido como thoqonta en otros pueblos. El ritmo de tonada ha tenido una adaptación en la música de los grupos folclóricos de las ciudades bajo el nombre de tinku.

*olor de huerta en la paqoma, ¡son los carnavales!
Así eres Sikaya, pasado y presente de mi vida”*

*Sikaya pueblo querido, pueblo de mis ilusiones
mejor es me voy de aquí, ya no les molestaré*

*Esa tu boca mentirosita, como granada coloradita
jakullaña ripusunchik, imastaña ruwasunchik
mañana me voy de aquí, ya no les molestaré*

*Entre montañas y valles, pueblo donde yo he nacido
mejor es me voy de aquí, ya no les molestaré*

*Eres bueno para todos, indiferente para otros
mañana me voy de aquí, ya no les molestaré*

*Esa cintita coloradita, en los cabellos de mi negrita
jakullaña ripusunchik, imastaña ruwasunchik
mañana me voy de aquí, ya no les molestaré*

Un poco de historia

Entre el 28 y 30 de agosto de 1985 fuimos parte de la fiesta tradicional de Sikaya, un singular y cálido valle a orillas de los ríos Arque y Sopo, al sudoeste de Cochabamba, muy cerca de las serranías norteposinas y el valle de Capinota. Era la conmemoración del Tata San Agustín patrono del pueblo, y de Santa Rosa. Las rocas calizas en los ríos y laderas, además del calicanto en las orillas (defensivos de piedra y cal), hacen parte de este paisaje intenso en colores.

Sikaya, por su ubicación estratégica frente a la antigua estación de ferrocarril a Oruro (Higuerani), y en el comienzo de la ruta de ingreso a lo pueblos nortepotosinos, ha sido siempre un pueblo de permanente contacto e intersección cultural con los pueblos del Norte Potosí, cuyos habitantes transitamos ininterrumpidamente esta vía hasta fines de la década de los años 90. Las rieles del tren paralelos al curso del río Arque, ahora abandonados en la intemperie del olvido, son los testigos de esa serpenteante historia de idas y venidas, vividos por todos los nortepotosinos que recorrieron este trayecto, y por aquellos que todavía lo transitamos.

Por eso Sikaya, de donde recogimos este hermoso wayño, es parte de nuestra memoria de todas las fiestas y conmemoraciones compartidas, de los amores de paso y de los de siempre, de todos los trayectos y encuentros escurridos por los caminos y ríos que nos juntan a nortepotosinos y cochabambinos, de aquellos sonidos que seguimos escuchando hasta ahora en las chirriantes rieles del tren y la indescriptible emoción de las campanas de llegada y partida; es en suma, nuestra memoria de toda una vida transcurrida entre los años 70 y 90.

Es también por esto, que *Sikaya pueblo querido*, es el wayño que simboliza este encuentro de pueblos en los caminos y en la melodía de los wayños, la imbricación cultural del Norte Potosí con los valles colindantes de Cochabamba, mas allá de las absurdas fronteras departamentales y regionales impuestas.

Apuntes del contenido y características del wayño

Sikaya es el valle angosto y acogedor lleno de huertas, rodeado de ríos y laderas montañosas repletas de enormes thaqos y espinosos khiñis, de monumentales jarkas y chilijchis floreciendo desde

agosto como transeúntes perennes de sus calles, de roca caliza y calicanto blanco rojizo. Sikaya de la **cheqan calle y el wasa calle** con sus aguas que fluyen por canales de piedra y barro murmurando vidas. Sikaya de los muros de calicanto protectores de la mazamorra y las riadas impetuosas del verano. Sikaya es un cuadro cuya pintura desparrama colores de vida e historia.

La canción es un homenaje a Sikaya, a la ilusión y el placer de cantar a tu pueblo; sin embargo el estribillo se encarga también de hablar de las contradicciones y la angustia que siempre nos invade cuando uno visita su tierra, aquella dialéctica que marca para siempre la relación con nuestro pueblo. Por eso habla de partir mañana para “evitar” molestarla.

En la última estrofa, valora el paisaje de valles y montañas de Sikaya, pero luego nuevamente la duda y dualidad de sentimientos, por ello sigue siendo la esperanza y alegría del reencuentro, la bondad e indiferencia de la breve estadía en la inminencia del retorno; es decir el pueblo como un ser humano mas, igual que cada uno de nosotros.

6. Flor de Lirio

Aguilita voladora
reina de las aves...
te he de robar en tus sueños
flor de lirio
tu has de ser mi dueña
si amor me tienes

Si desde lejos yo he venido
reina de las aves
será pues porque te quiero
flor de lirio
tu has de ser mi dueña
si amor me tienes

Al igual que la amorosa palomita, este wayño es parte del patrimonio que nos deja el tío Emilio Perez. Tradicional del Norte Potosí, y en particular Santiago. No se tiene referencias de registro discográfico.

“PUSISUYU”, presenta este hermoso wayño tradicional, con algunos arreglos en el verso, pero manteniendo su estructura armónica original.

Apuntes del contenido del wayño

Wayño que se aproxima al kaluyo aiquileño en su estilo de interpretación, con el aire y arpegio de este, pero la cadencia del wayño.

Desde la metáfora de la aguilita como la expresión del amor, se propone la conquista. Parte de los sueños como el primer territorio de seducción.

Ella es la flor del lirio y aguilita voladora a la vez. Robarla para luego rendirse a ella, someterse a su amor, pero solo si amor le tiene ella.

7. Carnaval Pocoateño

“Carnavales wayñitu, para que nunca se acabe
Wiñaypaq wiñaynin”
Tradicional del pueblo de Pocoata

Yo te quiero tu me quieres;
vámonos al campo verde paloma querida

allá juntos viviremos
 en busca de nuestra estrella perdida,
 allá gozaremos de los carnavales

Chaychus mana qanllamanta;
 vamonos al campo verde paloma querida
 jaya sunch'uq sapinmanta
 en busca de nuestra estrella perdida,
 allá gozaremos de los carnavales

Martes y miércoles de carnaval, nuevamente la comparsa excitada por el verde y la humedad de los campos, incita a la fuga amorosa, al robo de la fruta en la huerta (paqoma), a la complicidad del deseo carnal. Por eso los versos de este wayño prometen el paraíso de ese campo verde y los frutos de la tierra aquella alfombra de placer tan prometida y esperada en el ciclo festivo.

Apuntes del contenido del wayño

Los versos que siguen intentan reflejar las emociones que provocan el tiempo carnalero:

- Carnavales de verde y lluvia, de chorros de vida; la frenética búsqueda de la estrella del goce.
- Carnavales donde cada pareja decide su fuga al deleite
- Carnavales de tierra y frenesí.
- Carnavales carnales
- La paradisiaca estrella de los cuerpos
- De la paqoma³ y el germen
- El fruto ansiado
- La gula hecha verso

Así, los carnavales en los pueblos, constituyen esa excitante mezcla de simbolismo ritual y carnalidad, porque ella es la ch'alla para la fecundidad perenne de la pachamama, y es a la vez, la semilla humana y fruto perdurable en la fusión de la pareja: wiñaypaq wiñaynin (para toda la vida).

8. *No me olvides* (2:45)

Autor: Bony A. Teran
*Tengo ganas de matarme palomitay
 correr al campo gritando no me olvides
 como el pajarillo triste palomitay
 de rama en rama volando no me olvides*

³ *Paqoma*, es una forma de reciprocidad expresada a manera de “robo simbólico” de los frutos maduros de la huerta que se acostumbra en los carnavales, durante la visita de las autoridades comunales a cada una de las familias. Quienes se roban la fruta son niños y jóvenes que acompañan a estas autoridades, en un ambiente de juego y permisividad. Esta costumbre todavía se mantiene en algunos pueblos de los valles norteperuanos y su entorno cultural. La paqoma, por extensión también suele entenderse al robo entre parejas jóvenes que se ponen de acuerdo para fugarse, y justamente los carnavales son el escenario ideal para su concreción.

Jina waqachun kay ñawis, palomitay (Que lloren pues estos ojos, palomitay)
 Karupi kasqaykimanta no me olvides (Por haberse alejado de ti, no me olvides)
 ujtawanpis yachananpaj, palomitay (Para que de una vez comprenda palomitay)
 pitachus munakunanta no me olvides (A quien debe quererla, no me olvides)

*Yo te juro que no vuelvo palomitay
 ha tener más pretensiones no me olvides
 nada gano con quererte palomitay
 así es mi mala suerte no me olvides*

De los clásicos del Bony Terán de su primera época (fines década 70 a los 80).

Apuntes del contenido del wayño

De ritmo contagioso y verso adolorido, este wayño fue un clásico en su época.

Pertenece a esa combinación emblemática de los wayños entre lo desgarrado de los versos que invitan a llorar, con la desbordante alegría del ritmo que invita a bailar, a disfrutar. La expresión dual del wayño andino por definición, y del nortepotosino en particular: la alegría y tristeza en dialéctica rítmica.

La angustia extrema le lleva al protagonista, a correr por los campos, para disipar y expandir este cerco de penas “cansadas de tanto acechar” (como dice la canción de Khonlaya en el “Silencio”).

Se decide castigarse a si mismo llorando por esos ojos que no supieron comprender a su corazón.

Al final el despecho, el endurecimiento de lo que había sentido antes, por lo que se propone dejar de tener pretensiones en adelante, porque al final, con este amor “no gano nada”, no tiene ni futuro ni es correspondido.

9. *Granadita*

Autor: Jorge Oporto

“Wayñito corazoncito eres temple y maíz que se desgrana en versos”

<i>Granadita, granadita</i>	(Granadita, granadita)
<i>granada puka t'ikita</i>	(Granada florcita roja)
<i>pichus pasan punkuyqita</i>	(quienes pasan por tu puerta,)
<i>chayma suwaq sonqoykita</i>	(son quienes roban tu corazón)

*Quisiera pero no puedo
 no puedo dejar de amarte
 para que Dios me daría
 tanto amor para quererte*

*Para que Dios me daría
 tanto amor para quererte
 porque no me quitaría
 los ojos para no verte*

Todo un clásico en el mundo nortepotosino por su aire sentimental de enamorado irremediable. Interpretado en su mejor versión por el conocido charanguero sanpedreño (moscareño) Jorge Oporto. Su auge transcurre entre los 70 a 80.

Apuntes del contenido del wayño

Los pétalos rojos de la flor de granada son el entramado sobre el que se tejen estos versos de amor sincero, contundente, cálido y de inconfundible sentimiento. Quisiera, pero no puede dejar de amarla, que hasta parece un designio divino sentir así.

Nuevamente los valles nortepotosinos como imagen y escenario para contar esta historia de amores apasionados, indescriptiblemente sufridos, gozados en lo imposible, atravesados por la divinidad de lo inevitable. Todo parece estar signado por lo difícil, pero al final el amor es la huella que a todos nos marca, con su pluma y hierro.

10. Mayu Pata Kilkiñita

Tradicional del pueblo de Yambata

<i>Mayu pata killkiñita</i>	(Kilkiñita de río arriba)
<i>estoy contenta con mi suerte</i>	
<i>Qaqapi ulupikita</i>	(Ullupikita del barranco)
<i>consoladora de amores</i>	
<i>aquí me tienes presente</i>	

<i>Kunanma qonqachisqayki</i>	(Ahora si te haré olvidar)
<i>estoy contenta con mi suerte</i>	
<i>Ñawpa munakusqaykita</i>	(A tus antiguos amores)
<i>Consoladora de amores</i>	
<i>aquí me tienes presente</i>	

<i>Kunanma.....</i>	(Consoladora...)

Wayño tradicional del pueblo de Yambata (provincia Charcas, municipio de Toro Toro). Algunos testimonios recuerdan haberlo escuchado por primera vez a fines de los años 30, muy cantado en las festividades de agosto (fiesta de Santiago del pueblo de Yambata).

Apuntes del contenido del wayño

Los versos de Mayu Pata Kilkiñita (también conocido como Consoladora de Amores), nos remiten a los valles nortepotosinos: paisaje de ríos, laderas y pampas, de inaccesibles barrancos, desde donde emergen fragancias de tierra y yerbas, ulupikas y kilkiñas silvestres, que ensambladas a versos de amor de encuentro y reencuentro, de conquista y reconquista, se nutren de la alegría del estar presente, del tenerse uno al otro.

11. Robar corazones

Autor: Bony A. Teran

Robar corazones prefiero
probar mis delitos no puedo
prisionero yo soy por ellos
loco me tienen tus cabellos

<i>Imallaykitataq jap'ini</i>	(Que no más tengo de ti)
<i>callillaykitañas purini</i>	(Que solo por tus calles voy caminando)
<i>manaña noqaypichu kani</i>	(Parece que ya no estoy en mí,)
<i>wañullayñatachus mask'asani</i>	(Que solo la muerte voy buscando)

A las orillas de aquel río
miro las aguas, van corriendo
hasta que las aguas me digan,
me digan porque estas llorando

Imallaykitataq.....

Tema que se encuentra entre los primeros discos de Bony A. Terán. Tuvo su repercusión durante los 70 y parte de los 80.

Pertenece a los wayños de este intérprete con un contenido explícito (no casual como a veces suele darse).

Apuntes del contenido del wayño

A nuestro juicio, es el wayño más poético de B.A. Terán por los rasgos de poesía popular, metáfora y sentimiento cálido presente en sus versos.

El protagonista de la canción es un prisionero de los propios corazones que roba y de los cabellos de ella, que lo trastornan y liberan a la vez, (el amor como una cárcel y la locura su liberación).

Esa locura que desborda su voluntad, le lleva a rondar todo el tiempo por las calles y puertas por donde ella vive. Por último, el curso del río como la imagen de la vida que transcurre inexorable cuyo movimiento ondulante parece solidarizarse con su dolor y destino: metáfora del amor inevitable.

12. Amorosa Palomita

Autor: Tradicional del pueblo de Santiago,
recopilado por Emilio Pérez

Jina kachun niykimanchu (bis) (Que todo quede así podría decirte)
sima sonqoy atimanchu (Pero si no pudiera mi corazón)
¡ay amorosa palomita!

Jina sonqoy atiqtimpis (bis) (Y aunque mi corazón pudiera)
simaris qoyqaykimanchu (Si yo no pudiera olvidarte?)
¡ay amorosa palomita!

Amorosa palomita (bis)
quien te parió tan bonita
¡ay para mi compañerita!

Sambitay color canela (bis)
ojitos de filigrana
¡ay amorosa palomita!

Prima hermana de la luna (bis)
lucero de la mañana
¡ay amorosa palomita!

Amorosa palomita.....

Malvas t'ikita vidita (bis) (Malvas florcita, vidita)
juray nuqak kanaykita (Júrame solo a mi tenerme)
¡ay amorosa palomita!

Nuqapis jurallasajtaj (bis)
Qanpatapuni kanaypaq
¡ay amorosa palomita!

Amorosa palomita....

Algo de historia

A fines de los 70 y principios de los 80 escuchamos por primera vez este sensible wayño en el charango de don Emilio Perez (nuestro tío), músico y fabricante de charangos del pueblo de Santiago (municipio de Arampampa). Nos llenó tanto el wayño, que alcanzamos a grabar su versión original el año 1983 con otro grupo muy conocido entonces (Khanata), habiendo logrado el mismo impacto nacional. Desde entonces se reprodujeron versiones de este tema de toda índole y ritmo, desde wayños a cumbias, sayas, etc, que no siempre han sido respetuosos de su vertiente y esencia.

La Amorosa Palomita, marca simbólicamente el momento en que nos conocemos a principios de los 80 como PUSISUYU y nos reconocemos en la música andina en todo su contexto cultural: como comunidad campesina y pueblo mestizo, como historia y territorio vivo, como cosmovisión vigente y palpitante entre mito y realidad; todo un sistema emblemático del que éramos parte, en medio de un sistema político que apenas lo entendía y menos reconocía.

Por todo ello, este wayño es el depositario de la identidad y memoria que nos mantiene juntos desde entonces.

Cantarlo y escucharlo es renovar nuestro compromiso por la Amorosa Palomita; es decir por la sinceridad de lo que se quiere y propone por encima de todo, ese espacio de versos, búsquedas y reencuentros.

Apuntes del contenido del wayño

La amorosa palomita expresa variadas intensidades de amor en su canto:

- *¿Es posible fingir el amor? Es la primera pregunta que se plantea este wayño de verso tan sutil*
- *¿Pero de que sirve fingir si mi corazón no puede hacerlo?, se responde de inmediato.*
- *¿Si al fin mi corazón pudiera, para que?, no serviría de nada, puesto que olvidarte es imposible, se vuelve a responder en definitiva.*
- *Así se plantea el amor este wayño en su primera estrofa, como la inexistencia del dilema cuando se trata de amor verdadero.*
- *Luego reinicia su verso exclamando su amor en metáforas de piel canela, en launtuosa filigrana de sus ojos luceros de la mañana. Tanta exuberancia junta solo el amor lo hace posible.*
- *Ella es diversas formas de luz en la noche y el día, desde el reflejo plateado de la luna al brillo de la estrella en el amanecer. Por último, es la flor de malva, celeste y menuda, compromiso de entrega.*

13. Hoy estoy aquí

Autor: Tradicional (en base a interpretación de Alberto Arteaga)
“Para todas las partidas,... y sus reencuentros”

Hoy estoy aquí
Mañana me voy
pasado mañana

donde ya estaré
cartitas recibirás
retratos encontrarás
pero a mí en persona
ya no lo has de ver

Yo no soy de aquí
soy de Potosí
de la provincia Bilbao
Norte Potosí
cartitas recibirás
retratos encontrarás
pero a mí en persona
ya no lo has de ver

Característica del tema

Otro wayño de toda la vida que nos acompaña en cada viaje y retorno. Es la expresión del migrante permanente que está en el espíritu nortepotosino, de la itinerancia como sistema de vida; pero también lo es del fugitivo de amores.

Es una adaptación de la canción homónima pero en ritmo nortepotosino.

Apuntes del contenido del wayño

El destino de caminar, viajar, de conocer nuevas tierras, gentes y huertas. Añorar el retorno, reconocerse y recordarse en la angustia de la ausencia, en la alegría del reencuentro. Volver a la tierra donde uno ha nacido, la que nos devuelve a diario a nuestro origen. Esa es la imagen que permanece en nuestra memoria cuando cantamos este wayño que habla del estar como la manifestación itinerante del ser.

Qolqe cucharita

Autor: Tradicional del pueblo de Santiago, recopilado por Emilio Pérez

“A Santiago nuestro pueblo, al tata Santiago... nuestro protector”

Qolqe cucharita cinta watituyuj (Cucharita de plata, sujetador de cinta.)
noqawan kasapa waqwan tratituyuj (Estando comprometida conmigo, tienes tus tratos con otro.)

Media botellas bicervecinas tomando,
ch'askitay
chayta tomando santiagueñitas robando,
ay palomita

Qolqe cucharita chilin nichisqayki (Cucharita de plata, chilin resonarás)
mamaykij wasanpi qhaparichisqayki (A espaldas de tu madre, ¡ayy! luego gemirás)

Media botellas bicervecinas tomando,
ch'askitay
chayta tomando santiagueñitas robando,
ay palomita

Algo de historia

Wayño tradicional cuyo origen se remonta a los años 50. Procede del pueblo de Santiago (prov. Bilbao, municipio Arampampa del Norte Potosí), popular en la década de los 60.

Nunca ha sido grabado en ninguna de sus diversas formas de interpretación; y al igual que varios de los wayños del presente disco, lo recuperamos desde la memoria y el charango del tío Emilio Pérez.

Tiene una vertiente indígena de tonada al igual que Siway Azucena, que luego de su inserción en los pueblos va adquiriendo aquellos rasgos mestizo - rurales que tanto caracterizan a los wayños nortepotosinos, por ello suele interpretarse indistintamente en sikus (zampoñadas), en tonada campesina (solo charango) o como wayñu pueblerino-mestizo (charango con guitarra).

La presente versión interpretada por PUSISUYU busca integrar estos rasgos, por esta comenzamos con un solo de charango tipo tonada, donde se acopla de inmediato la guitarra, quien marca con su punteo los caminos del paisaje mestizo del wayño nortepotosino. El ensamble del mismo tema pero en forma de banda de sikus con tambor y bombo, constituye la segunda parte del wayño, que reivindica a la vez el origen indígena de la canción y su flexibilidad interpretativa.

El wayño **Qolqe cucharita** y el disco en su totalidad, encierra nuestro especial homenaje al pueblo de Santiago y al “Tata Santiago”; ambos, tal como enfatiza la introducción: **nuestro pueblo, y.... nuestro protector**, expresan el sentir del PUSISUYU y simbolizan nuestro espacio e identidad, por donde nos encontramos y reencontramos permanentemente. Y es que en todo el trayecto de nuestra vida compartida en los cerca de 25 años de esta Sociedad Andina PUSISUYU, el pueblo de Santiago y el Tata Santiago, han sido nuestra escuela y aprendizaje, testigo y cómplice de nuestras búsquedas, de nuestro compromiso con los pueblos andinos e indígenas en general, de nuestros amores e hijos, de nuestro reconocimiento como mestizos; ellos constituyen la tierra y emblema donde hemos construido nuestras vidas y nuestro imaginario: vida, tradición y recreación enraizada en la permanente y cotidiana dinámica cultural de nuestros pasos.

Apuntes del contenido del wayño

*¿Que hace que un wayño nortepotosino pueda interpretarse con charango y guitarra, o en banda de sikus, o solo como tonada campesina?. Por principio todos los wayños deberían tener esta cualidad, pero existe una especie de “aire” melódico que hace que algunos “suenen y se escuchen” mejor que otros con estas variantes, que no son solo instrumentales sino también de orden sociocultural. Es este “aire”, este “soplo y vibración” que hacen de ciertos wayños especiales e inagotables a la hora de escuchar e igualar. A este tipo de wayños pertenece **Qolqe cucharita**.*

La picardía en el tono del verso nos remite de alguna manera a los wayños copleros; sin embargo, es esencialmente su sincretismo mestizo, expresado tanto en el origen de la canción (tonada-wayño), como en la estructura del verso y sus estribillos (se canta en kechua y castellano de manera intercalada), y también en su forma de interpretar ya sea con charango y guitarra como en orquestas campesinas de sikus (zampoñas), lo que lleva a definir esta característica tan mestiza de Qolqe Cucharita en sus diferentes dimensiones.

*En el texto del wayño, la imagen de la mujer comprometida llega en forma de una hermosa **cucharita de plata**, adornada y sostenida con cintas de colores; pero esta fina **cucharita** tiene sus picardías, porque busca simultáneamente tratos amorosos con otros, por lo que, en los siguientes versos la advierte que hará repicar la **cucharita de plata** cuál campanita sonora, en presencia y a espaldas de su madre. Advertencia reforzada con la interjección del “chilin” con un estilo de elocuente expresión del doble sentido.*



Gastronomía en la tierra del Kirkincho y su potencial turístico¹

Yolanda Borrega Reyes

Resumen

El Turismo Gastronómico es una opción viable a nivel nacional pero poco desarrollada. Desde el 2007 se ha iniciado el estudio de este sector específico departamento por departamento, iniciándose con el Departamento de Cochabamba y en esta ocasión desarrollando el Departamento de Oruro. Los resultados del diagnóstico muestran la gran riqueza gastronómica con que contamos y las múltiples falencias que existen para convertir este recurso, el gastronómico, en un producto turístico viable y competitivo. En esta oportunidad se muestran los datos principales del diagnóstico en Oruro.

Justificación

El año 2007, cuando finalizó la investigación sobre Turismo Gastronómico en Cochabamba, se evidenciaron numerosos elementos interesantes que aparecieron en la investigación, así como la necesidad de comparar este panorama con lo que acontece en otros departamentos. En ese sentido es que en esta oportunidad propongo el estudio del Turismo Gastronómico en Oruro. Al ser un departamento cercano a La Paz, es factible la realización de los viajes precisos para el desarrollo de la investigación, sin precisar de largas estadías en cada uno de ellos, lo cual, evidentemente, es una enorme ventaja para la investigadora.

El caso de Oruro muestra un panorama diferente al caso cochabambino, pero no por ello menos interesante. Forman parte del patrimonio gastronómico orureño gran cantidad de platos reconocidos a nivel nacional como internacional, como el charquekan, el rostro asado, brazuelo, asado a la olla, el mechado o el ya transnacional ají de fideo. La cerveza Huari destaca entre las bebidas más consumidas. Esta riqueza gastronómica unida a un importante atractivo asentado en la importancia tanto histórica, como económica que mantienen hoy día las minas, generan la necesidad de profundizar en la temática ya abordada con anterioridad, dentro de un contexto diferente.

En cuanto al plano turístico, Oruro explota con mayor diferencia su principal atractivo, el Carnaval, considerado Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, pero evidentemente no es el único atractivo con el que cuenta. En ese sentido es preciso abordar la problemática desde un punto de vista turístico en función de cuáles son los atractivos más visitados y conocidos (Virgen del Socavón, el Tío, los baños de Obrajes y Capachos, etc.), así como los recursos gastronómicos que complementan esta oferta, así como las iniciativas de gestión de estos recursos.

Si bien el trabajo profundiza en mayor medida en la propia ciudad de Oruro, se tienen datos relevantes del resto del departamento a través de entrevistas, fotografías y documentación escrita sobre el Turismo a nivel general y el recurso gastronómico a nivel particular.

La necesidad de realizar este tipo de diagnósticos es crucial para sentar bases para la planificación de políticas específicas tanto a nivel local, departamental y nacional. Afortunadamente el tema cada vez adquiere una mayor relevancia y estamos orgullosos de mencionar que la cooperación sueca (ASDI- Sarec) ha aprobado el financiamiento de un proyecto de diagnóstico del sector que implica el Eje central La Paz- Cochabamba- Santa

¹ Este trabajo forma parte de la investigación extracurricular "El palacio del Cordero. Turismo Gastronómico en Oruro" a cargo de la autora, del instituto de Investigaciones, Servicios y Consultoría Turística (IICSTUR) de la UMSA.

Cruz, con el cual se dispondría de un panorama mucho más amplio de la potencialidad del sector, lo que evidencia que es un recurso sin duda muy importante tanto desde un punto de vista cultural, como social, económico y por qué no, político.

Es preciso pues, investigar y rescatar nuestras cocinas y alimentos, pero de una forma consciente, comprometida. Y para ello lo primero es la investigación, para poder disponer de una base que conforme cada una de las cocinas nacionales y locales y de esa forma no sólo que no desaparezca, sino que se revalorice como una parte más de nosotros, una parte esencial en nuestro desarrollo y futuro.

La alimentación en ese sentido constituye no una nueva área de estudio, puesto que muchos autores históricamente han reflejado ciertos aspectos relacionados a lo largo de sus obras. Pero salvo los recetarios de cocina, algunos con algunas indicaciones sobre la relación alimentación y cultura, no hay bibliografía específica en el área de la alimentación en Bolivia, principalmente dentro de las Ciencias Sociales.

Sí es cierto que cada vez encontramos más iniciativas que se insertan en este campo, principalmente a partir de tesis y perfiles en varias carreras, que indican que se está empezando a abrir el área. En realidad si bien podríamos rastrear este tipo de estudio su impacto científico es nulo o mínimo en los mejores casos puesto que no llegan a salir del ámbito puramente académico. Fuera del ámbito puramente formativo y académico son escasas las aportaciones que se presentan. Sólo hay que revisar en esta ocasión cuántos trabajos sobre algún aspecto de la alimentación se han presentado.

Dentro del propio campo de la gastronomía, Oruro no sólo ha aportado a la gastronomía nacional con elaboraciones propias, sino incluso con reconocidos gastrónomos, como Luis Téllez Herrero que publicó ya en 1946 *“Lo que se come en Bolivia”*, donde se inicia un interés por el conocimiento de la gastronomía nacional y su descripción, no sólo con interés etnográfico sino también turístico.

En este libro, prologado por Manuel Churata, se considera a Oruro el santuario de la cocina altiplánica. Este autor menciona específicamente: *“Creemos con toda sinceridad que es Oruro el país donde se conserva con mayor propiedad la cocina altiplánica. Desde luego los géneros de viandas que puedan haberse concebido a base de la quinua se los encuentra en Oruro, desde el poscko api a la kispña y el peske... Pero... Aquí hay cosas extraordinarias. La comida que para saberla a cielo requiere del operador noche en vela es el rostro-asado, cabeza de cordero al horno, chamuscada por el calor, singani o pisco de calidad y locoto molido. Que este plato es sólo orureño, parece que no habrá que discutirlo, porque no es lo mismo comer una cabeza al horno en Oruro que comerla en La Paz, pongamos por caso. Y aún podríamos abonar la originalidad de la comida orureña estudiando la gracia de la leche-espuma, en la que entra el mundo con toda su complejidad cósmica y grandeza invernal”* (<http://www.bolpress.com/art.php?cod=2002078946>, consulta 7-03-08).

Aspectos Generales en relación al tema

Oruro es considerada la capital folklórica del país, y su Carnaval ha sido declarado por la UNESCO Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad.

Oruro desde su fundación ha tenido una actividad económica fundamental: la minería, fundamentada en la extracción de plomo, antimonio, plata y estaño. Los principales centros mineros son la Empresa Minera San José y Machacamarca, que es el ingenio más antiguo de Bolivia.

Dentro de los atractivos turísticos con que cuenta el Departamento, merecen destacarse los siguientes:

- Museo mineralógico geológico, que cuenta con tres secciones (Petrografía, Mineralogía y Paleontología) con aproximadamente 5.450 muestras.

- Museo Etnográfico y Minero, que se encuentra en el subsuelo de la montaña Pie de Gallo, junto al Santuario de la Virgen del Socavón.
- Casa de la Cultura, edificio que perteneció a Simón I. Patiño. Cuenta con una pinacoteca de arte colonial, muebles al estilo Luis XV y Luis XVI.
- Santuario del Socavón, donde se venera a la Virgen de la Candelaria, en cuyo honor se realiza la Entrada Folklórica en los días del Carnaval.
- Museo Nacional de Antropología Eduardo López Rivas, que cuenta con una interesante colección de máscaras pertenecientes a los diferentes conjuntos folklóricos que participan en el Carnaval.
- El Carnaval de Oruro, único en el mundo por su sentido religioso, que se realiza 40 días antes de la Pascua.
- Portada del Beaterio, realizada en piedra. Es uno de los exponentes más nobles del barroco mestizo.
- La capilla de Chiripujio, donde todos los viernes de cada mes afluyen cantidades de creyentes, para adorar al Señor de Chiripujio y la Santa Vera Cruz, ceremonias que se entremezclan con los ritos idolátricos a las imágenes pétreas de la Víbora y el Cóndor, cercanos a este centro. Ferias esporádicas de miniaturismo o Alasitas y profusión de viandas y platos tradicionales.
- Serrato, en este montículo se encuentra el Sagrado Corazón de Jesús.
- Faro de Conchupata, mirador desde el cual se puede tener una vista panorámica de la ciudad. En este faro fue izada por primera vez la actual Bandera Nacional.
- Iglesia de San Miguel, desde donde a fines del siglo XVI salió el séquito oficial para fundar la Villa San Felipe de Austria, el 1° de noviembre de 1606.
- Pueblo Chipaya, sus costumbres y tradiciones siguen manteniéndose hoy día.
- Los Chullpares, que son sitios de enterramientos indígenas con momias precolombinas.
- Pinturas rupestres, a 40 minutos al este de la ciudad, en la milenaria zona de Cala Cala. También se encuentra la Capilla del Señor de Lagunas, cuya fiesta patronal se celebra el 14 de septiembre, con profusión de rituales y la presencia de grupos folklóricos rurales.
- Iglesia de Curahuara de Carangas, que se encuentra cerca de la frontera con Chile, data de 1606.
- Paria, primer poblado fundado por los españoles en 1535. Su fundación es atribuida a Diego de Almagro y al Capitán Juan de Saavedra. Destaca la torre colonial del templo, reconstruida en la década del 60. Guarda una valiosa colección de pinturas coloniales.
- Pumiri, con formaciones naturales de gran atracción, donde se encuentran cavernas semitrogloglitas, y la Iglesia de Toledo construida totalmente en piedra.
- Mina San José, con un funcionamiento de alrededor de dos siglos de explotación ha sido importante en la estructura económica del país, por sus yacimientos de plata, plomo y estaño.
- Parque Zoológico, cuenta con una variedad de especies nativas.

En cuanto al patrimonio natural, Oruro también posee importantes atractivos naturales en el departamento, desde balnearios, lagos, cumbres, parques nacionales, entre otros.

- Lago Poopó, en la localidad de Poopó. Su principal atractivo es la isla de Panza, donde se puede practicar la caza y la pesca.
- Lago Uru – Uru, donde existen aves silvestres y variedad de peces, pudiéndose practicar la caza y la pesca. Presenta islas al sud: Huariala, Chamara, Chacaloma y Ayadero.

- Capachos, balneario desde el cual se puede apreciar un hermoso paisaje altiplánico, tiene aguas termales, piscina reglamentaria y techada, baños individuales.
- Obrajes, es uno de los balnearios de aguas termales más importantes, presenta piscina y baños individuales. Las aguas tienen propiedades curativas con reputación en todo el país.
- Pazña, lugar de baños y aguas termales.
- Estalza, yacimientos de estaño aluvial y baños de aguas termales.

En cuanto al patrimonio intangible, el Carnaval no es el único caso existente en el departamento donde podemos conocer una variedad de etnias como aymaras, quechuas, Urus, Uru Muratos, y Uru Chipayas, así como una gran riqueza de patrimonio gastronómico, costumbres populares y demás.

El recurso gastronómico orureño

En cuanto a los datos obtenidos podemos mostrar en esta oportunidad un pequeño esbozo de los datos analizados. Se ha abordado un estudio del sector que implicará miradas desde diferentes enfoques, por lo que se ha investigado a partir del papel de la Administración, del Servicio Gastronómico, Recurso Humanos, el Recurso Gastronómico en sí mismo, Actividades y Eventos relacionados con la gastronomía, relación con otros tipos de turismo y las percepciones de la demanda.

Institucional

A nivel institucional, se evidencia un cierto interés por el desarrollo del sector gastronómico en relación a la actividad turística con iniciativas interesantes como la Feria Gastronómica que se desarrolla los días sábado en la Av. Cívica de la Alcaldía, la capacitación a mujeres también por parte de la Alcaldía, las cuales parece que se han incorporado también a esta Feria, el reconocimiento de espacios de expendio de comida típica, como la Plaza de la Ranchería, o la labor de la Prefectura en la promoción y difusión de los atractivos turísticos existentes en el departamento, aunque no existe un plan concreto para el recurso gastronómico. Sin duda estos elementos conforman las fortalezas de la Administración Pública en cuanto a la gestión y desarrollo del recurso gastronómico desde el punto de vista de la actividad turística. Sin embargo hay que destacar la escasa coordinación interinstitucional en la celebración de eventos o la generación de políticas específicas para el desarrollo del sector. Tampoco existe una normativa específica en cuanto al servicio de restauración, o por lo menos en cuanto al recurso gastronómico en sí, a diferencia de otros departamentos como Cochabamba.

Es favorable el interés que tienen tanto la Prefectura como la Alcaldía en cuanto al desarrollo de los atractivos turísticos de la región, en donde se han destacado algunas regiones dentro de las políticas turísticas del departamento. Hay además consciencia de que el atractivo principal del departamento, el Carnaval, no es el único ni puede limitar la oferta turística que se posee y se debe ofertar.

Las mayores amenazas que se tiene en cuanto a este sector es que se genere un mínimo impacto de actividades y eventos organizados precisamente por la falta de coordinación no sólo de las instituciones de gobierno, sea departamental o local, sino con los diferentes agentes que necesariamente deben estar implicados en el desarrollo del recurso, como hoteles y restaurantes, agentes de viajes, entre otros, a través de sus representaciones, Cámara de Hotelería de Oruro o Cámara Gastronómica, que también tienen grandes expectativas en cuanto al desarrollo del recurso.

Otro de los grandes peligros, en parte derivado por la falta de coordinación entre la Prefectura y la Alcaldía, es el abandono de la propia ciudad de Oruro dentro de los planes de promoción turística de la Prefectura. Sin lugar a dudas cualquier viajero que llegue al departamento va a llegar en primer lugar a la ciudad, por lo que ésta es la mejor carta de presentación de sus atractivos al turista y visitante. Si la primera impresión no es buena, seguramente las expectativas por conocer otros patrimonios existentes en el departamento disminuyan.

Servicios

En cuanto a los servicios, existe una amplia oferta de servicios relacionados con la gastronomía, especialmente número de restaurantes, con ofertas variadas y accesibles para todos los bolsillos. Es de destacar el interés que demostraron los restaurantes y hoteles entrevistados en cuanto a la mejora de los servicios, con iniciativas interesantes como la apertura y prestación de servicios ampliando los horarios, sobre todo en los momentos de mayor demanda, como el Carnaval.

Una de las quejas más frecuentes del sector es la falta de personal cualificado, así como la falta de establecimientos que reúnan las condiciones indispensables para la atención del sector, en parte debido a que ni la Cámara Gastronómica, en el caso de restaurantes, ni la Alcaldía o Prefectura establecen regulaciones específicas para la regulación de unas condiciones mínimas para el sector, lo que implica que las condiciones de los prestadores de servicios sean diferenciadas, y eso evidentemente afecta al establecimiento de calidades reconocidas.

Existe una gran potencialidad que debe ser cubierta prestando atención a la capacitación de los recursos humanos, mejorando la cooperación entre la Administración, sea Prefectura o Alcaldía, Cámara Gastronómica u Hotelera, que además deben posicionarse mucho más como cabeza del sector, y el reconocimiento de restaurantes y agentes prestadores de servicios de restauración de forma oficial, incentivando a todos los no reconocidos a que mejoren las condiciones de servicio para establecer parámetros de calidad. Una experiencia interesante en este punto es la que se llevó a cabo en Cochabamba (ver Borrega, Y., 2007) en cuanto a la determinación de ciertos estándares comunes y el reconocimiento oficial de los restaurantes que cumplieran con los mismos, específicamente en cuanto al elemento higiene.

La única amenaza que identificamos en este punto es que si los prestadores de servicios no se preocupan por el recurso gastronómico, no lo promocionan y cuidan, a la vez que todo el servicio en general, recursos humanos, higiene, etc., evidentemente se corre el peligro de que el turista cada vez esté menos interesado en el recurso gastronómico y por tanto pierda toda la potencialidad que tiene. Es preciso evitar esto a toda costa, puesto que la gastronomía va inexcusablemente unida a cualquier tipología turística, sea cultural, ecoturismo, turismo comunitario u otras, por lo que no se debe desaprovechar.

Recursos Humanos

En cuanto a recursos humanos, existe un gran interés y motivación en el desarrollo del sector aunque a nivel individual, ya que se ha mencionado que apenas existen acciones coordinadas con la administración u otros para este fin. Entre los puntos más fuertes en este ámbito de los recursos humanos está la calidez y amabilidad en el servicio, destacada por gran cantidad de visitantes y turistas, la prestación por parte de algunos restaurantes de cartas en inglés, lo que contrasta con las debilidades manifiestas en cuanto a la capacitación de los recursos humanos, la falta de centros de formación especializados, la dificultad de encontrar empleados capacitados (muchos de ellos de La Paz, pero con poco interés en permanecer en Oruro) y dentro de esto específicamente la dificultad de encontrar cocineros.

Sin embargo estas debilidades son fácilmente superables a partir de la creación de un centro de capacitación tanto en elaboración (gastronomía) como en prestación de servicios (formación de camareros, maîtres, etc.), que puede ser a partir de la universidad, sea pública o privada, centros de formación privados con aval del Estado, o a partir de iniciativas de la Prefectura o Alcaldía. Es urgente implementar alguna de estas iniciativas pues se corre el peligro que ante las deficiencias en cuanto a la formación del sector se genere un mal servicio y la pérdida de la demanda, el poco interés por la gastronomía local, e incluso el abaratamiento del servicio para compensar la calidad de los recursos humanos.

Recurso Gastronómico

El recurso gastronómico en el departamento es rico y variado, con variedades para los diferentes momentos del día (y la noche) y diferentes momentos del año. Eso ya de por sí es no sólo interesante sino muy importante. La base del recurso en cuanto elaboraciones es la carne de cordero y la de llama, que conforman la base de los platos más conocidos como patrimonio gastronómico orureño. Evidentemente esta oferta no es apta para los vegetarianos, pero existen otros elementos característicos del departamento, como los pitos, que sí son totalmente recomendables tanto para los vegetarianos como para los que no lo son. Además se pueden degustar otras especialidades andinas como el chuño, diversas variedades de papa, etc., que no implican necesariamente el consumo de carne. Igualmente el pescado constituye un elemento central de muchos platos tradicionales, por lo que se puede afirmar que la oferta, si bien muy caracterizada por lo cárnico, en realidad es lo suficientemente variada para diferentes paladares y características. Esta variedad y riqueza del recurso sin embargo es prácticamente desconocida por los visitantes, los cuales limitan su conocimiento de la gastronomía local a una mínima relación de tres o cuatro platos a lo sumo, y tan sólo pueden mencionar uno o dos lugares tradicionales de expendio de los mismos. No hay mucha difusión de tanto el recurso como lugares de expendio. Pongamos por ejemplo el folleto de promoción de atractivos de la Alcaldía del 2008. El atractivo central por supuesto es el Carnaval, pero en el apartado de gastronomía típica se incluyen restaurantes que sirven platos de todas partes del país, y muchos menos de los existentes en la ciudad. La relación de restaurantes especializados en cocina internacional es mucho mayor comparativamente hablando.

Iniciativas interesantes que podrían ser aplicadas son los itinerarios y rutas gastronómicas, tanto dentro de lo que sería turismo urbano como rural, planes de promoción e información de los atractivos existentes específicamente del recurso gastronómico, a partir de guías especializadas, un mayor énfasis en la promoción de atractivos por diversos medios: medios de comunicación, festivales, kermesses, ferias, donde exista la participación de diferentes actores, así como la administración pública, generando esfuerzos aunados de promoción de un recurso que beneficia a todos. Esta información disponible permitirá que la demanda solicite una oferta más variada, se revaloricen los productos y elaboraciones tradicionales y se rescaten aquéllas que están en peligro de desaparecer, anulando el peligro de que disminuya la oferta o sea sustituida por elaboraciones ajenas al Departamento.

Actividades y eventos relacionados con la gastronomía

Si bien existen algunas iniciativas en cuanto a la celebración de eventos y actividades relacionadas con el recurso gastronómico, como las ferias, éstas no son demasiado numerosas y tampoco se promocionan adecuadamente. Esto se demuestra en el hecho de que dentro de la población turista que participó en el trabajo de investigación, ninguno conocía alguno de estos eventos, ni siquiera la feria de los sábados. Por parte de la población orureña, mencionan alguna actividad auspiciada por Huari, algún restaurante o colegio,

la Feria de los Sábados, pero no hay más información disponible ni para ellos mismos. Se trata sobre todo de iniciativas de carácter individual, más que acciones coordinadas entre agentes y con la administración. Tampoco la Cámara Gastronómica u Hotelera se destacan como organizadores de estas actividades, habiendo disminuido las mismas en los últimos años, a decir de alguno de nuestros informantes.

Las posibilidades nuevamente son numerosas. El establecimiento de un calendario de eventos anual, permitiría no sólo posicionar la variedad de la oferta disponible, sino también evitar la estacionalidad de la demanda, enfocada exclusivamente el Carnaval de Oruro. La participación e involucramiento de la población local es indispensable, así como la coordinación entre sectores, que permitan disminuir los esfuerzos y aumentar el impacto de las diferentes actividades propuestas. Las Ferias podrían ser un mecanismo adecuado ya que existen experiencias exitosas muy interesantes por ejemplo en Cochabamba, que hablan de su aceptación. Las rutas e itinerarios es otro plan que debería ponerse en marcha a la brevedad posible, pues no supone una alta inversión y genera muchas posibilidades disminuyendo las falencias que reiteradamente exponen los turistas en cuanto se les aborda sobre los atractivos turísticos existentes, tradiciones locales, etc.

Relación con otros sectores turísticos

En cuanto a la relación con otros tipos de turismo existentes actualmente en el departamento, evidentemente el rey de los atractivos y por tanto la política de difusión y promoción se centra en el Carnaval de Oruro. Sin embargo no hay un aprovechamiento de este enorme esfuerzo para promocionar otros atractivos, entre ellos el gastronómico. También existen planes de desarrollo de itinerarios turísticos (Fuente, Departamento de Patrimonio y Turismo, HAM Oruro, 2008), por el área urbana, aunque tampoco se ha especificado si van a aprovecharlos para generar una oferta más completa.

Entre los elementos negativos destaca la mala conservación en general del patrimonio cultural existente, lo cual evidentemente genera preocupación en torno a las motivaciones de la demanda, la insatisfacción de la misma, y por tanto la disminución de interés por conocer otros atractivos existentes. Tampoco se puede decir que el turismo en Oruro es estable, es decir, que en mayor o menor medida es permanente en número y tiempo año tras año, y las pernoctaciones tienden a disminuir año tras año, lo cual hace más difícil para el turista que pueda conocer más atractivos. La información sobre los diferentes atractivos es similar a la existente en cuanto al recurso gastronómico, muy limitada. Oruro más bien se ha posicionado como lugar de paso hacia Uyuni, pero poco aprovecha lo que esta situación puede generarle. Los centros de información turística tampoco ayudan puesto que hay muy pocos y tienen poco tiempo de atención al público, especialmente entre semana.

Los planes que se tienen que poner en marcha para solucionar estos problemas sin duda implican la participación de todos los sectores implicados en su proposición y puesta en marcha, así como en la evaluación de logros conseguidos, elemento que muchas veces tiende a olvidarse. Una oferta variada es la mejor opción para un departamento que tiene mucho que ofrecer y no puede limitarse a un sólo atractivo. El recurso gastronómico se posiciona así como un elemento fundamental en cualquier tipo de turismo que se desarrolle. De esta manera es imposible que se pueda argumentar que la oferta turística orureña no es interesante, más bien podría captar a públicos a los que actualmente tiene un mínimo acceso.

Percepciones de la Demanda

Si bien se han mencionado en varias oportunidades qué mencionaban los turistas que participaron del estudio de algunos puntos concretos del diagnóstico, en este apartado he

querido destacar los puntos más reiterados por esta demanda. Mencionan favorablemente la gran riqueza patrimonial existente en el departamento, tanto cultural como natural, destacando la belleza de los paisajes andinos, el buen trato y hospitalidad de la población local, y específicamente en relación a nuestro tema concreto la rica (en cuanto a variada) oferta existente.

Pero las críticas son bastante más numerosas: desde la mala calidad de los transportes y caminos, la falta de información además de que no están en otros idiomas, la impuntualidad de los transportes, los conflictos que generan los bloqueos, el mantenimiento del patrimonio monumental muy deficiente, la falta de condiciones de seguridad para los visitantes, sobre todo en el Carnaval, hasta la poca responsabilidad de los prestadores de servicios. Mencionan también en algunos casos el malestar que genera que algunos pobladores les soliciten dinero por el sólo hecho de sacar una fotografía, por ejemplo o mencionan la suciedad de las calles y en el campo.

Proponen para mejorar el turismo la generación de circuitos turísticos más amplios, una ampliación y diversificación de la oferta turística, y una mayor promoción y difusión de los atractivos, ante el peligro de que Oruro se posicione exclusivamente como lugar de tránsito y no como destino en sí mismo. Un lugar donde ya ni siquiera el Carnaval implica la pernoctación del turista, además que opaca al resto de atractivos. Esta oferta principal es muy estacional, y en otras fechas el turista prácticamente no sabe qué hacer ni qué visitar.

Bibliografía

AGUILAR CRIADO, E. y Amaya CORCHUELO, S, s.f. **El patrimonio como activo del desarrollo rural**.

APPADURAI, A. (ed.). 1986. **The social life of things. Commodities in cultural perspective**, Cambridge University Press, Cambridge.

ARMELAGOS, George. 1997. **Cultura y contacto: El choque de dos cocinas mundiales en Long**, Janet (comp.) Conquista y Comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos. México: UNAM.

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 de 1999.

_____. 2003. **Las rutas alimentarias argentinas**. Un aporte para la construcción de las rutas alimentarias americanas, en Seminario sobre Turismo Rural y su contribución a la creación de empleo y a la conservación del Patrimonio, Asunción, Paraguay.

_____. 2006. **Turismo rural: nueva ruralidad y empleo rural no agrícola**, CINTERFOR/OIT, Montevideo.

BILBAO FULLAONDO, Josu (editor). 1993. **El ámbito gastronómico**, Beitia, Bilbao.

BORREGA Reyes, Y. 2002. **Antropología e Historia de la Alimentación**, Ciclo de Conferencias dado en la Primera Escuela de Hotelería y Turismo, La Paz.

_____. 2003. **Consumo alimentario diferenciado. El caso de la ciudad de La Paz**, Ponencia presentada en Congreso de Mujeres en Ciencia, agosto 2003, La Paz, Bolivia.

_____. 2004. **Cocina y Patrimonio. Un elemento reivindicador de identidad**, en Actas de la XVII Reunión Anual de Etnología 2003, MUSEF, La Paz.

_____. 2005. **Jaqi Manq'a: Identidad aymara y cambio alimentario: Los migrantes aymaras de la ciudad de La Paz**, Tesis Doctoral, inédita.

- _____. 2007. **La Ermita del Exceso. Turismo Gastronómico e Cochabamba**, IICSTUR, La Paz.
- BORREGA, Y., VERA, M. 2003. **Jaqi Manq'a. Diferenciación social a partir del consumo de alimentos** (inédito), La Paz, Bolivia.
- BOUZADA, X., 2003. *Cultura, actores y desarrollo en contextos comunitarios locales*, **Papers** n° 71, pp. 131-170.
- CÁRDENASTABARES, Fabio. 1991. **Comercialización del Turismo**, Editorial Trillas, México.
- _____. 1991. **Mercadotecnia y productividad turística**, Editorial Trillas, México.
- ENTRENA DURÁN, F. 1998. **Cambios en la construcción social de lo rural. De la autarquía a la globalización**, Editorial Tecnos. España.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A., s.f., **Puesta en escena cultural, economía y valores**
- _____. 1998. *Arquitectura, vida y patrimonio*, en Pereiro, X. (ed.): **Cultura y Arquitectura**, Santiago, Ed. Laia
- _____. 2000. **Imaginación en la tradición: Betanzos 1900-2000**, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n° 77, pp. 207-225
- GARCÍA ARTELES, Pedro J. 1994. "Turismo y Hostelería: Estudios", Universidad de Las Palmas de Gran Canaria- Servicio de Publicaciones.
- GARUFACLAMISIS, 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.
- GOODY, Jack. 1995. **Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada**. Barcelona: Gedisa Editorial.
- GRACIA ARNAIZ, Mabel. 1997. **La transformación de la cultura alimentaria. Cambios y permanencias en un contexto urbano**, Ministerio de Educación y Cultura, Madrid.
- HIERNAUX-NICOLAS, Daniel. 2000. **Metropoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco**. México: El Colegio Mexiquense, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- IGLESIAS TOVAR, J. Ramón. 1998. **Comercialización de Productos y Servicios Turísticos**, Editorial Síntesis, Madrid.
- II ENCUENTRO DE RELACIONES PÚBLICAS. TURISMO, HOSTERÍA Y SOCIEDAD. 1994. **Claves para la reflexión socioeconómica y cultural**, Universidad de Deusto.
- LETAMENDIA, Francisco y COULON, Christian. 2000. **Cocinas del mundo. La política en la mesa**, Ed. Fundamentos, Madrid.
- MACHICADO, C., DELGADILLO, C., URCULLO, G., LAZO, A. 2004. **Estructura del sector Turismo en Bolivia**, UDAPE, La Paz
- MINTZ, Sydney. 2003. **Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado**. Colección La falsa tortuga. México: CIESAS, Ediciones de la Reina Roja, CONACULTA.
- MONTANER, Jordi. 1991. **Estructura del mercado turístico**, Edit. Síntesis, Madrid.
- MUCHNIK, J. 2006. **Identidad territorial y calidad de los alimentos: procesos de calificación y competencias de los consumidores en Agroalimentaria**, n° 22, Mérida.
- MUÑOZ OÑATE, Fernando. 1994. **Marketing turístico**, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid.
- NOGAR, Ada Graciela, s.f. **El Turismo Rural como estrategia incluyente. Teorización e investigación empírica**

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.

PILCHER, Jeffrey. 2001. **¡Qué vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad nacional**. México: Ediciones de la Reina, CIESAS, CONACULTA.

PRATS, LL. 1997. **Antropología y patrimonio**, Ariel, Barcelona

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-Francisc. 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.

Referencias en prensa

GUACHALLA, L. 2006. *40 cocinas presentan los platos de la Llajta*. En: **Los Tiempos** Cochabamba, 9-9-06

LA RAZÓN, 14-09-2005. **La naturaleza es la riqueza del Departamento**.

LOSTIEMPOS 25-07-04. **Ferias revivirán la tradición gastronómica**

Suplemento Economía. Cochabamba tiene seis restaurantes turísticos, 28-08-05.

Suplemento Nueva Economía, Empresas gastronómicas con mayor éxito en el valle, 14-03-2006

La ciudad despierta al turismo con 9 circuitos, 2-06-06

Ñaupa Mankha Mikhuna, Vuelve la comida de los abuelos en XII versión, 27-07-2006.

Festival gastronómico en Cochabamba, 26-08-2007.

ROCHA MONROY, R., 26-06-2007, **La crónica gastronómica**, Bolpress

SOTO LAZO, José, 2007, *La satisfacción de los clientes en los servicios de alimentación y bebidas*. En: www.gestiopolis.com (consulta mayo 2007).

Ley de Promoción y Desarrollo de la Actividad Turística en Bolivia en 14 de abril de 2000. En: <http://www.embajadadebolivia.com.ar/turismo/leytur.htm>

Los Tiempos, Feria Internacional de Turismo Comunitario reunirá a expositores de cuatro países en Oruro, 05-09-06. En: http://www.lostiempos.com/noticias/05-09-06/05_09_06ultimas_vyf10.php (consulta, marzo 2008).

“Eres lo que comes”... Comes lo que digo

Mircko A. Vera Zegarra

Resumen

Dentro del amplio campo de investigación que brinda la alimentación, el presente artículo esboza una mirada crítica desde la investigación social hacia políticas de acción- intervención sobre patrones de consumo y producción de alimentos como aquellas enmarcadas en la nutrición y la seguridad alimentaria.

¿Mesa para uno?

Algunos muestran debilidad por lo dulce, otros —como yo, por ejemplo—, por lo amargo y por lo salado; hay quienes sucumben ante los placeres de la carne —estrictamente hablando de alimentación— y también los que la abominan, resguardándose entre hierbas, quiero decir, alimentos vegetales...

Así podría llenar páginas y páginas de las distintas inclinaciones particulares por algún tipo de comida y las muchas formas de prepararlas. Las razones son de las más variadas especies, ya que pueden considerarse desde el gusto sensible, forjado desde muy temprana edad en el entorno familiar, en el marco de la *cocina* que comparten con toda la comunidad, su región o su cultura en general, hasta razones médicas, estéticas, religiosas, ideológicas, etc.

Aunque no dejaré de hacerlo por completo, en esta ocasión no voy a desarrollar demasiado una explicación del estudio alimentario y cómo abordarlo considerando sus determinantes socioculturales y las individuales. Lo que en esta oportunidad pretendo poner en consideración de la comunidad académica y la población en general, es la situación alimentaria actual de nuestro país frente a acciones de organismos internacionales y del propio Estado, pero tratando de sacar a la luz el papel que juega la cocina como una construcción sociocultural dentro de un grupo, una región, etc.

Eres lo que comes. El menú del día

Evidentemente el estudio alimentario puede ser abordado desde muy diversos enfoques: los consumos culturales, la nutrición y la salud, la economía y producción, etc.; por esta razón quiero comenzar previniendo que cuando cada uno de nosotros lleva a su boca el alimento, está ingiriendo mucho más que simplemente comida.

La conducta alimentaria brinda mucha información sobre una persona y resulta muy difícil refutar el dicho de que “eres lo que comes”. La alimentación es un campo donde se revelan rasgos significativos de una cultura, de la posición social, y de las preferencias individuales —hasta donde pueda alcanzar lo individual.

Cada persona elige individualmente lo que come, cada uno revelará un espectro variado de sus preferencias sobre distintos alimentos y preparaciones, pero aunque los “gustos” parezcan tan diferentes, existe algo común en todos los miembros de una comunidad: *la cocina*. Cuando me refiero a la cocina, no lo hago a ese espacio físico en las viviendas donde se preparan las comidas o el artefacto donde se cocinan los alimentos. Una cocina es toda esa estructura en la cual se asientan todos nuestros conocimientos sobre los alimentos, desde las diferentes combinaciones y formas de preparación, hasta la inclusión o exclusión de lo que se debe o no comer; “es la construcción cultural de las comidas” (Weismantel, 1994:133).

Ahora bien, pongamos el caso de una persona con problemas, por ejemplo, de obesidad. El médico dirá a dicha persona que deberá reducir las grasas, las comidas que le suban el

colesterol, etc., etc., etc.; los amigos le dirán “*Estás gordo, muchacho*”; y la tele le dirá quién sabe cuántas cosas más. Los cambios en los hábitos alimenticios de esta persona puede que sean asumidos con mucha dificultad, pero para el caso, no son muy difíciles de imaginar. Evitar las frituras, reducir la sal, cocinar a la plancha, y muchas alternativas más pueden ponerse en práctica. Pero, ¿qué pasa cuando desde políticas públicas y organismo internacionales alientan cambios en la conducta alimentaria sobre una comunidad o una región o hasta todo un país? ¿Alguien se lo puede imaginar con la misma facilidad?

Comes lo que digo

Hasta ahora en Bolivia el problema de la alimentación es algo que parece ser problema “de cada uno” y si es que llega a alcanzar al resto de la sociedad, sea a nivel nacional, regional o grupal a través de políticas sociales, se lo plantea por lo general desde el campo de la nutrición y la seguridad alimentaria. Esta preocupación, desde luego valorable, se ve por ejemplo en el trabajo de Cecilia De La Vega (2002) que estudia los factores de la inseguridad alimentaria en Bolivia y elementos como la desnutrición y la pobreza, donde su intención es crear propuestas para ser incluidas en políticas públicas.

Sobre nutrición y seguridad alimentaria también tenemos a Wilfredo Plaza et al. (2002) que estudia a tres comunidades de Riberalta, Beni: Candelaria, Santa María y La Esperanza. Para los autores, la *seguridad alimentaria* es la forma de “*acceder a los alimentos en todo momento a lo largo del tiempo, con calidad y cantidad*” (id: 12) y velar para que esto se haga una realidad es su propósito. Para ello, los autores buscan alcanzar la aplicación de lo que llaman la *alimentación alternativa*, utilizando una serie de productos no consumidos habitualmente pero que una vez procesados podrían brindar un mayor valor nutricional, enriqueciendo así la dieta básica. Es decir, que se entiende algún alimento como “mejor” a partir de criterios de contenido nutricional. Aunque toman un enfoque psicosocial para estudiar a los individuos de estos poblados, hablan de sus hábitos alimenticios como si fueran comportamientos naturales e incorruptos, sin influencia de la cultura y sus representaciones y tradiciones, sin las prácticas sociales; es decir, que no se da explicación a estos comportamientos más allá de lo que puedan ser las condiciones de inseguridad alimentaria.

Hoy en día la idea de *seguridad alimentaria* se ha difundido ampliamente, sin embargo su utilización mecánica del concepto excluye muchos aspectos en la definición que al no ser tomados en cuenta llega a rebajar cualquier posible aporte del mismo. Por ejemplo, la definición que aparece en Wilfredo Plaza deja por sentado los actores involucrados, su relación y alcances. La formalización del concepto de seguridad alimentaria estuvo a cargo de la FAO (1989), pero quizás su origen se encuentra en los efectos político-técnicos que se remontan a Malthus y el tema de la escasez de alimentos en relación al crecimiento poblacional. Hintze (1997) hace un seguimiento a este proceso y las consecuencias que tuvo. La autora rescata algunas críticas a la teoría malthusiana, como la de Marx, donde afirma que el problema no radica en el crecimiento de la población, sino en el crecimiento de la producción. De ahí que las propuestas neomalthusianas, para solucionar el problema de escasez de alimentos, irán dirigidas hacia el “desarrollo rural” y el control de la natalidad, medidas que se aplicarán en América Latina por la “Alianza para el Progreso” (Op. Cit.: 18). La Alianza para el progreso fue una propuesta impulsada por el presidente John F. Kennedy que fue lanzada el 13 de marzo de 1961. Los fondos destinados para este fin eran de 20.000 millones de dólares. Los lineamientos generales partían de una reforma agraria que mejorara los niveles de productividad, el libre comercio entre los países latinoamericanos, la mejora de la calidad de los servicios básicos y los servicios sociales para garantizar una mejor calidad y una mayor expectativa de vida y la modernización de los sistemas de comunicación y la administración pública.

De esta manera es que en los años sesenta se inició la campaña internacional conocida como “La Revolución Verde”, cuya finalidad fue erradicar el hambre incrementando el nivel técnico y la producción agrícola, apoyando las políticas de control de natalidad y promoviendo las variedades mejoradas de maíz y trigo (*idem*).

Evidentemente este programa estuvo rondando por nuestro país, aunque lejos del agro y sí con la polémica y velada acción de control de la población.

Arturo: “No sé cómo me he dado cuenta. Nunca compro de ahí, es que además la tienda creo que es nueva. Es un queso riquísimo, por los recuerdos que me trae de mi niñez; justo por eso le han puesto ‘Qué tiempos Aquellos’

Yo: “¿En Tarija?”

Arturo: “No, no. Claro que siempre íbamos y veníamos por las propiedades de la familia, pero como siempre hemos estado en política, La Paz ha sido donde radicábamos. Aquí, comía ese queso. Luego hubo un problema; llegaba de importación, creo que en mal estado o con algunos químicos que podían causar esterilidad. No me acuerdo bien, pero fue todo un escándalo, entonces desapareció y no se lo vio nunca más” (Informante de más de 60 años. La Paz, 10 de noviembre de 2005)

----- o -----

Hernan: “Esos [...], siempre han hecho lo que les da la gana a espaldas del pueblo. Si quisieran nos meterían bala para entrarse a nuestro país y robarnos lo que les venga en gana. O sino con los anticonceptivos.”

Yo: ¿Condomes y esas cosas?

Hernan: “Sí, pero además... Yo era chico, en la escuela estaba. Vivíamos en Oruro, mi padre estaba trabajando de administrador en una mina. No era la gran cosa, era dura la situación con mis nueve hermanos. Yo asistía a la escuela, ... no sé en qué grado estaría pues, ya no me recuerdo.

“Igual que ahora había también desayuno escolar, pero mejor era, nos daban nuestro chocolate [leche chocolatada], biscocho o sino pan también, fruta también, pero lo peor estaba en la leche y lo más peor en el queso. Era con anticonceptivos. Grave nos hacía doler el estómago y vomitar; ‘la leche será’, diciendo, y nos han dejado de dar leche, pero lo mismo: dolores y vómitos. En eso sean dado cuenta que habían puesto en el queso esos anticonceptivos”.

Yo: “Y cómo han descubierto eso”

Hernan: “Cómo habrán descubierto siempre, pero se ha armado lío y nos han dejado de dar ese queso y lo han cambiado por queso criollo, como el que comemos siempre”

Yo: ¿Qué queso era ése?

Hernan: “No me recuerdo cómo le llamábamos. Era medio amarillo, parecido al parmesano, creo. Recién nomás, el año pasado creo que ha vuelto a aparecer. En la Comercio se ha abierto una tienda de quesos: Chaqueño, San Javier, Menona [menonita], y ese queso que comía cuando chico; igual es así grande y venden por peso como el Chaqueño; ‘queso Qué Tiempos Aquellos’ le habían puesto de nombre, pero era el mismo. No me puedo acordar cómo se llamaban.

“Bien rico era ese queso. Era una donación de fuera [del extranjero] para el desayuno escolar. Cuando les han pescado, nunca más ha vuelto a aparecer ese queso, ni para comprar. Por eso debe ser que la gente se ha olvidado de aquella vez y por eso se reciben nomás cualquier cosa” (Informante de más de 60 años. La Paz, 3 de mayo 2006).

En los años 80 se lanzará el concepto de “seguridad alimentaria” como una propuesta al tratamiento integrado del problema alimentario¹. Más tarde, en 1983, la FAO definirá el “marco teórico conceptual” de la seguridad alimentaria:

- “La suficiencia de los suministros de alimentos;
- La estabilidad de los suministros y de los mercados;
- La seguridad de acceso a los suministros” (FAO, 1989).

Hintze no expresa en su trabajo ninguna valoración sobre el problema de la seguridad alimentaria y simplemente puntualiza el objetivo del concepto en el marco de “*garantizar que toda la población, en todo momento, tenga acceso material y económico a los alimentos básicos que necesita*” (1997: 19), lo cual abarca a la producción, la distribución y el acceso diferencial “*que caracteriza a una sociedad en un momento dado*” (*idem*).

El 13 de noviembre de 1996, en Roma, y bajo la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, se firma la declaración sobre la seguridad alimentaria mundial, con la participación de los mandatarios de estado y gobernantes de todo el mundo:

“Existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana” (Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe, 1996).

En dicha declaración, serán consideradas como causas de la seguridad alimentaria la pobreza, los conflictos, la corrupción, la degradación del medio ambiente, el terrorismo —por si faltara algún lugar donde meterlo. La idea es poder generar un programa de reproducción de alimentos que sea sostenible y apuntar a la “*eliminación de modelos de consumo y producción no sostenibles, particularmente en países industrializados, y la pronta estabilización de la población mundial (...). Convenimos en aplicar políticas de comercio alimentario y de comercio en general que alienten a nuestros productores y consumidores a utilizar de modo sostenible y económicamente sólido los recursos a su disposición*” (*idem*).

El mismo año, en Roma, y como una alternativa a la Cumbre Mundial de la Alimentación de la FAO, se organizó un foro paralelo en el cual se convocó a la sociedad civil para generar propuestas frente a las acciones encubiertas de la llamada “Seguridad Alimentaria”. Así surge el concepto político de Soberanía Alimentaria, como iniciativa de un movimiento internacional de campesinos y campesinas, pequeños y medianos productores, mujeres rurales, indígenas, gente sin tierra, jóvenes rurales y trabajadores agrícolas, denominados “Vía Campesina” (Vía Campesina, 2008).

El año 2002, en Roma nuevamente reunidos, lograron formalizar el concepto de soberanía alimentaria: “*La soberanía alimentaria es el DERECHO de los pueblos, comunidades y países a definir sus propias políticas agrícolas, pesqueras, alimentarias y de tierra que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas a sus circunstancias únicas. Esto incluye el verdadero derecho a la alimentación y a producir los alimentos, lo que significa que todos los pueblos tienen el derecho a una alimentación sana, nutritiva y culturalmente apropiada, y a la capacidad para mantenerse a sí mismos y a sus sociedades.*” (*idem*)

En nuestro país recién ha comenzado a difundirse el concepto de soberanía alimentaria desde más o menos junio del 2008. ¿Cómo se piensa encarar el problema de la soberanía

¹ Susana Hintze afirma que el “problema alimentario” abarca “*cualquier situación que no pueda ser enfrentada con los medios alimentarios, relativa a las prácticas, procesos, productos y consecuencias de lo alimentario*” (1997: 12). Desde ese punto, “lo alimentario” es “*un conjunto de prácticas y procesos sociales, sus productos y consecuencias, que abarcan desde los recursos naturales sobre los cuales se produce la materia prima para la elaboración de alimentos, hasta el consumo de dichos alimentos y sus consecuencias*” (*ibid*: 11).

alimentaria frente a la seguridad alimentaria? Mi intención no es de entrada rivalizar la una la otra por encima de lo que cada persona quiera creer, pero sí poner en consideración que la seguridad alimentaria ha estado circulando en nuestro país por más tiempo y ha sido ampliamente difundida por los medios de comunicación y por trabajos académicos del área.

Evidentemente, la soberanía alimentaria es una propuesta que también llega del exterior, pero más allá de que tenga repercusiones desde fuera sobre nuestro país, llama la atención que sean otras personas y no nosotros los que señalen el valor de considerar el problema alimentario sin dejar de lado las características ecológicas, sociales, económicas y culturales de cada pueblo.

La nutrición es el medio principal con el cual se ha intentado “proteger” a los pueblos de la desnutrición y generar la llamada seguridad alimentaria. Sin embargo la nutrición, sin desmedrar los importantes aportes que han brindado al estudio alimentario, lo que nos brinda son los contenidos nutricionales de los alimentos y en el mejor de los casos la dieta que se sigue y cuál se “debería” seguir. ¿Qué pasa si no se consideran las características de la cocina de un pueblo y solamente se intenta actuar sobre su dieta? Ejemplos, pues muchos; uno de ellos puede ser el que brinda Harris (1999) cuando toca el problema del consumo de leche. El autor cuenta cómo el Programa de Ayuda a la Pobreza, después de encontrar que la nutrición del África negra estaba muy baja en calcio, en leche particularmente, incentivó este consumo con donaciones de este producto a muchos pueblos que mostraron intolerancia a la lactosa (ibid: 162-9).

Debo reconocer que las múltiples veces que pude escuchar sobre desatinos como el anterior, provocan ahora mismo que prácticamente no tenga nada que decir. Suficiente con mencionar, por ejemplo, cómo el creciente prestigio nutricional de la quinua pretendió impulsar su producción en lugares de nuestro territorio sin preguntarse si convendría sustituir la producción local, si la gente estaría dispuesta a comercializarla o consumirla, y si era rentable su comercialización con un mercado claramente definido. Una anécdota que ilustra más esta situación es aquella que la Dra. Alison Spedding compartió conmigo, en el cual aparece un pueblo productor de choclo y era tan dependiente de éste que se destinaba tanto para la venta como para el autoconsumo. Una ONG dedicada al campo nutricional, pretendió introducir la quinua de los pobladores para superar los niveles de desnutrición que presentaban en un estudio previo que realizaron ellos mismos. Casi está demás decir que el maíz estaba presente en casi todas las comidas y presentado bajo diferentes variedades, una de ellas, las humintas. Las humintas eran el pan de cada día, literalmente hablando; en eso aparecen los especialistas en nutrición, dijeron que la quinua aportaría los nutrientes necesarios para mejorar su dieta y propusieron introducirla a partir de la “novedosa” iniciativa de enseñar a elaborar humintas de quinua. Por supuesto las hicieron, tratando de incluir todos los demás ingredientes de la huminta tradicional y su forma de preparar, hasta su envoltura. Entonces cabe preguntarse: si cambiaran su producción del choclo a la quinua, ¿de dónde sacarían las *chalas* para envolver las humintas de quinua?

Existen trabajos académicos, de los pocos existentes en el país sobre alimentación, que toman “el sartén por el asa” e intentan sacar a relucir estos problemas de orden cultural, como los trabajos de Yolanda Borrega, que aunque se ha inclinado por el aspecto identitario de la alimentación y no sobre la cocina como una estructura determinante, sí ha llevado su postura a espacios públicos, como las rutas gastronómicas y la patrimonialización de los platos, sin descuidar que los “platos tradicionales” o “criolla” llenan algo más que los estómagos, sacian nuestro apetito cultural y nuestra sed de identidad. Quizás a las consideraciones socioculturales que hace la autora le toque aceptar una postura menos generalizadora, pero no deja de ser de todas maneras un aporte dentro de los que proponen algún tipo de intervención sobre la conducta alimentaria, pero sin transgredir sus bases culturales y sociales.

Un trabajo importante en sobremanera para el estudio alimentario de nuestro país es el libro de Beatriz Rossells Montalvo (2003). A partir de recolectar algunos recetarios de los siglos XVIII, XIX y XX, la autora describe la gastronomía de Potosí y Charcas. Los recetarios, reproducidos en su totalidad en la segunda parte del libro, no sólo pertenecen a mujeres de la oligarquía, sino cabalmente a la propia cocina de la elite de la época.

La primera parte del libro, a manera de introducción, es básicamente el desarrollo descriptivo que hace la autora a los recetarios de cocina que son el cuerpo de la segunda parte. Digo descriptivo porque expone los cambios en la cocina y las prácticas culinarias que se dan a lo largo de poco más de dos siglos, pero referente a la propia estructura de la cocina queda ésta reducida a la comparación con la cocina europea y a la descripción de los ingredientes, incluyendo su origen: andino o hispánico.

Los recetarios pertenecen a Doña Josefa de Escurrechea (Potosí, 1776), Doña Eugenia Atayora (Potosí, 1820), Juana Manuela Gorriti (1880), y a Sofía Urquidi (Sucre, 1917); también se menciona algo de la cocina paceña de 1860 que aparece en *El Manual de Cocina* de Manuel Camilo Crespo, publicado por J. E. Fortún, y algo de la cocina del Oriente boliviano de fines del Siglo XIX, plasmado en *El peregrino de las Indias*, libro del escritor español Ciro Bayo. Este último material simplemente ha sido copiado como un plus que ofrece la segunda edición, pero no es sujeto al análisis o al comentario de la autora.

A lo largo de su texto, se puede apreciar cómo constantemente Beatriz Rossells utiliza términos como cocina hispana, española, o comida indígena con alimentos nativos; también hará alusión a la comida mestiza y a la comida criolla, pero no queda claro qué entiende por cada una, ni aclara si son sinónimas.

En este punto hay tres aspectos del trabajo de Rossells que intento relacionar, primero es el discurso teórico, luego el esfuerzo académico por presentar sistemáticamente sus hallazgos y por último un discurso más íntimo, uno que desvela una postura desde la seguridad alimentaria que desluce los aportes de la autora y deja al lector simplemente saboreando aquellos recetarios tan valiosos.

Rossells se pregunta si lo que ha ocurrido es una indianización de la comida hispánica o una hispanización de la comida indígena (ib.: 104). A pesar de que nos muestra una variada gama de productos indígenas precoloniales, está claro que el texto trata de la cocina de la oligarquía criolla y mestiza, y cómo ésta fue incorporando “alimentos nativos”.

Rossells define a la cocina como “*un misterioso recipiente en el cual se van depositando y sedimentando una infinidad de conocimientos de la vida y costumbres de los pueblos, hábitos culinarios, gustos, características de la sensibilidad colectiva*” (ib.: 25), y sobre las tradicionales nos dice que son invocadoras de la identidad, integración, banquetes, comensalidad (ib.: 133). Pero esta definición es aplicable a cualquier comida, ya sea de la cocina andina, la cocina popular o de la elite, lo cual no la invalida, pero Rossells la utiliza cuando nos habla de la comida tradicional andina con alimentos naturales, nutritivos y orgánicos. Así es como los diferentes denominativos se van entreverando poco a poco, pero lo que interesa en esta ocasión es cómo sutilmente muestran cómo pasan de un discurso a otro, más propio del ámbito de la seguridad alimentaria.

Para la autora, “comida tradicional popular” es aquella que lleva productos producidos y elaborados en el país, sin embargo la característica de esta comida tradicional popular es que está “contaminada”, pues carecen de normas sanitarias y para “mejorarlas” harían falta cambios en los hábitos de preparación y de consumo. De esta manera es que saltan los objetivos de la autora: “*En adelante la consigna sería superar la supuesta dicotomía: comida transnacional: saludable y aséptica; comida tradicional: dañina y poco higiénica*” (ib.: 11). Claro que casi al final sobre la “*cocina criolla y cocina andina*”, la autora nos dice que deben ser promocionadas a nivel de patrimonio cultural con el apoyo de distintos sectores de la sociedad (ib.: 136). Esto también deja entrever

toda esa tendencia a la idealización “*de las dietas del pasado prehispánico, que componían comidas elementales pero sabias, (...) [unidos a] los logros de la agricultura andina...*” (*idem*), por supuesto con toda la carga de lo “sano”, “nutritivo”, u “orgánico” que se le atribuye a lo nacional respecto a comidas provenientes de la cocina industrial.

En el prólogo, por un lado ataca al *fast food* y realza los productos andinos, naturales, no transgénicos y altamente nutritivos; y por otro lado ataca al hambre, a la desnutrición, al desconocimiento dentro de la población del contenido nutricional de los alimentos, además de lo poco aséptico de “nuestras” comidas. A partir de esto es que encumbrará el trabajo de “La Sociedad Agropecuaria Industrial y Técnica” (SAITE), productores y comercializadores de granos andinos y precolombinos; también Productos “Irupana” por utilizar estos productos elaborados en condiciones saludables e higiénicas, -aunque creo que no se ha dado cuenta que por los precios en el mercado de estos productos, más se está preocupando de la alimentación de la elite y no de los “desnutridos” a los que intenta proteger.

En resumidas cuentas, este valioso trabajo desde el campo de las ciencias sociales, termina olvidando todo lo dicho para poder aplicar políticas de fomento a la producción y consumo de alimentos que no necesariamente guardan relación con la cocina.

¿Quién paga la factura?

Evidentemente la alimentación está íntimamente relacionada con las oportunidades ecológicas, el modo de producción, la economía de cada región y el comercio, pero si no reconocemos todas las determinaciones de las pautas alimentarias de una sociedad no es posible descubrir la racionalidad que existe en ella. Nutrirse no es lo mismo que comer, pues contamos con un apetito cultural que ni cubriendo los nutrientes necesarios para vivir podemos saciarlo.

Encarar la alimentación como un área más de los consumos culturales ha estado un poco alejado de los intereses académicos de nuestro país y, como he podido esbozar, hasta ahora son escasos los trabajos que además de los aspectos nutricionales otorguen a la alimentación todo su peso social y cultural. Sin embargo en otros países, son la Sociología, la Antropología y la Historia las ciencias que más han avanzado en el estudio alimentario, y aunque el bagaje teórico que las orienta es muy diverso y a veces contrapuesto, dichos estudios tocan aspectos sociales, culturales, religiosos, nutricionales, económicos, ecológicos, etc.

Sin afán de adentrarme en la lingüística, como lo hizo Levi-Strauss para desarrollar su triángulo culinario, puedo permitirme hacer una comparación. Si bien él habla es el ejercicio individual, con todas las particularidades de cada persona, de la lengua, es decir, del idioma, la conducta alimentaria de cada persona casi siempre se encuentra dentro de su cocina.

Apoyándome de mi trabajo sobre la alimentación de la elite paceña, a continuación presento un punteo de lo que llamo la cocina popular paceña, entendida como la cocina que es ampliamente compartida. Nuestra cocina se basa en el eje de Sopa-Segundo y el esquema general que representa cada plato refleja una estructura particular donde la asociación entre los alimentos está caracterizándola, diferenciándola de cocinas, como por ejemplo la cocina China o Europea.

Qué sentiríamos nosotros, criados dentro de nuestra cocina paceña, cuando al ordenar un pescado en un restaurante, al cabo de unos minutos nos traen simplemente un trozo de pescado frito, sin piel, sin rebozar, sin ningún acompañante más que una salsa verdosa encima y unas rodajas fritas en aceite de una especie de calabaza (parecida al lacayote). Pues diríamos que el cocinero está loco, pero es una comida que no causaría ninguna extrañeza para un europeo. Por supuesto también un europeo vería como loco al cocinero que le sirviera un plato de pescado rebozado en pan, frito y servido con mote y chuño, o con arroz graneado y papas cocidas y luego fritas.

Con todo lo que acabo de exponer, espero poder transmitir la fuerza que tiene esa llamada cocina sobre nuestros alimentos y la forma de prepararlos, cómo de manera no reflexiva ponemos en práctica día con día, tanto al preparar las comidas como al ingerirlas, los saberes que compartimos con ella. Ya que un plato corresponde a las reglas de nuestra propia cocina, no solamente llena nuestro apetito biológico, sino también debe cumplir las exigencias de nuestro apetito cultural.

Precisamente ésta es la razón por la cual una intervención nutricional sobre un conglomerado que comparte una misma cocina, puede tropezar con algo tan arraigado en los individuos como es la cocina.

Probablemente, un esfuerzo conjunto, que pueda integrar diferentes disciplinas, permita realmente encarar los problemas de la alimentación, sin encerrarnos en conservadurismos y relativismos culturales, ni atropellarlos priorizando la nutrición pues lo que resulta de ello es perder el horizonte y provocar que la cuenta y los platos rotos los pague la población.

Bibliografía

ÁLVAREZ, M., PINOTTI, L. M. 1997. **Procesos socioculturales y alimentación**. Ediciones del Sol, Buenos Aires, Argentina.

BOURDIEU, P. 1998 [1979]. **La distinción. Criterios y bases sociales del gusto**, Taurus. Madrid.

CONTRERAS, J. 1993. **Antropología de la Alimentación**. Eudema, Madrid, España.

DE LA VEGA, C., et al. 2002. **La situación de la seguridad alimentaria en Bolivia**. AIPE. La Paz

GARCÍA CANCLINI, N. 1999. *El consumo cultural: una propuesta teórica*. En: Sunkel (cord), G. **Consumos Culturales en América Latina**.

GRACIA ARNAIZ, M. (coord). 2002. **Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España**. Ariel Antropología, Barcelona, España.

HARRIS, M. 1999 [1985]. **Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura**. Alianza Editorial, Madrid.

_____. 2000 [1998]. **Introducción a la antropología general**. Alianza Editorial, España

LEVI STRAUSS. 1978 [1964]. **Mitológicas**. vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.

LÓPEZ GARCÍA, J. 1998. **Estudios de Antropología de la Alimentación**. Ediciones La Coria, Cáceres, España.

PLAZA, W. 2002. **Situación nutricional de las comunidades campesinas en Riberalta**. Fundación PIEB, La Paz.

ROSSELLS, B. 2003 [1995]. **La gastronomía en Potosí y en Charcas, Siglos XVII, XIX y XX: En torno a la historia de la cocina boliviana**. IEB-UMSA. La Paz.

SPEDDING, A. 1993. *Semiótica de la comida paceña andina, o "porquerías" que se hacen pasar por comida*. En: **Revista Unitas**. n° 10, pp.-51-54, La Paz, Bolivia.

VERA, Mircko. 2008. **Alimentación de la elite paceña**. Tesis de Lic. de la Carrera de Sociología, UMSA, La Paz

WEISMANTEL, M. 1994. **Alimentación, genero y pobreza en los andes ecuatorianos**. ABYA-YALA, Quito, Ecuador

Fuentes en la Red

OFICINA REGIONAL DE LA FAO PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. 1996. *Declaración Sobre la seguridad Alimentaria Mundial*. En: <http://www.rlc.fao.org/prior/segalim/> (fecha de consulta: 2 de julio de 2008)

_____. *Vía Campesina, La voz de los campesinos y campesinas del mundo*. En: <http://www.viacampesina.org/> (Fecha de consulta: 2 de julio de 2008)

La festividad de San Pedro de Achacachi, rito dedicado al Inca Manco Capac y El Pinquillo Camata, síntesis musical intercultural

Fernando Zelada Bilbao

Resumen

A fines de Junio de cada año, en la ciudad intermedia de Achacachi, departamento de La Paz, se celebra la fiesta principal destinado a la celebración de los santos, San Pedro y San Pablo, el primer adorado por los comunarios de Casamaya y Pongunuyu, son sus danzarines y músicos, los encargados de llevar en andas al Santo Patrono durante la procesión, pareciera a simple vista ser una celebración estrictamente católica; sin embargo existen elementos, presentes en las danzas que connotan significados distintos al cristianismo, su origen data del inkario. La observación in situ, efectuada el mes de junio de 2007, y la información encontrada en las crónicas y otros estudios, desarrollamos la siguiente hipótesis: las danzas de las dos comunidades, Danzante de Pongunuyu y Pacochis de Casamaya, representan a los soldados kallawuayas durante la expansión del territorio Inka, combatieron contra los conquistadores, fruto de todo este proceso se conservan símbolos presentes en los bailarines y músicos. Para un soldado, el ganar batallas daba el “privilegio de llevar en andas al Inka”, por su parte los sacerdotes católicos remplazaron la imagen del Inka fundador por la de San Pedro.

La presente ponencia está dividida en dos capítulos, un primer capítulo dedicado a la descripción de símbolos en las danzas rituales del Pacochi y Danzante, y un segundo capítulo dedicado a la significación del pinquillo Camata.

Capítulo I

Entre el 28 a 30 de Junio dependiendo del año, en la ciudad intermedia de Achacachi, capital de la primera sección de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, se celebra la fiesta principal destinado a los santos patronos del lugar, San Pedro y San Pablo, el primer santo es adorado por los comunarios de Casamaya y Pongunuyu, los prestes del año acompañados de sus danzarines y músicos, llegan a la misa principal, que cae un día sábado, son los danzarines los encargados de llevar en andas al Santo Patrono, alrededor de la plaza principal, luego de dejar al Santo en la Iglesia, comparten bebidas, coca y comida, posteriormente retornan a sus comunidades.

San Pablo, es un santo que sólo los residentes lo tienen por benefactor, siendo en la mayoría mestizos o los descendientes de los ex – terratenientes, aymaras, mestizos y blancos, comparten este espacio ritual, pareciera a simple vista ser una celebración estrictamente católica; sin embargo existen elementos, manejados por los comunarios, que connotan significados distintos al cristianismo, su origen está en el inkario, la observación de este fenómeno social, puede explicarse, a través de la yuxtaposición, de los símbolos católicos por los dioses antiguos; por tanto, se habría producido un proceso de sincretismo; pero existe otra posición alternativa, “es evidente que no se puede negar el hecho de que algunos elementos se colocaron en él, pero no modificaron su naturaleza que queda en la línea tradicional. Por eso se puede decir que, en el conjunto, es el substrato autóctono el que predomina”. (Girault: p.450)

La observación in situ, efectuada el mes de junio de 2007, por el personal del MUSEF, en la región circumlacustre de Achacachi, por un lado y por otro cruzando esta información con la etnohistoria, siendo insumo principal las crónicas, y en la perspectiva de pasar de la descripción etnográfica, al análisis simbólico, nos permitimos formular la siguiente hipótesis: las danzas de las dos comunidades, Danzante de Pongunuyu y Pacochis de Casamaya, representan a los soldados kallawuayas durante la expansión del territorio Inka, combatieron contra los conquistadores, y fueron derrotados, fruto de todo este proceso se conservan símbolos presentes en los bailarines y músicos. Para un soldado, el ganar batallas daba el “privilegio de llevar en andas al Inka”, los encomenderos durante el virreinato, se aprovecharon, fungiendo ser inkas, por su parte los sacerdotes católicos en la mente del habitante de Omasuyos remplazaron la imagen del Inka fundador por la de San Pedro.

Mitos de origen de Manco Capac y San Pedro

El conquistador movido por la ambición de las riquezas, le interesaba sobre todo encontrar minas de oro y plata, una vez lograda esta búsqueda, se requería mano de obra para la explotación de estos recursos naturales, y además trabajar la tierra para el sustento alimentario; por tanto existían dos caminos, obligar a los indígenas a trabajar a la fuerza, no sustentable en el largo plazo, seguramente se debió recurrir a la mente, entonces la religión, jugó un papel importantísimo en la formación de peones y el “mercado laboral”. En las crónicas encontramos, por parte de los misioneros un afán inusitado de enterarse de los mitos de origen, de los pueblos conquistados y a los Dioses que veneraban, con la finalidad de reemplazarlos, con la religión del conquistador y por este medio mantener a la gente por las buenas, sumisa. Es el caso específico del “Collao, cuna de la cultura Tihuanacota, es el escenario donde emergen los reinos aymaras, convirtiéndose en tierra de conquista tanto para incas como para españoles. Todos y cada uno en su momento tratan de destruir la religión del vencido, **asimilando de ella los puntos comunes con la religión del vencedor**: así, Viracocha toma el lugar de Tunupa, el Sol el de Viracocha y el Dios cristiano el del Sol. A su vez la Virgen María se asimila a la Pachamama...” (Gisbert: p.8)

Cobo relata la manera como los inkas, mediante la religión, frenaban a las provincias en rebeldía. “Porque si bien los reyes peruanos compelián a todos los que sojuzgaban a recibir su religión, no era de suerte que les hiciesen dejar del todo la que tenían antes, más de aquello que parecía contradecir a la suya; y así, no sólo se quedaban con sus dioses antiguos, sino que los mismos Incas los admitían y hacían traer al Cuzco y colocarlos entre los suyos propios; a los cuales hacían alguna veneración, aunque mucho menor que la que daban a sus dioses naturales; y echábase bien de ver el poco caso que destos dioses extraños hacían y la poca estimación en que los tenían, por lo que aquí diré: y es, que cuando se les rebelaba alguna provincia, mandaban sacar y poner en público a los dioses naturales y protectores della, y que los azotasen afrentosamente cada día hasta reducir a su servicio la dicha provincia; y en reduciéndola, los hacían restituir a sus lugares y festejarlos con sacrificios, diciendo que en virtud dellos y por no ser afrentados, se había reducido la tal provincia; y aun cuentan que los más de los rebelados se reducían sólo por oír que sus ídolos estaban en afrenta pública” (Cobo: p.10)

Para los cristianos, toda adoración a los Dioses andinos, era y es todavía en la actualidad, en especial las sectas religiosas, un culto al demonio. En varias ilustraciones de Guaman Poma, esta presente esta situación, así también los sacerdotes acudían a la violencia, es el caso del Fray Mercedario Martín de Murua.

Continúa Cobo, valiéndose “del dios Virococha, que era tenido de los indios por supremo señor y hacedor de todo”, introducían los curas el concepto del Dios occidental.

“En medio de las tinieblas espesas de su ignorancia, no dejó la luz de la razón de obrar algo en estos indios; porque, alumbrados della, vinieron a alcanzar y creer que había un Dios Criador universal de todas las cosas y Soberano Señor, y gobernador dellas; aun que fue tan corta y oscura esta noticia, que ni aun vocablo propio con que nombrarlo tuvieron; porque todos los que le daban eran metafóricos, como luego diré; por lo cual, en los Catecismos que están hechos para instruirlos en la doctrina cristiana, se pone nuestro nombre Dios y del (**Viracocha**) usamos siempre que hablamos con ellos, a causa de no haber en su lengua palabra que con propiedad le corresponda: y los mismos indios cristianos lo tienen y usan ya por tan propio como nosotros, dado que en la pronunciación difieran algo los que no son ladinos y españoles; porque como no tuvieron en su lengua D, sino que en lugar della usaban desta letra, T, así, en lugar de decir Dios, suelen pronunciar Tios”. (Cobo: p.155)

De los varios mitos de origen, que los cronistas registraron, transcribimos a continuación, el de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, porque creemos corresponde a la nación Kallawayá, por las razones que explicaremos luego:

“Otras naciones ay que dizen que cuando el diluio se acauo por las aguas la gente, eçcepto aquellos que en algunos çerros, quebas, arboles se pudieron escapar y que estos fueron muy poquitos y que de alli empeçaron a multiplicar; y que por auer escapadose y procedido de aquellos lugares, en memoria de el primero que de alli saliò, ponian ídolos dándoles el nombre a cada guaca que ellos entendian auia tenido aquel de quien se jataua proçeder; y. assi los adorauan y ofrecían sus sacrificios de -aquellas cosas que cada nación vsaua, no obstante que hubo algunas naçiones que tuvieron noticia antes que el ynga los sujetase que auia un Hacedor de todas las cosas, al qual, aunque le hacían algunos sacrificios, no eran en tanta cantidad ni con tanta ueneracion como a sus huacas. Y prosiguiendo la dicha fábula dizen que al tiempo que el Hacedor estaua en tierra **Huanaco**, porque dizen que aquel era su prinçipal asiento, y assi alli ay unos edi-fiçios soberuios de grande admiración, en los quales estaban pintados muchos trajes de estos indios y muchos bultos de piedra de hombres y mugeres, que no por obedecer el mandato del Hacedor dizen que los convirtió en piedras; dizen que era de noche y que alli hizo el **Sol, y la Luna y estrellas** y que mando al Sol, y Luna y estrellas fuesen a {la isla de Titicaca, que esta alli çerca, y que desde allí suuiesen al çielo. Y al tiempo que se quería suuir el Sol en figura de un hombre muy resplandeciente llamo a los ingas y a Mancocapac como a mayor dellos, y le dijo: tu y tus descendientes auies de ser señores y auies de sujetar muchas naciones, tenedme por padre y por tales hijos mios os jatad, y alli me reuerenciareis como a padre; y que acauado de decir esto a Mangocapac les dio por **insinias y armas el sumptur paucar y el champí y otras insinias de que ellos usauan, que es a manera de cetro**, y que todos ellos por insinias y armas tuuieron y que en aquel punto mando al Sol, Luna y estrellas se suuiesen al çielo a ponerse cada vno en sus lugares, y assi suuieron y se pusieron; y que luego en aquel instante Mango capac y sus hermanos y hermanas, por mandado del Hacedor se sumieron deuajo de tierra y uenieron a salir a la queba de Pacari tambo, donde se jataban proçeder, aunque de la dicha queba dizen salieron otras naciones y que salieron al punto que el Sol el primero dia después de auer diuidido la noche del día el Hacedor; y asi de aquí les quedo apellido de llamarse hijos del Sol, y como padre adórale y reuerenciarle. (Molina: p.7, 8,9)

En este mito se hace referencia a Huanaco, que conocemos en la actualidad como Tihuanco, ciudad de piedra con edificios soberbios, donde están talladas piedras de hombres y mujeres, Thierry Saignes identifica a “la étnia callahuaya como un señorío posterior a tihuanaco y preinca (1200-1400)”. (Gisbert: p.135), además en este mito, se remarcan tres elementos el Sol, la Luna y las estrellas, en los motivos ornamentales de los tejidos callahuaya, “encontramos representaciones del Inti o Sol en sus variedades hacha y huchay

Inti (sol chico y sol grande) *Quilla* o luna y la *Chasca* o estrella Venus. Entre los mitos de Charazani recogidos por Oblitas Poblete se encuentran varios en los que los héroes son el sol, la luna y las estrellas” (Gisbert: p.149)

Manco Capac, es según este mito de origen el fundador del imperio Inca, también se hace referencia a la cueva (queba) hecha de piedras.

Para la iglesia católica es, “San Pedro (fallecido en el 64 o 67 d.C.), principal discípulo de Jesucristo, apóstol y misionero de la primitiva Iglesia cristiana. Según la tradición, primer obispo de Roma y primer Papa. Jesús lo designó como la piedra sobre la que se fundaría la Iglesia (Mt. 16,16-19). (Microsoft® Encarta® 2006)

El cetro insignia común entre San Pedro y Manco Capac

En los dibujos de Guaman Poma, ambos personajes portan en la mano, con las diferencias culturales, cetros o varas, que denotan autoridad.

En la visita realizada a las comunidades de Casamaya y Pongunyu, los prestes o encargados de realizar el ritual durante un año, tienen como símbolo una vara o cetro de San Pedro, y no así la imagen del Santo, en la asistencia a otros prestes y en diferentes lugares, siempre se porta la imagen de un Santo esculpido en estuco, en este sitio el símbolo del santo, es una vara de madera, envuelta en aguayos y adornada con varios objetos.

Las danzas del Pacochi y del Danzante¹

Los Pacochis, es danza y música integrada por 4 componentes: dos bailarines y dos tocadores o músicos, se distinguen los bailarines por llevar una máscara de un rostro casi rosado, peluca rubia, una espada y unos cascabeles colocados en la parte inferior de la pierna, cerca al pie. El Danzante, esta compuesto de 5 integrantes, un Danzante que utilizaba en anteriores años una máscara grande, le acompañan dos diablicos o soldaditos, se los distingue por llevar unos gorros de soldados y unas plumas en la parte posterior, igualmente los acompañan dos músicos. El elemento común entre el Danzante y los Pacochis es: ambos portan los cascabeles en las piernas, con las modificaciones de materiales utilizados en su fabricación, esta parte integrante de la vestimenta de los bailarines, se utilizó desde tiempos anteriores al colonaje, tal como describe Cobo: “fuera de las galas y arreos que sacan en sus bailes, se ponen en la garganta del pie sargas de sus cascabeles, que son de dos o tres maneras. Los Incas los usaban antiguamente de ciertas cascabeles de frísoles grandes y de colores que hay en las provincias de los Andes, y llamábanse estos cascabeles *zacapa*. *Chanrara* son otros que hacían de cobre y plata como campanillas. Los más comunes eran los que se llaman *churu*, los cuales eran de caracoles de la mar larguillos y de varios colores. Casi todas estas diferencias de cascabeles han dejado ya por los nuestros, que les suenan mejor y son notablemente aficionados a ellos”. (Cobo: p. 270) En la comunidad de Casamaya, fuimos testigos del cuidado que tienen en la conservación de estos cascabeles, para entregar y devolver al dueño de las vestimentas, se cuenta y anota cuidadosamente.

Continúa Cobo describiendo las danzas y música, “casi no tenían baile que no lo hiciesen cantando, y así el nombre de: *taqui*, que quiere decir baile, lo significa todo junto, baile y cantar; y cuantas eran las diferencias de cantares, tantas eran las de los bailes. Tenían los indios del Cuzco para todas sus obras y faenas sus cantares y bailes propios, y cada provincia de las de todo el imperio de los Incas tenía su manera de bailar, los cuales bailes nunca trocaban; aunque ahora cualquiera nación, en las fiestas de la Iglesia, imita y contrahace los bailes de las otras provincias; y así es muy de ver las muchas y diversas danzas que sacan en la procesión del Santísimo Sacramento y en otras fiestas grandes. Hallándome yo una vez

1 Para mayor información sobre estas danzas, se puede consultar en la Biblioteca del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, además en este centro cultural se dispone de dos videos, uno dedicado a los Pacochis y otro al Danzante. Las máscaras y parte de sus trajes, están expuestas en la sala de máscaras del MUSEF.

en un pueblo de la provincia del Collao a la procesión del Corpus Christi, conté en ella cuarenta danzas éstas, diferentes unas de otras, que imitaban en el traje, cantar y modo de bailar, las naciones de indios cuyas eran propias.

De los bailes más generales y usados, que hacían, es uno el que llaman de *guacones*: es danza de solos hombres enmarascados dando saltos, y traen en la mano alguna piel de fiera o algún animalejo silvestre muerto y seco.

Otro baile se dice *quayayturilla*; báilalo hombres y mujeres embijados los rostros y atravesados con una cinta de oro o plata de oreja a oreja por encima de la nariz; el son hacen con una cabeza de venado seca, con sus cuernos, que les sirve de flauta, y comienza el baile uno, y síguenle los otros con gran compás.

La danza de los labradores se dice *haylli*; es de hombres y mujeres con los instrumentos de su labranza: los hombres con sus *tacllas*, que son sus arados, y las mujeres con sus *atutías*, que son unos instrumentos de palo a manera de azuela de carpintero, con que quebrantan los terrones y allanan la tierra.

Otros bailes tienen en representación de sus guerras, y hácenlos los varones con sus armas en las manos. El baile llamado *cachua* es muy principal, y no lo hacían antiguamente sino en fiestas muy grandes; es una rueda o corro de hombres y mujeres asidos de las manos, los cuales bailan andando alrededor.

El baile propio de los Incas se dice *quayyaya*; no entraban en él en tiempo de su gentilidad sino solos los del linaje de los Incas de sangre real, y llevaban delante el estandarte o guión del rey, con el *champí*, que eran las insignias reales. Bailábanlo al son de un atambor grande, que llevaba sobre las espaldas un indio plebeyo o villano, y lo tocaba una mujer. El son y baile es grave y honesto, sin dar brincos ni saltos; hácenlo hombres y mujeres asidos de las manos y puestos en hilera, y a veces son doscientas o trescientas personas, más o menos, conforme la solemnidad del baile. Unas veces bailan mezclados hombres y mujeres, y otras divididos en dos hileras, una de hombres y otra de mujeres. Comenzaban este baile apartados del Inca o del cacique en cuya presencia lo hacían, y salían todos juntos y daban tres pasos a compás, el primero hacia atrás, y los otros dos, hacia delante; y desta manera, yendo y viniendo, iban siempre ganando tierra para adelante hasta llegar adonde el Inca estaba. Algunas veces, en fiestas muy graves, entraba el mismo Inca en estos bailes.

Otro también propio de los Incas era muy de ver, y en mi opinión el de más artificio y entretenimiento de cuantos yo he visto en esta gente. Hácenlo solamente tres personas: un Inca en medio con dos *pallas*, que son dos señora nobles, a los lados; bailando asidos de las manos, dando innumerables vueltas y lazos con los brazos, sin jamás desasirse, y apartándose y acercándose a un mismo lugar con buen compás. Para todos estos bailes tenían cantares bien ordenados y a compás dellos. Los que eran de regocijo y alegría se decían *arabis*; en ellos referían sus hazañas y cosas pasadas, y decían loores al Inca; entonaba uno solo y respondían los otros. Eran todos estos bailes muy fáciles y con tan poco artificio, que la primera vez que uno entraba en ellos los sabía como los más diestros; y, finalmente, apagaban el cansancio de sus bailes y huelgas con beber hasta salir de tino. (Cobo: p. 270-271)

Después de la procesión, cada grupo se dirige a un lado de la plaza, y tal como relato Cobo, en la actualidad los acompañantes del preste, bailan divididos en dos hileras, una de hombres y otra de mujeres.

El uso de las máscaras, también se remonta a épocas anteriores, Guaman Poma, ilustra, en la fiesta de los Condesuyus, la presencia de unos personajes llamados Zainatas o Saynatya mascara çaynata runa. Enmascarado danzante. (Diego Gonzales Holguín). A estos mismos personajes los encontramos en la época del Virreynato, bailando delante del encomendero, y se ha agregado a su vestimenta los cascabeles españoles (Guaman Poma)

Relación entre Omasuyos y Callawuayas

Geográficamente ambas étnias son vecinas, históricamente los “kallawaya son sujetos... por el Inca... se instaura una aparente calma aprovechada por el Inca para utilizar uno de los mecanismos culturales más difundidos destinados a la sujeción: la “generosidad” entendida como medio para establecer reforzar obligaciones y lealtades con sus sujetos. Se multiplican los “regalos” y se suceden los rituales que finalmente desembocaron en una relación estable.

Al poco tiempo, los vecinos de los kallawaya, los Collas se rebelan contra el Inca”, pese a buscar la mediación, los Collas, “decidieron ir a la batalla donde fueron irremediablemente vencidos por el Inca... Muchos fueron apresados y enviados al Cusco... Los Collas sobrevivientes temían a las tropas incaicas, razón por la cual se fueron hacia el Desaguadero para solicitar la paz, la cual fue acordada, colocando colonos de otras provincias como habitantes del lugar (llamados genéricamente *mitimaes*). Su labor está bien definida: vigilar el movimiento de la población Colla por temor a cualquier otra revuelta.

La batalla narrada entre el Inca y los Collas permite fortalecer los lazos con los Kallawaya, vecinos de los rebeldes.” (Loza: p. 41,42)

Este suceso explicaría, el porque, en la “Información sobre las minas de Carabuco”, en Relaciones Geográficas de Indias, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid CLXXXIV, 1965, citado por Gisbert y otras, existe la relación entre los omasuyos y callahuayas, los “caciques omasuyo alegan tener posesiones tanto en Carabaya como en Larecaja.” Se señalan tres provincias: la de Sangabán, la de Chacane y la de Larecaja... Por Chacane debemos entender Charazani, al cual pertenecían Pelechuco, Camata, Chacane, Mocomoco, Uxatica e Ichuma.”

Una vez conquistado el Antisuyo por el Incas, los callahuayas adquieren el privilegio de llevar las andas del Inca. Guaman Poma: “Andas del Inga Quispi Ranpa... llevan al Inga los indios Callahuayas despacio a pasearse”.

Los encomenderos en la época virreinal procedieron de la misma manera, en otra ilustración, “encomendero se haze lleuarse en unas andas como Inga con taquies y danzas quando llega a sus pueblos y cino les castiga y maltrata en este Reyno” (Gisbert: p,554)

Esta forma de llevar en andas al Santo patrón, en Achacachi, como dijimos anteriormente se da en la actualidad.

Una versión diferente a la nuestra la tiene Girault, quien argumenta “...los aymaras bolivianos es exacto que, a veces, dos santos son asimilados a espíritus ancestrales, a saber San Pedro y San Juan Bautista. Entonces son llamados Sullka Mallkus, “pequeños jefes”, es decir, de los espíritus verdaderamente secundarios, cuyos poderes son extremadamente limitados.

El primero es el patrono de los pescadores del lago Titicaca. Su adopción es muy comprensible y con un cierto límite, no es imposible que sea asociado al recuerdo de Thunupa”. (Girault: p,73)

Sin embargo en el trabajo de campo que realizamos, constatamos que las comunidades de Casamaya y Pongonuyu, no están directamente relacionados, a no ser en forma comercial, con el lago Titicaca, su territorio es más bien fronterizo con Sorata.

Capítulo II

El Pinquillo Camata, síntesis musical intercultural

En este capítulo abordamos el tema musical, a partir de la descripción y significados etnográficos del pinquillo Camata o del Danzante, posiblemente uno de los primeros aerófonos, con canal de insuflación, construido en el actual territorio boliviano, ignorado a lo largo de los años, se confundió con otros y finalmente se le negó en su propia tierra.

La teoría estructuralista, conocida también en el medio como “dualidad andina o de complementariedad”, plantea que la utilización de instrumentos musicales en el mundo andino esta regida por condiciones climatológicas, es decir en época de lluvias los instrumentos son cerrados, en la época seca o de invierno son abiertos; sin embargo, el uso de flautas o pinquillos instrumentos cerrados, en una celebración tan importante: San Pedro de Achacachi celebrada en los últimos días de junio de todos los años, cuestiona a dicha teoría.

La técnica de interpretación musical, en el que un solo músico ejecuta a la vez un instrumento de viento y otro de percusión, se la conoció y desarrollo con la llegada del europeo; pero sin embargo trajo consigo un problema de género, convirtiendo a la interpretación de la música ritual en androcéntrica.

Pinquillo Camata, híbrido de una quena india y un flageolet castellano

El pinquillo Camata es una instrumento aerófono, es decir produce sonido por medio de la vibración de aire dentro de un cuerpo, es de un solo tubo en la parte de arriba tiene un canal de insuflación y en la misma parte frontal en la parte inferior tiene dos perforaciones, tapando con los dedos en diferentes posiciones se obtienen los sonidos.

El canal de insuflación, es un corte en bisel (en diagonal) en la punta del tubo, un taquito de madera como tapón convierte el soplo de aire en una cinta de viento. Un par de centímetros adelante hay un agujero rectangular con borde afilado hacia arriba, que corta la corriente de viento para crear el sonido, creemos que este elemento se adicionó, durante la colonia a las flautas construidas de caña, para crear un nuevo instrumento llamado pinquillo. (ver gráfico 1)

El término pinquillo, actualmente usado en gran parte del altiplano boliviano, es una derivación del término pincollo en aymara, descrito por Bertonio durante la colonia: Pincollo. Flauta de hueso de que usan los indios, y también ello tras que traen de castilla

Pincollotha: tañer la flauta

Pincollori: Músico, porque de ordinario tañe también flauta. Cchaca pincollo. Flauta de hueso. Quinaquina pincollo, flauta de caña. Tupa pincollo (Bertonio: 1984, p.266)

En quechua Gonzales Holguin, define al pinquillo como: Pincullu. Todo género de flauta (Gonzales: 1989, p.286). Pero ninguno de estos autores especifica que alguna de estas flautas hubiese tenido canal de insuflación, pero si Bertonio menciona que los indios tocan flautas que vinieron de Castilla.

El nombre de pinquillo Camata, está relacionado con el lugar de origen del instrumento, Camata es una localidad que antiguamente fue parte de Charazani, lugar donde reside la cultura Kallawayá, al respecto Mamani indica: “Hasta antes de la Reforma Agraria (1953) se escuchaban comentarios de estos especialistas de distintas áreas geográficas de la región andina, así por ejemplo se conocían en las ferias dominicales la venta de instrumentos musicales como tarpa de Curahuara, procedente de la localidad de Curahuara; targa de Umalá; por esta razón en la actualidad algunos instrumentos musicales llevan el nombre de su origen o procedencia aunque no siempre se fabrican en esas zonas; sino en otras de mayor especialización”. (Mamani, 1987, p.51). En la actualidad el centro especializado de fabricación de aerófonos es la localidad de Walata Grande, perteneciente al municipio de Achacachi, en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz.

Investigadores nacionales y extranjeros, concuerdan que los pinquillos en general, de distintos tamaños y variedad de orificios, son “instrumentos introducidos en el área andina por los españoles”, su parecido constituye “lo que se llamaba en Europa, la flauta dulce o de pico”. “Posiblemente se derivan de la flauta dulce renacentista cuyo conjunto fue popular

en España durante el período colonial temprano”(Mamani, 1987, p.65. Stobart, 1987, p. 87. Gonzáles, 1961, p. 69).

El español al pisar tierra americana introduce en la música andina el sistema heptatónico de 7 sonidos, casi todas las flautas o pinquillos que tienen influencia europea, y que se las sigue utilizando en el mundo andino en el periodo de la ritualidad, tienen esta escala musical, incluida la de tres perforaciones que la utilizan los Pacochis. Rompe esta lógica el pinquillo Camata o del Danzante, debido a que sólo tiene dos perforaciones, alcanza un sistema tetratónico, o de 4 sonidos, este es el caso básico que se obtiene al tapar completamente los huecos; pero también se pueden obtener semitonos tapando $\frac{3}{4}$ de las perforaciones, es una posibilidad teórica, pero no es utilizada por los interpretes de esta música, durante la festividad de San Pedro. Desde un punto de vista melódico no puede ser considerado un instrumento europeo, y por el canal de insuflación que posee tampoco puede ser considerado de origen americano, es una síntesis musical intercultural, fruto de la creatividad el hombre americano, que busco preservar sus costumbres, tradiciones y sobre todo la adoración a sus Dioses, enmascarándolos de alguna manera.

Investigadores nacionales y extranjeros, no consideraron en sus estudios, a este instrumento, sólo se tienen algunas referencias y confusiones. Gonzáles Bravo en 1948, es el único que menciona claramente que el Danzante se “encuentra en decadencia, con Música, insignificante”, y los músicos “tañían Pincollos muy grandes (0,62 de largo), de sólo dos agujeros” (Gonzáles, 1948, p.422). El año 1966, Hugo Ruíz, menciona la presencia de “dos “pinkillos” de “Danzante” fabricados de carrizo, tienen una longitud de 56, $\frac{1}{2}$ cms. y un diámetro de 3 cms. En la parte frontal llevan dos orificios inferiores, la embocadura tiene un corte biselado y tapón”, sin embargo en los gráficos que presenta, el pinquillo del danzante tiene 3 perforaciones: dos en la parte delante y una posterior, y el pinquillo del Pacochi, 4 perforaciones: tres delanteras y una posterior, estos datos no corresponden a la realidad. (Ruíz, 1966, p.170). La última mención que se tiene, es la de Cavour, pero lamentablemente por falta de un trabajo de campo, no distingue la diferencia en los tamaños ni en el número de orificios, textualmente dice: “Pinquillo del Danzante: Mide aprox. 62 cm. de longitud. Hecha de caña con 3 orificios (2-1). Acompaña a los pacochis y al danzante de las localidades de Achacachi, Umala y Sicasica (La Paz).” (Cavour, 2005). Finalmente, el etnomusicólogo francés Gérard Borrás que obtuvo su doctorado en la universidad de Toulouse, con la investigación titulada: *Les Aerophones Traditionnels Aymaras dans le departament de La Paz (Bolivie)*, donde realiza un descripción de la mayoría de los instrumentos aerófonos del departamento de La Paz, no menciona al pinquillo Camata o del Danzante. (Borrás, 1995). Durante la Reunión Anual de Etnología 2007, organizada por el MUSEF, presente el avance de investigación al Dr. Gérard Borrás, quien admitió: “que pese a tener 15 años de trabajo en el departamento de La Paz, no se había enterado de la existencia de un pinquillo de dos agujeros”.

Debido a la falta de información bibliográfica de este instrumento, se busco a los fabricantes llamados Pinquillu Luriris, fue así que conocimos a Marcelino Mamani conocido constructor proveniente de la región de Walata Grande, comercializa sus instrumentos musicales en la feria dominical de Achachachi, además cabe mencionar: “la fabricación de los instrumentos musicales es una cualidad de ciertas personas con habilidad especial...o desde niños aprenden de sus padres participando en condición de ayudantes en la fabricación” (Mamani, 1987, p.51). A pedido nuestro, elaboro la tropa completa de pinquillos tanto para el Danzante como para el Pacochi, el resultado es el siguiente:

El material utilizado para la fabricación, es la tacuara, planta gramínea especie de bambú de cañas huecas, se obtiene de los valles del departamento de La Paz, Cajuata, Circuata, Camata y otros.

Un estudio netamente musical, esta fuera del alcance de este artículo, nuestro objetivo es el significado del instrumento y la danza.

“La síntesis musical intercultural no es la excepción, sino la regla”

La frase corresponde a la etnomusicóloga Margareth Kartomi, quien justifica el uso del término síntesis, por considerarlo más apropiado a otros como aculturación, fusión, etc. La síntesis es esencialmente un proceso creativo, que se origina a partir del contacto de culturas distintas, seguramente con la imposición de algunos elementos por parte de la dominante y posterior aceptación por la cultura dominada; pero con distintos significados o los elementos impuestos son resignificados.”El proceso de síntesis musical intercultural, ...no es una cuestión de suma de elementos individuales de una cultura a los de otra. Implica, por el contrario, poner en movimiento un proceso esencialmente creativo, esto es, la transformación de complejos de ideas musicales y extramusicales en interacción. No se trata de que el total equivalga a la suma de las partes, ni siquiera a la suma de algunas partes” (Kartomi, 2001 p.364)

Desde un punto de vista estrictamente musical, en América, hubo una evolución, debido los siguientes conceptos musicales, en primer lugar, entendemos por escala musical a la sucesión lógica de sonidos, los sistemas tritónicos y pentatónicos, se refieren a la utilización de 3 y 5 sonidos, son los que se utilizaba para las manifestaciones musicales antes de los conquistadores, con la llegada de estos se paso a un sistema heptatónico, es decir de 7 sonidos, la aceptación o rechazo por parte del hombre americano a estos nuevos elementos se dio a partir de las sucesivas generaciones, este hecho esta presente en la música ritual de los andes, por la variedad de instrumentos de un solo sonido hasta de siete, esa diferencia se explica esencialmente por la identidad propia de los habitantes de cada región. “Dichas interacciones musicales unen creativamente y trascienden las progenitoras musicales parcialmente antitéticas para crear un estilo o género nuevo e independiente que es aceptado en sí mismo por un grupo relevante de personas como representativo de su propia identidad musical.. ”. (Kartomi, 2001 p.380)

En el caso del pinquillo del Danzante, mantiene el sistema tetratónico de 4 sonidos, porque no tiene una perforación en la parte posterior, no alcanza a desarrollar una escala heptatónica; por tanto mantiene una herencia ancestral, vista desde la parte melódica, y en la forma externa el instrumento tiene canal de insuflación, proveniente de la cultura europea, con estos datos podemos afirmar preliminarmente: que el pinquillo del Danzante o Camata, es una de las primeras flautas andinas con canal de insuflación que fueron construidas en el actual territorio boliviano, esta hipótesis deberá ser corroborada con estudios multidisciplinarios.

Existen varias teorías, que tratan de explicar la presencia de híbridos, una de las que más se acerca a nuestro tema es la de Nettl: “los estilos híbridos parecen haberse desarrollado más fácilmente donde es posible identificar las similitudes musicales entre las culturas occidentales y no occidentales, cuando las músicas son compatibles y, lo que es más importante, cuando comparten rasgos centrales. ...la armonía funcional, el ideal de un conjunto amplio... y metros rítmicos simples pero estables”(Kartomi, 2001, p.374)

Armonía en la percusión andina

El músico llamado tocador o “awila”, utiliza la técnica de interpretación en llevar a la vez melodía y ritmo, con la mano izquierda digita la flauta y con la derecha golpea el bombo grande a manera de tambor, este membranófono tiene un diámetro de 60 cm. y una altura de 30 cm., se caracteriza por llevar en la parte posterior un resonador llamado charlera o jevisa, construida de una cuerda donde se anudan varillas hechas de caña, al golpear la

membrana, esta charlera vibra produciendo una sonido peculiar, muy parecido al redoble de un tambor, sin este dispositivo se convierte en un bombo que acompaña las bandas de metales. Pese a sus transformaciones mantiene la esencia de ser un instrumento prehispánico, según Cobo: “El instrumento más general es el atambor, que ellos llaman *huancar*: hacíanlos, grandes y pequeños, de un palo hueco tapado por ambos cabos con cuero de llama, como pergamino delgado y seco. Los mayores son como nuestras cajas de guerra, pero más largos y no tan bien hechos; los menores como una cajeta pequeña de conserva, y los medianos como nuestros tamborinos. Tócanlo con un solo palo, el cual a veces por gala está cubierto de hilo de lana de diferentes colores; y también suelen pintar y engalanar los atambores. Tócanlo así hombres como mujeres; y hay bailes al son de uno solo y otros en que cada uno lleva su atambor pequeño, bailando y tocando juntamente. También usan cierta suerte de adufes, nombrados *huancartinya* (Cobo, 1964. p.270). Este último tambor, que llama *huancartinya*, es utilizado actualmente por los pobladores de Achachachi, el efecto sonoro de vibración de la charlera al rebotar en la membrana, es un muy parecido al que se obtiene en la pandereta llamada también adufe. Al escuchar en conjunto los cascabeles que portan los bailarines y el tambor, se aprecia una armonía de percusión.

Androcentrismo en la interpretación de la música ritual andina

La técnica de ejecución, un instrumento de viento y otro de percusión, por un solo músico, se desarrolló, a partir de la llegada del europeo, el conjunto flauta y tamboril, en el cual se puede tocar la flauta con una mano y con la otra algún tipo de tamboril aparecen a comienzos del S. XIII como una invención típicamente europea, es históricamente el primer ejemplo, de músico individual completo: un ejecutante único que produce melodía y ritmo a la vez, cada uno con una mano, la flauta se maneja con la mano izquierda, mientras que la derecha golpea el tambor. (Montagu, 1997) La primera ilustración conocida se encuentra en el manuscrito de El Escorial, de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio, de hacia 1260. (Høxbro, 2005). Gonzáles encuentra analogía en esta técnica de interpretación entre los músicos andinos y los españoles. “Se notará la gran analogía de estos Pincollos y la manera de ejecutarlos, con la Chistúa vascongada (tres agujeros y tamboril) que acompaña los Zortzicos; con el Galoubet provenzal ritmando la Farándola; y con el flabiol de las Coblans catalanas, tocando el preludio e intermedio en la Sardana” (Gonzáles, 1937, p.29).

En anteriores investigaciones, se afirmaba que en culturas americanas antiguas, ya se habría conocido esta técnica de interpretación, para tal afirmación se basaban en figurillas y cerámicas tiwanacotas o chimú; sin embargo estos objetos pertenecen a colecciones basadas en excavaciones no sistemáticas, no podemos asegurar que provengan de estos contextos. (Wayne, 1993, p.20). (Ver Bustillos 1989, Querejazu 1983)

En América esta forma de interpretación, fue conocida con la llegada del conquistador, Guaman Poma, ilustra en 2 láminas al músico europeo, utilizando esta técnica musical, con la mano izquierda una flauta y con la derecha el tamboril. (Poma, 1936 p.p. 44,371).

La música ritual interpretada en correspondencia con el ciclo agrícola, es exclusividad del varón, excepcionalmente en algunas ocasiones, participa la mujer con el instrumento de percusión; por tanto, “se torna en algo complementario con la danza y el canto” (Lopez – Romero: 2004, p 66), pero esto no siempre fue así, en la “Nueva Coronica y Buen Gobierno” de Guaman Poma, existen 9 ilustraciones de mujeres inkas tañendo unos tambores de dos tamaños, el más pequeño, “...su diámetro no sobrepasan la longitud de la mano. Se los cuelga de la mano izquierda... a la altura del pecho o de la cintura y se tañe con un palillo largo” con la mano derecha. (Gruzczynska: 1995, p113). En una ilustración, el tambor mediano es de aproximadamente 50 cms. de diámetro y unos 50 cms. de altura, usado

durante la fiesta de los indios Collas, los varones tocan instrumentos de viento y una mujer acompaña tocando el tambor. Los dibujos denotan, la presencia de la mujer como parte fundamental de los ritos religiosos, de las reinas “coyas” y “ñustas”, tanto con su canto, como en la interpretación del instrumento de percusión. (Lopez – Romero: 2004, p64).

El uso de esta técnica musical utilizada en las culturas americanas, connota un problema de género, resto la participación de la mujer en las orquestas, agregando además, el hecho histórico, que durante “el cristianismo colonial los ritos religiosos andinos de las mujeres eran especialmente perseguidos debido a la ideología europea que consideraba la actividad femenina como proveniente del diablo...” (Lopez – Romero: 2004, p 66), estas acciones explicarían, el porque, a la mujer se la llevo a un segundo plano, dentro de la interpretación musical andina. En la actualidad en el área rural, la participación de la mujer en la ejecución de la wancara, es ocasional, cuando reemplaza al varón por alguna circunstancia².

La música no es una simple sucesión de sonidos, es la representación simbólica de una cultura

Cuando el conquistador llego al Nuevo Continente, tenía su propia forma de interpretar la música, con sus propios simbolismos, estaba conformada en 2 grupos: una dedicada a la iglesia católica y otra como espectáculo, esta última acompañaba las fiestas populares, producto de esta herencia, se tienen varios ritmos e instrumentos musicales introducidos en esta época, por ejemplo: la cueca, la guitarra y muchas otras. Por el contrario, en América antes como ahora la música ritual, que acompaña a las fiestas tradicionales, denominada para algunos: autóctona, responde a la adoración de los dioses relacionada directamente con el ciclo agrícola. Para Van den Berg, “Los sistemas de fiestas tradicionales andinos aymaras son manifestaciones ideológicas religiosas enmarcadas en el contexto de la agricultura...” (Fernandez: 1987, p.102).

Los instrumentos musicales son ante todo signos, por tanto implica que tienen significado y significativo, en este contexto ritual, el uso de estos medios de comunicación entre los habitantes de una comunidad, responden a una lógica. Los estudios teóricos que abordaron esta temática, están relacionados con la escuela estructuralista, denominada por algunos ideólogos nativos como dualidad aymara o andina, o de complementariedad, dicha escuela plantea la oposición de pares, el sentido de un concepto se opone a otro concepto, por ejemplo hombre-mujer, en aymara (chacha-warmi) (Langevin: 1992, p.432).

Etnomusicólogos y antropólogos, tanto nacionales como extranjeros señalan: en tiempos secos conocido como awtipacha, los instrumentos musicales utilizados se caracterizan por ser abiertos, como los sikus o zampoñas, quenas y otros; por el contrario, en la época de lluvias son cerrados, por ejemplo las tarkas, pinquillos, moceños, según ellos, “el sonido musical ordena las estaciones y ciclos productivos”, además, habría una especie de prohibición en el uso de los instrumentos musicales, que no correspondan a la época, “si acaso se interpretan instrumentos musicales propios de época de lluvias en otra época podrían ocasionar granizadas o sequías prolongadas”, específicamente en la producción del chuño, indican: “en época de helada del JUYPHI PACHA, cuando este fenómeno es requerido en plena faena del CHUÑUCHA, pasado el primer JUYPHI (helada), la interpretación de la TARKA o el ANATA PINQUILLO, dando como resultado una torrencial lluvia, malogrando el proceso de elaboración del chuño, adquiriendo el producto un sabor amargo que le resta su calidad”. Ver, (Stobart: 1996, p.417. Fernández: 1987, p.102. Gutiérrez, 1990, p. 290. Mamani, 1991, p.186).

El estructuralismo, en su afán de reducir toda relación de fenómenos naturales y sociales al dualismo, no explican, ¿por qué, se utilizan instrumentos cerrados, como son los

² En el trabajo de campo efectuado por el MUSEF, el año 2006, en la localidad de Santiago de Llallagua, perteneciente a la provincia Aroma del departamento de La Paz, registramos este hecho.

pinquillos Pacochi y Camata, en plena temporada seca y con fuertes heladas de por medio, en una fiesta tan importante como la de San Pedro de Achacachi?

El error parte, en la aplicación mecánica, del supuesto significado universal de la flauta, cuando se dice: “Las civilizaciones primitivas en las que predomina el impulso masculino, relacionan las ideas flauta, falo, fertilidad, vida, resurrección, y asocian tocar la flauta con innumerables ceremonias fálicas, y con la fertilidad en general”. (Sachs, 1945, p.43).

Stobard interpreta en el Norte de Potosí: “las flautas se tornan como las semillas de papa encerradas en la tierra” y “por las voces de las mujeres, quienes forman un círculo alrededor de los flautistas varones en el baile *q’ata*. En el abrazo uterino”. (Stobart: 1996, p.430). La misma opinión tiene el autor nacional Fernández, cuando señala: “la música de pinquillos se identifica con la fertilidad y lo femenino...” (Fernandez: 1987, p.102).

Existen casos como el de Achacachi, que no responden a esta lógica, si bien los habitantes de las comunidades visitadas, relacionan la festividad con la producción agrícola, cuando dicen: “bailamos y recibimos el preste, para que nos bendiga el Tata San Pedro, nuestras siembras sean buenas y nuestros animales se reproduzcan”³. Las flautas que se utilizan en esta festividad carecen de la simbología antes expuesta, revisando la etnohistoria, el cronista Cobo afirma haber asistido a un poblado del Collasuyo, donde vio una especie de entrada en la festividad de Corpus Cristhi, cuenta que desfilaron 40 comparsas y entre esas habían unas que representaban a guerreros, textualmente relata: “Otros bailes tienen en representación de sus guerras, y hácenlos los varones con sus armas en las manos”. (Cobo, 1964, p. 271), los Pacochis portan en las manos sables, elemento introducido en la colonia y los diablicos o soldaditos que acompañan al Danzante, llevan una vestimenta de soldado de épocas más recientes. Además el cronista menciona algo importante: “También tenían sus instrumentos bélicos, que tocaban para animar la gente al tiempo de la batalla; éstos eran atambores pequeños, caracoles grandes de la mar, flautas y trompetillas hechas de huesos y conchas de animales” (Cobo, 1964, p.255). El significado de la flauta, en esta región, no podemos asegurar de otras, no es la flauta representación simbólica de la fertilidad, es un legado de los abuelos que fueron soldados al servicio del Inca.

Estas danzas y músicas originarias del Danzante y del Pacochi, se las interpreta a finales de junio en la ciudad intermedia de Achacachi, no es la excepción sino la regla, no responde a la teoría estructuralista, se las baila y toca por herencia de los antepasados, los elementos simbólicos se los preserva como identidad de la región. Esta argumentación, constituye un elemento importante que sustenta la hipótesis mencionada en un artículo anterior: “las danzas de las dos comunidades, Danzante de Pongunuyu y Pacochis de Casamaya, representan a los soldados kallawuayas durante la expansión del territorio Inka” (Zelada, 2008, p.21)

Conclusiones y comentarios finales

Recapitulando los elementos iconográficos presentados en estos dos artículos son: El cetro, llevar en andas al santo, las sonajeras, bailan hombres y mujeres separados en filas, los danzarines portar armas en la mano como símbolos de guerreros, uso de máscaras y finalmente el pinquillo Camata, son argumentos esgrimidos que sustentan la hipótesis expuesta.

También debo agradecer a nombre de los compañeros del MUSEF, a los pobladores de las comunidades de Casamaya y Pongonuyu, por habernos permitido presenciar y compartir su festividad.

Finalmente, estas músicas y danzas invocan a la vida, no deberían ser interpretadas como manifestación de la mal llamada “justicia comunitaria”, o el sacrificio humano, asegurar esto se incurre en elucubraciones.

3 Entrevista realizada, a los prestes, danzarines y músicos de Pongonuyu y Casamaya, junio de 2007

Bibliografía

- BERTONIO, Ludovico. 1984. **Vocabulario De la Lengua Aymara**. 1612, CERES, IFEA, MUSEF.
- BORRAS, Gérard. 1995. **Les Aerophones Traditionnels Aymaras dans le departament de La Paz** (Bolivie). Tesis en l'obtention du Doctorat Nouveau Régime (N.R.). Université de Toulouse Le-Mirail. Institut Pluridisciplinaire D'études Sur L'Amérique Latine.
- BUSTILLOS Vallejo, Freddy. 1989. **Instrumentos musicales de Tiwanaku**, La Paz, MUSEF
- CAVOUR ARAMAYO, Ernesto. 2005. **Diccionario Enciclopédico de los instrumentos musicales de Bolivia**, producciones CIMA
- COBO, Bernabé. 1964. **Biblioteca de Autores Españoles**, Tomo XCII, Madrid
- FERNÁNDEZ, Roberto. 1987. **Fiestas tradicionales aymaras**, MUSEF, Anales de la Reunión Anual de Etnología.
- GIRAULT, Luis. 1988. **Rituales en las regiones Andinas de Bolivia y Perú**, Editorial Don Bosco
- GISBERT, Teresa. ARCE, Silvia. CAJIAS, Martha. 2006. **Arte Textil y Mundo Andino**, MUSEF
- GONZÁLES BRAVO, Antonio. 1961. *Generalidades y ciertos detalles de fabricación en algunos instrumentos musicales indígenas*. En **Archivos bolivianos de Folklore Nro. 1, Artesanía Popular**, Ministerio de Educación y Bellas Artes.
- _____. 1937. "Kenas Pincollos y tarkas" **Boletín Latino Americano de Música**.
- _____. 1948. *Instrumentos y Danzas Indígenas*. En **La Paz en su IV Centenario**.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego. 1989. **Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada. Lengua Quechua o del Inca**, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. 1936. **Nueva Corónica y Buen Gobierno**, Paris: Institut D'Ethnologie.
- GUTIÉRREZ, Ramiro. 1990. **La Importancia de la música en el mundo andino**, MUSEF, Anales de la Reunión Anual de Etnología.
- GRUSZCZYNSKA – ZIÓTKOWSKA, Anna. 1995. **El poder del sonido, El papel de la crónicas españolas en la etnomusicología andina**. Ediciones Abya-Yala, Ecuador.
- HØXBRO, Poul. *La flauta de una mano y tambor en la música antigua*. Publicado en octubre de 2005. En: **Txistulari**. N° 203. Publicación bajada del Internet
- KARTOMI, Margareth. 2001. *Procesos y resultados del contacto entre culturas musicales: una discusión de terminología y conceptos*. En **"Las culturas musicales, lecturas de etnomusicología"**, editorial TROTTA, Madrid.
- LANGEVIN, André. 1992. *Las zampoñas del conjunto de Kantu y el debate sobre la función de la segunda hilera de tubos: datos etnográficos y análisis semiótico*. **Revista Andina, Música y Danzas en Los Andes**, Cusco, Perú, año 10, Nro. 2.
- LÓPEZ URUCHI, Judith –Romero Aduviri, Juana G. 2004. **La mujer intérprete – ejecutante de la música ancestral andina**. Anales de la Reunión Anual de Etnología, MUSEF.
- LOZA, Carmen Beatriz. 2004. **Kallawaya**, Viceministerio de Cultura y la Fundación Cultural del BCB con el auspicio de la UNESCO
- MAMANI, Clemente. 1991. **Ajayu, Qamasa, Anchanchu y Siringa Deidades facilitadoras de la composición musical andina**. MUSEF, Anales de la Reunión Anual de Etnología.
- MAMANI P, Mauricio. 1987. **Los Instrumentos musicales en los Andes Bolivianos**. En: MUSEF, Anales de la Reunión Anual de Etnología

MONTAGU, Jeremy. 1997. *Significación del conjunto flauta y tamboril*. Publicado en octubre. En: **Txistulari**. N° 172. Publicación bajada del Internet.

MOLINA, Cristóbal de, del Cuzco. 1916. **Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas**, Sanmarti, Lima.

QUEREJAZU LEWIS, Roy. 1983. **El mundo arqueológico del Cnl. Federico Diez de Medina**. La Paz, Amigos del libro.

RUÍZ, Hugo. 1966. **Fiesta Patronal de San Pedro en la localidad de Achacachi**. Archivos del Folklore Boliviano No. 2, Dirección Nacional de Antropología.

SACHS, N. 1945. **Historia Universal de los Instrumentos** Ed. Centurión, Buenos Aires.

STOBART, Henry. 1987. **Primeros datos sobre la música campesina del Norte de Potosí**. MUSEF, Anales de la Reunión Anual de Etnología.

_____. 1996. **Música y papas en una comunidad campesina del Norte de Potosí en: Madre melliza y sus crías Ispall mama wawampi**, Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, compiladores, hisbol – ILCA.

WAYNE JANUSEK, Jhon. 1993. *Nuevos datos sobre el significado de la producción y uso de instrumentos musicales en el estado de Tiwanaku*. En: Revista **Pumapunku** Nro.4, CIMA producciones.

ZELADA, Fernando. 2008. *La festividad de San Pedro de Achacachi, Un rito dedicado al Inca Manco Capac*. En: **Revista Cultural**, FCBCB, año XII – Nro. 52.

Las negrillas en las citas textuales son mías.

Danza originaria Waca tintis, Aywaya

Daniel Lima Huanca

Resumen

La danza en el altiplano Boliviano de provincia (aywaya, Pacajes) en un aporte cultural de algunos comunarios que bailan y recuperar de aquellos que están con progreso de desaparición y difundir. Estas danzas están muy vinculadas con la siembra y producción de los sembradíos que existen en el altiplano paceño, y muy vinculados con la pachamama, es denominada la “Koadá”, como un rito andino que invoca la bondad de los espíritus. Sus instrumentos nativos son de viento y acompañados por un cajero (tipo tambor) que bailan en forma de zigzag al compás de la música. Sus vestimentas para bailar hoy en día muy pocos la conservan, y por eso muchos de la nueva generación no tienen estas disfraces e inclusive ya no saben interpretar ni su propia música.

Introducción

El valor de la riqueza ancestral, es un aporte pequeño a la reivindicación cultural de los pueblos indígenas. Así la cultura convirtiéndose en un conjunto de saberes, técnicas y artes transmitidos de generación en generación, por lo que sus símbolos representan el origen de las vivencias actuales. Mi objetivo es valorar, rescatar y difundir las expresiones culturales de muestras comunidades, cuya práctica y simbolismo corre el riesgo a desaparecer. A partir de estas sendas busco que la juventud recupere y practique su cultura, así abrir vías de comunicación entre quienes transmiten y proyectan.

La presente ponencia está basada en dos danzas autóctonas en diferentes comunidades de Provincia Aroma. Waca Tinti estudiado en la Comunidad de Finaya perteneciente al Municipio de Umala y Aywaya en Arajllanga ubicada en la jurisdicción de Patacamaya.

Waca Tinti

El nombre Waca proviene de la aymarización de vaca, tinti representa a su música y es interpretado junto con la “wankara” como tin, tin, tin. La figura principal dentro de esta danza están las vacas (yuntas) como una imitación a la yunta cuando siembra los campesinos. Es una danza de la época colonial que imita y satiriza las costumbres españoles.

Hoy en día la Comunidad de Finaya bailan en 25 de julio en devoción al Señor Apóstol Santiago y en el concurso de danza autóctonos convocados por el Gobierno Municipal de Umala, cada tres de mayo conmemorando la fiesta de la Santa Cruz.

El espacio y el tiempo que corresponde a esta danza son los primeros meses de la siembra. En libro. (DIMA dice: “Esta danza se baila en la época de la siembra, en Pacajes se baila entre la segunda quincena de agosto, y la primera quincena de septiembre dedicado a la llegada de la siembra de la papa en la región”¹

Esta danza está muy vinculada a la siembra, se trata de dar una ofrenda a la Pachamama (Madre tierra) para la buena producción de los productos en la tierra, y como un acto tradicional de la siembra que comienza ritualmente en la misma fecha.

Coreografía

La danza se basa en contrastes de movimiento, aire e innovaciones en las figuras coreográficas. Esencialmente las vacas están en yunta (vacas amarrados con yugo y más arado y

¹ CDIMA Musica y Danza Autoctona Ed. CDIMA. La Paz. 2007.

rastrillo). En medio de la danza interpretan la siembra y con el arado realizan la roturación de la tierra, siempre conducidos y guiados por los negros con su cuchillo o bastón para señalar el mando del trabajo y detrás de cada yunta van las lecheras (mujeres) quienes se encargan de poner la semilla de la papa siempre dando vueltas al compás de la música.

Los negro Waca Sairis, se caracterizan por ser capataces o wiracuchas son negros y estas ya predicen la buena o la mala cosecha: retrasar o adelantar.

Los K'usillos son personajes menores y ayudan en los trabajos y van ejecutando saltos ágiles y movimientos cómicos. Los músicos van interpretando la música con pinkillo y su wankara.

Vestimenta

La yunta se pone en tono disecado y lleva una especie de polleron en la parte de abajo, tiene un khawa y en la cabeza una gorra forrada de plata más su pluma.

Los negros lleva una peluca y gorro de plata, una capa de plata, pechera de ñata, cinturón o wak'a de plata, buso o pantalón y botas el bastón de mando lleva una cuchilla grande.

Los jilakatas se visten normal con sombrero, saco y cargado su manteo, agarraron su chicote y llevan una ch'uspa y chalina.

Las lecheras se visten con sombrero, chompa y pollera, cargan, su aguayo en la cual contienen la semilla de papa.

El k'usillo viste un traje de bayeta o de paño color plomo entallado al cuerpo y desde la cintura baja un faldon abierto por adelante.

Los músicos llevan en la cabeza una peluca coronada por un sombrero adornado con plumas y una Khawa plata su pinkillo y su wankara.

Instrumento

Interpretan con el pinkillo y en la otra mano su wankara, instrumento musical de percusión.

Aywaya

Cuyo nombre proviene de la palabra aymara Ay, way. Que significa como un susto, interpretado a través de su instrumento musical como way way, way way. Además la coreografía de la danza está en base al "khairo" o sea la defensa, con la presencia del pututo que tiene el "Achachi" la idea que es para llamar a la comunidad para defenderse contra los españoles. La música que presenta en un tanto triste y bailan a paso vivo, estilo semitrote de derecha a izquierda o viceversa controlada a través del Achachi.

Esta danza se baila en la época de "Jallu pacha" y al ejecutar la música aywaya está haciendo un "phusthapi" a las nubes, para que llueva. Esta danza es un llamado a la lluvia para la buena producción en la naturaleza.

Hoy en día, esta danza tiene un profundo raigambre con la producción de la papa, haba, etc. La vestimenta de los bailarines sobre todo de la mujer y el "chuku" representan a estas plantas. Si no bailan esta danza, como una tentación puede caer la helada y arruinar todos sus sembradíos sobre todo la papa.

Coreografía

Interpretan el "Khairo" a través de doce parejas. Los khairos son: Acero, kullkutay, Ch'anu, Yabus, Cruce, hilera, etc. Para hacer su Khairo los varones se colocan su "chuku" encima de la cabeza mientras otro va tocando la música. Después de cada "Khairo" van dando círculos de derecha a izquierda o viceversa y el "achachi" es el encargado de la danza, los bailarines son sus "allchhis" para lo cual deben bailar bien cada "Khairo".

Vestimenta

Las mujeres llevan un sombrero blanco de oveja, como una “lluk’a” de plata adornada con muchas flores, y encima de la viera del sombrero lleva plumas verdes de loro y su chakuna adornadas con muchas monedas de plata, tienen una chaquetilla, enaguas y de 8 a 10 polleras de castilla o más, su aguayo con “ch’iyar asini” que vá en forma de capa y junto a esto un paño blanco en forma de triángulo la cual representa la cola.

Los hombres llevan un ch’ullo rojo y encima su sombrero, yahuana de color negro azul con vivos blancos sobre la cobertura, una “khawa”, su chalina color vicuña y atrás un paño blanco en forma de triángulo.

Personas que controlan la danza

Esta danza es controlada y guiada a través del “achachi” conocido también como el comandante y su pareja es la “Awila” y estas no visten al igual que sus bailarín.

Vestimenta

El achachi lleva un sombrero y encima una pluma, saco, pantalón y botas en la cintura lleva una “wak’a” grande de suelo y en el cuello lleva una servilleta de color rojo, chicote y su pututu.

Su pareja Awila lleva un instrumento de percusión, wankara.

Instrumento

Según los estudios realizados por Mauricio Mamani en su artículo “Los instrumentos musicales en los Andes Bolivianos” existen Aywaya (Tayka) de 64 cm. Y Aywaya (male) de 42.5 cm. Los dos instrumentos llevan 4 orificios por delante y uno por detrás.

Los bailarines de esta comunidad ejecutan la música de Aywaya con Yiwara (grande) y Lico (mediano) que llevan intercalados para la interpretación del sonido de la música.

Vestimenta influenciada por nuestros tiempos

Algunas alteraciones que ha sufrido la vestimenta no es en su totalidad, esto implica que no bailan con ropas originales, además ya no se puede conseguir fácilmente, nuestros abuelos tenían su propia vestimenta, sólo sacaban para bailar en la fecha determinada.

El cambio se vé en la ropa, ha cambiado de bayeta a tela, antes bailaban con ropas hecha por sus propias manos y ahora se ponen ropa comprada

Conclusión

La cultura es la producción material e intelectual del ser humano, como elementos fundamentales de esta cosmovisión, los instrumentos musicales, la coreografía, los cantos, ropa y adornos son expresiones que han estado excluidos durante mucho tiempo y también menospreciados y talvez por último olvidados.

A manera de conclusión estas danzas están vinculadas con el contexto que viven. Waca Tinti representa la siembra de papá y la danza Aywaya es el llamado a la lluvia para la buena producción de la papa.

La cultura ancestral aywara, hoy en día vuelve a retomar su riendas que aún mantienen en reservar que algunos de estos bailes típicos sufrieron algunas modificaciones.

Significado de algunas palabras aymaras

Achachi. Viejo que controla la danza aywaya

Awila. Vieja es la pareja del achachi.

Allchhis. Nieto o nieta.

Chuku. Hecha con pura pluma que representa a la papa.

Khairo. Demostración escénica de la danza.

Phusthapi. Soplado a las nubes para que pueda caer la lluvia.

Chiyar asini. Aguayo que tiene una franja negra.

Waca satiri. Persona que ara la tierra con la yunta.

Wankara. Instrumento musical de percusión.

Wak'a. Especie de cinturón pero mas ancho.

Bibliografía

CDIMA. 2007. **Música y Danza Autóctonas**. Ed. CDIMA. La Paz.

_____. 2003. **9 años recuperando y fortaleciendo la música y Danza la nuestro pueblo**. Primera Edición. La Paz.

COMISION DE LA CULTURA DEL HONORABLE CONSEJO UNIVERSITARIO DE LA UMSA. 2006. **Monografías Danza Entrada Folklórica Universitaria** 1ra Edición. La Paz.

MAMANI, p. Mauricio. 1987. **“Los instrumentos Musicales en los Andes Bolivianos”**. En: MUSEF-RAE

PAREDES DE SALAZAR, Elssa. 1976. **Presencia de Nuestro Pueblo**. Ed “Universo” La Paz.



Un paréntesis en la vida cotidiana

Vida social - flores - y trasgresión autorizada

El carnaval paceño en el período liberal

Remberto F. Ramos V.

Resumen

Un paréntesis en la vida cotidiana Vida social “flores” y trasgresión autorizada. El carnaval paceño en el período liberal. Remberto F. Ramos V. El Carnaval llegó a América con los conquistadores. Según el historiador Ángel López Cantos se lo celebró en plena conquista de México. La condición popular de los soldados contribuyó a su reproducción y difusión. Junto a sus hábitos se difundieron otras diversiones (naipes, ajedrez, corridas de toros y peleas de gallos), que se fueron mestizando en el Nuevo Mundo. Algunas de ellas se convirtieron en símbolos culturales, nacionales, con la independencia. El interés académico de esta investigación se centra pues en el proceso que sigue el Carnaval de La Paz en el período liberal; el modelaje que le dieron los sectores privilegiados, para hallar sentido a los cambios que iniciaban. En resumidas cuentas, cómo se inserta a la “fiesta” dentro de su proyecto de construcción del Estado “nación, y cómo a partir del imaginario construido se construye lo popular. Se privilegia la visión de los sectores dominantes por la fuerza con la que ingresaban al nuevo siglo. Aplastados los levantamientos indígenas y saneadas las arcas del gobierno con recursos frescos ingresados a partir de los tratados de paz con Chile y el Brasil, la élite implementaría su propio proyecto de integración y unificación nacional. El imaginario cultural que crearon modeló, o por lo menos lo intentó, la fiesta. Impusieron una visión determinada del mundo, es decir se apoderaron del dominio simbólico y en base a ello establecieron los criterios de diferenciación social. No quiere decir que los sectores subalternos no reaccionaran ante la arremetida cultural, pero sí, que fueron los sectores dominantes quienes marcaron las pautas que debían seguir los festejos. La armonía de la cultura humana no existe por el contrario, contemplamos la lucha perpetua de diversas fuerzas en conflicto. El Carnaval es un fenómeno cultural controvertido, celebrado y criticado, disfrutado de diferentes maneras, pero que devela la formación compleja de la identidad. Aunque poco se advierta, por su carácter efímero, es un fenómeno social de inigualable valor. En la fiesta apreciamos la reproducción social en miniatura. Y el Carnaval, como fiesta en particular, muestra matices únicos. En el período liberal, lleva la máscara de la trasgresión autorizada y del reforzamiento de los fueros culturales por parte de los sectores dominantes, a través de la llamada cultura “cultura”. Se construye todo un corpus discursivo, que incluye nociones como olvido culto, juego culto, moderación y orden, para transformar la fiesta de la inversión social. Bajo estos argumentos se intenta construir el imaginario de la nación boliviana, moderna y culta. En este sentido, la ciudad de La Paz se convierte en el centro donde los ideales liberales intentan tomar forma.

I Tiempos de carnaval

El Carnaval llegó a América con los conquistadores. Según el historiador Ángel López Cantos se lo celebró en plena conquista de México. La condición popular de los soldados contribuyó a su reproducción y difusión¹. Junto a sus hábitos se difundieron otras diversiones (naipes, ajedrez, corridas de toros y peleas de gallos), que se fueron mestizando en el Nuevo Mundo. Algunas de ellas se convirtieron en símbolos culturales con la independencia.

El surgimiento de los Estados y las naciones confrontan temas de gran interés. El comportamiento de la sociedad, su búsqueda de sentido e identidad se trasladan a la cultura de

1 Cfr. Rolando Rojas Rojas. Tiempos de Carnaval. P. 32

forma significativa. Aunque en Bolivia se habla de la Guerra del Chaco como un hito que marca la frontera de la nación, la verdad es que esta tiene un pasado más lejano.

El inicio del siglo XX confronta nuevos problemas. De entre ellos, la nación es uno de los principales. Su relación con temas culturales, bien podría resumirse en palabras de Álvaro Fernández:

“El impacto de la nación como unidad histórica generó una distribución del corpus bibliográfico, creando nuevas clasificaciones [...] y una organización de la cultura cuyo impacto en la disposición del conocimiento fue enorme”².

Como se puede apreciar los conceptos culturales tienden a confundirse con las categorías políticas. No obstante, ni la política ni la economía priman sobre la construcción cultural, sino más bien son complementarias. No hay pues, una lógica única, ni un conflicto central, ni una autoridad suprema³.

El interés académico de esta investigación se centra pues en el proceso que sigue el Carnaval de la Paz en el período liberal, el modelaje que le dieron los sectores privilegiados, para hallar sentido a los cambios que iniciaban. En resumidas cuentas, cómo se inserta a la “fiesta” dentro su proyecto de construcción del Estado – nación, y cómo a partir del imaginario construido se construye lo popular.

Se privilegia la visión de los sectores dominantes por la fuerza con la que ingresaban al nuevo siglo. Aplastados los levantamientos indígenas y saneadas las arcas del gobierno con recursos frescos ingresados a partir de los tratados de paz con Chile y el Brasil, la élite implementaría a su propio proyecto de integración y unificación nacional⁴.

El imaginario cultural que crearon modelo, o por lo menos lo intentó, la fiesta. Impusieron una visión determinada del mundo, es decir se apoderaron del dominio simbólico⁵ y en base a ello establecieron los criterios de diferenciación social. No quiere decir que los sectores subalternos no reaccionaran ante la arremetida cultural, pero si, que fueran los sectores dominantes quienes marcaran las pautas que debían seguir los festejos. La armonía de la cultura humana no existe “por el contrario, contemplamos la lucha perpetua de diversas fuerzas en conflicto”⁶.

El interés por el Carnaval surge a mediados del siglo XIX con la consolidación de los Estados nacionales europeos, y el interés surgido por la cultura popular como expresión del espíritu de la nación. Fue sin embargo la publicación de “La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento” de Mijail Bajtín que se dispararon los debates sobre el Carnaval⁷. Para Bajtín el Carnaval:

“era un espacio y tiempo de transgresión de la cultura oficial, de las normas y valores de la clase dominantes, así como de reivindicación de la libertad y del trato igualitario a través de las imágenes de un mundo al revés”⁸.

Por otro lado Humberto Eco cree lo contrario. La trasgresión del Carnaval es una imagen errónea que tiende a consolidar las normas sociales: “[...] el Carnaval puede existir solo como una trasgresión *autorizada*”⁹. Paralelamente y bajo las mismas ideas, Caro Baroja describe al

2 Cfr. Álvaro Fernández Bravo (comp.). La invención de la Nación. P. 48

3 Véase. Cecilia Flachsland. Pierre Bourdieu y el capital simbólico. P. 48.

4 Véase. Marta Irurozqui. La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880 – 1920. P. 200.

5 Utilizo el concepto de capital simbólico de Bourdieu “la incapacidad para anular el carácter arbitrario de la distribución del capital haciéndolo pasar como natural”. Cfr. Cecilia Flachsland. P. 56.

6 Cfr. Ernst Cassirer. Antropología filosófica. P. 137.

7 Véase. Rolando Rojas Rojas. Tiempos de Carnaval. P. 15.

8 Ibid.

9 Texto citado en: Rolando Rojas Rojas, P. 16.

Carnaval como una fiesta de los límites y del reforzamiento de las normas sociales. Era comprensible que los pobres se disfrazaran de ricos, pero rara vez sucedía lo contrario¹⁰.

En la misma lógica, Ángel López Cantos, opina que las fiestas colectivas no se dan en un sentido de igualdad. La fiesta consolida el orden existente en tanto se la entienda "... como un regalo que graciosamente ofrecían [los señores] y que era recibido con infinito agradecimiento por la plebe"¹¹.

Estudios más actuales abordan de diferente forma la temática. A partir de las escuelas de Frankfurt y Birmingan se relacionó a la cultura como un campo de lucha por el sentido "... la lucha de clases también se produce en el campo de la cultura"¹². Dentro esta dinámica, y bajo la lógica de la aparición de las naciones, es que debe entenderse, o por lo menos lo entiendo yo, que surge la fiesta popular y por supuesto "la cultura popular".

Maria Isaura de Queiroz en su artículo sobre el Carnaval brasileiro muestra como se da el proceso de popularización de la fiesta. El Carnaval se convierte en símbolo nacional tras un largo proceso de apropiación por los sectores marginales, expresados en las escuelas de samba, y de aceptación por parte de las élites, que buscaban hallar sentido ante las nuevas exigencias de la nación¹³. Observamos pues, como los procesos culturales acompañan a los procesos políticos, confundándose.

Un estudio similar es el de Rolando Rojas Rojas sobre el Carnaval peruano. Es a partir de 1879, la Guerra del Pacífico, que se reinterpretaron las ideas de nación y culturas peruanas. La censura que le había precedido fue cambiada y reivindicada. El Carnaval se convirtió en una parte importante de la identidad nacional. Sin embargo, no llegó a convertirse en una fiesta nacional por la búsqueda constante de querer reformarlo al modo europeo, lo que sucedió muy parcialmente¹⁴.

Dentro los estudios nacionales hay que destacar el trabajo de Alcides Parejas. Nos muestra que el Carnaval es un fenómeno social "que muere y resucita cada año"¹⁵. La plasticidad y temporalidad que provoca la fiesta nos muestran un fenómeno único a saber, su carácter renacentista. Esta es una de las características que la relacionan con la fiesta religiosa. Sin embargo, en el Carnaval se festeja nacimiento, pasión y resurrección, todo a la vez.

La mayor parte de los trabajos actuales, estudian al Carnaval, en su forma contemporánea. Por ello se hallan influenciados por la coyuntura y por la fuerte presencia de la cultura "indígena originaria". Aunque estos estudios son importantes para la comprensión del desarrollo de la fiesta, carecen de profundidad histórica.

Otros estudios, que se hicieron es la época, a manera de crónicas, nos muestran otros lados de los festejos. Tal es el caso de Zacarías Monje¹⁶ y Rigoberto Paredes¹⁷. La dinámica del Carnaval se manifiesta en la forma en la que el pueblo paceño, se apropia de él, moldeándolo a su imagen y semejanza. Es a partir de estos trabajos que se puede observar como la fiesta toma los matices de lo popular.

En consecuencia, la importancia de los festejos en la sociedad es trascendental. Aunque poco se advierta de ellos por su carácter efímero es un fenómeno social de inigualable valor. En la fiesta apreciamos la reproducción social en miniatura. Y el Carnaval, como fiesta en particular, muestra matices únicos. En el período liberal, lleva la máscara de la transgresión autorizada y del reforzamiento de los fueros culturales por parte de los sectores dominantes. El fenómeno de lo popular solo llega cuando estas características se funden en el pueblo.

10 Ibid. P. 17.

11 Ibid. P. 21.

12 Cfr. Cecilia Flachslund. P. 106.

13 Véase. Maria Isaura de Queiroz. "El carnaval brasileiro: da origem européia ao símbolo nacional". P. 717.

14 Véase. Rolando Rojas Rojas. Tiempos de Carnaval. P. 25.

15 Cfr. Alcides Parejas Moreno. El Carnaval cruceño a través del tiempo. P. 6.

16 Véase. Zacarías Monje Ortiz. "Costumbres sociales de la época colonial y de los primeros tiempos de la República". En: La Paz en su IV Centenario.

17 Véase. Rigoberto Paredes. Mitos y supervivencias populares de Bolivia.

II Un paréntesis en la vida cotidiana

Momo se aproxima. Es necesario, cuando los cascabeles anuncian su llegada, que hagamos un paréntesis a la vida cotidiana y nos dejemos embriagar por la ola de voluptuosidad que hacen amable el corto reinado, aunque luego sobrevenga la acides del hastío. Porque al fin y á los postres sólo son tres días.

El Diario, 13 de febrero de 1905: 2

La importancia de comprender el consentimiento de la fiesta por parte de la élite es necesaria para entender los debates sobre la nación y la cultura que se discutían. Dentro un marco más amplio, su aceptación representaba el intento por construir una identidad común que cumpliera sus finalidades de clase. Por ello debe entenderse al asentimiento sobre la preparación y la participación en el Carnaval, así como los debates que suscitó a través de la prensa, como el propósito de construir un Estado - nacional - imaginario boliviano "... de una clase que aspiraba a su propio engrandecimiento y que lo llamaba nacional porque no concebía ni se planteaba que otros tuviesen derecho a ello" (Irurozqui, 1994: 17).

Esto no implica que otros sectores subalternos estuvieran al margen de la fiesta, pero sí que fuera la élite quién delinea y delimitara cómo, dónde y quiénes deberían celebrarla. La relación entre ambos nos permite ver la forma en la que Bolivia se adhería al proceso histórico de formación y construcción de los Estados nacionales. Por otro lado permitió a la élite edificar una fiesta a la medida de sus necesidades, de ahí que el Carnaval se convierta en una fiesta consolidadora del orden; en palabras de López Cantos "[...] las fiestas colectivas constituyen [lo que constituyó el Carnaval] una forma eficaz y acertada de mantener sujeta a un código inflexible, a cierta sociedad estratificada de manera precisa" (Rojas, 2005: 21).

Así como Alcides Parejas afirma que las fiestas adquieren las características del lugar donde se instalan (Parejas, 1999: 7) debemos sumar a esta apreciación al proceso histórico que se desarrolla y a la sociedad quien la moldea y la disfruta. A nivel simbólico, los preparativos que se hacían antes de su llegada, su duración y los personajes representativos de la fiesta, no hacían otra cosa que legitimar una visión unidimensional del mundo que se pretendía crear. Para ello la exclusión era necesaria. Las figuras del indio (principalmente) y del mestizo "fueron utilizadas como la razón que paralizaba al país y le impedía progresar" (Irurozqui, 1994: 201), en consecuencia, se intentó vetar su participación en la fiesta.

De esta manera, los Carnavales en sus primeros años liberales se convirtió en una fiesta de los límites, de una élite en formación quien intentó moldearla a la medida de sus necesidades. Su fracaso o su triunfo dependió en mayor medida en que fuera aceptada por el resto de la sociedad.

La necesidad de la diversión

Para la élite de principios del siglo XX su participación en el Carnaval se había convertido en una "necesidad imperiosa". Se decía "la humanidad necesita de esos tres días para substraerse a las dolorosas preocupaciones de la vida ordinaria, necesita arrojar de sí ese sentimiento de amargura acumulados durante todo el año"¹⁸. Su participación se hacía imprescindible si quería formar una comunidad política "cult". De esta manera el festejo de la transgresión y las ideas culturales manejadas eran complementarias y no excluyentes:

"... habrá homenaje al dios de la locura, olvidando cultamente por algunas horas las preocupaciones desagradables de la vida ordinaria, para hechar una cana al aire. Desahogo merecido. El carnaval llega: hay que recibirlo y hasta mimarlo"¹⁹.

¹⁸ El Diario, 13 de febrero de 1905:2

¹⁹ El Diario, 5 de mayo de 1905: 4

La fuerza y el vigor con el que contaba le permitía enfrentar a los festejos bajo una necesidad culta de participación sin recurrir al discurso de la “tradición”. Incluso, se lo llegó a tomar como un “período de transición” en el año, como una época muerta y hasta aburrida: “Es un período de transición, de calma absoluta, sin que fiesta alguna de mediana importancia se presente á interrumpir la situación, bien aburrida por cierto para quienes por lo menos tienen el deber de dar por menores de cuanto ocurre y puede interesar...”²⁰.

Por otro lado, la escasez de resistencia y lucha social por los fueros culturales permitió consolidar y ensanchar el orden impuesto por los grupos dominantes: “Es la fiesta que más encantos y más medios presenta para enanchar las relaciones de la vida social”²¹. El Carnaval se convirtió en una válvula de escape de la fatiga, las preocupaciones y los sufrimientos, al mismo tiempo, que la oportunidad para formar un imaginario culto acorde a sus necesidades.

“... de cuando en cuando tenemos que abrir una válvula de escape en el fondo comprimido de nuestros sentimientos, decir las verdades hasta llegar al dislate, precipitar las risas hasta rozar la locura, extremar las libertades hasta alcanzar la licencia. No representa otra cosa la ilusión del Carnaval, ilusión ingenua, risueña e intangible como todas las nebulosas del ensueño, que se desvanece en el vacío apenas profana el contacto con la realidad”²².

Con el pasar de los años el Carnaval llegó a convertirse en una prueba por el que forzosamente debía pasar todo régimen. La licencia que otorgaba, del disfrute exagerado y de la “alegría excesiva” formaban un marco propicio para el inicio de una revuelta revolucionaria, un golpe de Estado o desordenes similares, por ello que en gran parte de su “inestable” vida republicana el Carnaval fuera siempre temido. Hacia 1912 la estabilidad, con todos sus puntos negros, era poco más que envidiable. El presidente Montes, en su segundo mandato, contrastaba de manera singular y única con la modernización paceña. La fiesta de la locura era entonces, la fiesta de la cultura, el respeto y la moderación:

“La tradicional cultura de La Paz se pondrá á prueba en los días de regocijo general á que ingresamos.

El carnaval en no lejano tiempo era siempre un peligro, porque se prestaba á desórdenes que tenían consecuencias funestas.

La civilización morigerando las costumbres, estableciendo el respeto, la moderación y la cultura, ha impuesto el orden y ha colocado esta fiesta en la altura que debe estar. [...] La cultura de un país se refleja precisamente en ocasiones solemnes, como las fiestas que se inauguran”²³

Si bien gran parte de las ideas sobre el Carnaval son de necesidad de diversión o de, olvido de los dolores y problemas de la vida diaria, el contraste del discurso de la modernidad de “condena” estaba también presente. Aunque de forma minoritaria, el contraste lo tomaba como derroche de energías y dinero que bien podían ser utilizados para el ahorro, la inversión y el desarrollo individual o colectivo. No obstante, no discuten la necesidad del descanso y el regocijo momentáneo:

“Se nos diría que la humanidad, que pasa en continua zozobra por las diversas penurias que se le presentan en ruta de la vida necesita dedicar algunos días a la despreocupación del grave problema de vivir... Algo puede haber de eso [...] pero entre nosotros, aquí que

20 El Diario, 8 de febrero de 1906: 3

21 El Diario, 1 de marzo de 1908: 8

22 El Diario, 10 de febrero de 1907: 2

23 El Diario, 18 de febrero de 1912: 1

hay superabundancia de fiestas religiosas y civiles, aquí que se celebra el “San Lunes” como en ninguna parte del mundo, la de carnavales no es otra cosa que un añadido enorme de holganza intermitente que está haciendo de nuestro país uno de los menos trabajadores de la tierra”²⁴

Es claro que la participación no la podríamos definir de popular, en cuanto a quienes tenían derecho y “necesidad de divertirse” no fue de ninguna manera homogénea. La brecha que había abierto en el espacio y el imaginario la Guerra Federal reconstituía culturalmente la ciudad de indios y españoles (ahora de criollos). Pero ahora, la primera surgía en contraposición de la segunda. Los vencedores tenían la misión de interpelar y asimilar a los segundos, para formar una comunidad “moderna” y “cultura”. Esto se tradujo en la imperiosa necesidad de limitar las celebraciones indígenas “autónomas”:

“Ordenanza municipal necesaria

Se hace imprescindible limitar la celebración de fiestas por los indígenas moradores de las afueras de la ciudad

Aunque parezca increíble el caso, hasta ayer y seguramente ha de seguir algunos días más, en la zona de Challapampa, una o más tropas de bailarines indígenas, se encuentran en ininterrumpida fiesta desde días antes de la Navidad. Los vecinos de esa región cansados de escuchar la monotonía y fastidiosa música de aquellos, insistentemente nos piden reclamar por que algo se haga en bien de su tranquilidad”²⁵

Mañana al caer el sol: preparativos de los festejos

Cuando se sabe que algo viene, se prepara su llegada. El carácter recreativo e innovador del Carnaval le concede una plasticidad única entre las fiestas. El Carnaval es en palabras de Alcides Parejas “... un fenómeno que provoca controversia y escándalo, que muere y resucita cada año” (Parejas, 1999: 6). Su carácter renacentista, hace que se disfrute de su presencia antes de su llegada. Por ello, los preparativos vienen a constituir el primer gozo antes del “gozo mayor”.

“Grandes preparativos se notan este año para la celebración de las fiestas del dios Momo. En los distintos círculos sociales el entusiasmo ha renacido, y lejos de seguir la proporción decadente que se venía observando, en estas fiestas, parece que más bien se presenciara su resurgimiento”²⁶

El movimiento, de todo tipo, es inusitado. Comparsas, salones de baile, centros sociales y culturales, instituciones de orden y control, así como una gran gama de artesanos, comerciantes e importadores preparan y planifican los festejos.

La participación de las comparsas, en su mayoría compuestas por jóvenes, es heterogénea. Aunque hay una clara separación con respecto a la participación indígena, la participación de la mujer es más bien incluyente. Se forman tanto comparsas de hombres, como de mujeres, y aún mixtas para disfrutar del receso de carnestolendas. La fiesta de la trasgresión contribuye a la formación del imaginario psicológico de la adolescencia.

“Las comparsas están listas a solemnizar la fiesta conforme las fuerzas juveniles. Todas están preparadas para el corso del domingo, acto inaugural al que contribuirá el bello sexo tomando parte activa”²⁷.

24 El Diario, 20 de febrero de 1914: 1

25 El Diario, 3 de febrero de 1926: 4

26 El Diario, 18 de febrero de 1908: 2

27 El Diario, 20 de febrero de 1906: 2

Las redes sociales que tejen las comparsas son complejas, estando marcadas en su mayoría por el nombramiento de padrinos, reinas y la ejecución de “obsequios musicales”. De esta manera las relaciones sociales se fortalecen al interior de los grupos dominantes, creando a nivel más amplio un imaginario común por el cual reconocerse y diferenciarse de los otros grupos sociales: “A las mismas hermanadas comparsas [Crisantemas Japonesas²⁸ y Rusos] tienen ofrecida una gran *matinée* para el martes el señor Fernando E. Guachalla y la señorita Etelvina E. Guachalla, que fueron designados padrinos²⁹.”

Por otro lado, los centros culturales y sociales cumplen un rol similar de diferenciador social, puesto que la entrada y el disfrute en estos es muy cerrada. El Club de La Paz, es el más importante. Se podría decir que marca el ritmo de los festejos: “El directorio del Club aun nada ha dicho sobre el Carnaval y su palabra es esperada por el bello sexo que, acostumbrado ya a la *matinée* del domingo, no ha de perdonar esa manifestación a los directores de nuestro primer centro social³⁰.”

Cuando todo esta casi listo, las bebidas, las serpentinas, los disfraces, las caretas, la harina, las flores, los salones de baile y una larga lista de etcéteras lo único que se espera es que el tiempo este a su favor. Si algo ha de tener de característico en todo momento el Carnaval de La Paz, son los chubascos. El día gris, el frío y la humedad apagan los fuegos de la alegría “El mal tiempo no cesa. Apenas si concedió un breve paréntesis para las andadas carnavalescas. Después, hay que seguir esquivándole el cuerpo a esas ingratas mojaduras de cielo inclemente [...]. La monotonía de los días brumosos y el tedio de las noches silenciosas, invade las almas. Malditos los días grises³¹.”

La inclemencia del tiempo es reflejada de igual manera en fragmentos de dedicatorias, esquelas y poemas:

El alegre carnaval

Este año será muy bueno
El alegre carnaval,
Aunque estalle rayo y trueno,
Todo andará cabal.

A. Shulze de L.³²

Sin embargo, la crítica a los grandes gastos previos, también esta presente. Se la interpreta como una visión económica adversa al sentimiento moderno del ahorro y la inversión. El gasto injustificado, según este punto de vista, impide el potenciamiento de la República, condenándola al atraso “La fiesta del carnaval significa cuando menos una salida del país de algunos cientos de miles de bolivianos en disfraces, caretas, serpentinas y otras chucherías... He ahí entre otras causas, porque deploramos que subsista una fiesta que tiene mucho de grosera, de ridícula y de perjudicial para la generalidad de la población³³.”

Pese a las adversidades y a alguna improvisación el Carnaval se recrea nuevamente. Resucita y renace por unos días, con todos sus colores, con todas sus alegrías, pero también, con todos sus problemas:

“Mañana al caer el sol, comenzarán las fiestas de Momo, con su algaraza de estrepitosa alegría y con extraños, elegantes y multicolores disfraces³⁴.”

28 Comparsa femenina conformada por:

29 El Diario, 4 de marzo de 1905: 2

30 El Diario, 5 de febrero de 1907: 3

31 El Diario, 15 de febrero de 1907: 2

32 Este es solo un fragmento del poema titulado “El alegre carnaval”. Se puede apreciar en su integridad en los anexos que van al final del texto. El Diario, 25 de febrero de 1906: 3.

33 El Diario, 20 de febrero de 1914: 1

34 El Diario, 24 de febrero de 1911: 2

Pierrot el poeta, la lasciva Colombina y el mundano Arlequín

La figura de Pierrot, y en menor medida la de Colombina y Arlequín, es a todas luces muy fuerte. La sociedad se apropia de su leyenda y de su ser. Lo hace suyo. Lo moldea y lo mestiza como un buen plato de arroz a la valenciana. El discurso de la modernidad, tan agreste con las tradiciones y costumbres, no hace más que adoptar a los personajes como suyos. De ahí que, Pierrot principalmente, trasunte el camino hacia lo popular.

Existen varias historias, sacadas de cuentos, óperas, poemas e incluso tangos que hablan de su tragedia. Es curioso pensar en este género, principalmente en los carnavales, donde la risa prima sobre la melancolía. Esta fiesta tiene pues, más aristas de las comúnmente vistas:

“Pasaban las comparsas. Lentas unas como cuentas de rosario, bullangueras otra, cual granadas que estallaban en lluvias de pétalos y gemas [...] reynas y marquesas deslumbrantes de oropel [...] Pierrots y Colombinas ahogando en carcajadas sus dolores”³⁵.

Pierrot o Pedronilo es una máscara de la Commedia dell’Arte, establecida en Italia a finales del siglo XVI. Llega a Francia en el mismo siglo “con su aspecto eternamente melancólico, su rostro enharinado de molinero y su saco al hombro [...] y se entrega a los más bajos menesteres de la vida”³⁶. La versión francesa de Pierrot, le quita la astucia e ironía, propias con la que nace “al reformarlo le proporcionan gracia, melancolía, discreto matiz de elegancia”³⁷.

El mimo Jean – Gaspard Debureau (1796 - 1846) define las características que lo acompañarían siempre, y con las que pasó a nuestra fiesta: un vestido amplio y blanco con botones negros y “un pequeño sombrero negro sobre la cara pintada blanco”³⁸. De él dice Domingo Melfi Demarco “... la encarnación más pura y más original es la del mimo Debureau, napoleón de la pantomima”³⁹.

Su figura y el contexto se entrelazan permitiendo primero, su llegada, y segundo, su adopción, por parte del Carnaval paceño. La idea de lo “culto” asumida por la élite liberal permite el arribo del personaje triste. Y las características del mismo, su posterior asimilación. En Pierrot podemos decir, se concentra todo el imaginario de los grupos elitarios acerca de la cultura “culto”:

“Sucesivamente es poeta, filósofo, asesino, ladrón, mercader... Pierrot es el hombre... todo es hombre... Como un iris cambiante, su máscara se torna lánguida, grave, siniestra, astuta o burlona. Pero su alma y su fortuna, son siempre iguales!!! ¡Melancolía y mala ventura!... Todo amador puede encontrar en él a un hermano, todo poeta un símbolo”⁴⁰

Amado Nervo vio en Pierrot el “símbolo del espíritu artista”⁴¹. Triste, melancólico, con su guitarra o mandolina cantándole a su amor la luna. Amor imposible, como el de Werther por Lotte o el de Romeo por Julieta. Pierrot contribuye a crear al héroe romántico de la sensibilidad:

“Muertos de mala fortuna
dan un salto
y se duermen en la luna”⁴²

35 El Diario, 22 de febrero de 1914: 1

36 El Diario, 14 de febrero de 1915: 7

37 Ibid.

38 Véase. <http://es.wikipedia.org/wiki/pierrot/>

39 El Diario, 14 de febrero de 1915: 7

40 Ibid.

41 Véase. <http://buenaventuras.wordpress.com/2005/12/19/del-dulce-pierrot-la-lasciva-columbine-y-el-pata-e-lana-arlequin/>

42 El Diario, 14 de febrero de 1915: 7

Los relatos más populares resumen la tragedia describiendo a Pierrot como el enamorado sin ventura, a Colombina como fresca, alegre y pérfida, y a Arlequín, como mundano y oportunista. Ella, se aburre del amor melancólico de Pierrot y se marcha con Arlequín, dejándolo solo. La ópera de Leoncavallo “I Pagliacci”, estrenada en 1892 coincide con la mayoría de las historias conocidas. Cuando Pierrot descubre el engaño “ella se ríe y le dice: payaso!! A lo que él responde enfurecido y la hiere de muerte... la obra termina con Pierrot mirando al público exclamando [...] “la comedia ha terminado”⁴³. En 1908 se hace una de las primeras representaciones de esta ópera en el Carnaval de La Paz. Corre a cargo del Batallón Independencia:

“La banda del batallón Independencia 2° de línea hará oír en la retreta de esta noche la ejecución de las siguientes piezas:

Viva el Carnaval, marcha
A su majestad Isabel II reina de todos los españoles, «Madrid» vals
por Emile Waldteufel

Pagliacci, drama por R. Leoncavallo

Femito d’amore vals por A. Baráarolli

Le Regiment deambre, et meuse, marcha final⁴⁴

Como se puede apreciar la música ejecutada por los batallones de música del ejército es buena en contenido. Su aporte en la fiesta popular y oficial reflejan las ideas de lo que se entendía por música, apropiada para festejar. El consumo que se hacía de esta era desigual, sin embargo, al tener las retretas carácter público, su llegada era amplia.

De entre los cuentos, el de Couton “El gesto de Pierrot” es de singular belleza. En él, Pierrot representa al personaje crítico de la sociedad. Lleno de impotencia y hastió por lo que ve, busca a su amada (la luna) sin encontrarla. Su dolor e impotencia se plasmaron por la eternidad en su gesto:

“Levanté mi rostro blanco hacia la negrura del cielo [...] y mi gesto, el gesto, el gesto del desdén, de supremo desprecio, el gesto que era rencor y era impotencia, se gravó por primera vez en mi faz, para quedar fijo como un estigma...”⁴⁵.

La figura de Pierrot representa al Carnaval paceño de inicios del siglo XX. Todo es él, y nada se hace sin él. Esta presente al inicio como al final. De entre las comparsas, tan coyunturales como efímeras, su continuidad nos deja ver su importancia. Los “Pierrots atrayente” de 1909, los “Pierrots y Colombinas” de 1927, los “Pierrots” de Coroico compuesta por “vecinos principales de aquella población”⁴⁶. Le dedicaron poemas, esquelas y hasta ruegos:

“Estas almas del carnaval

Amable Pierrot: tus devotos, no sabríamos decir si es a ti a quien adoran, traen las manos cuasi vacías, pero en sus almas revulle la esperanza y en sus corazones arde una hoguera. Has tú que estos tres días de locura los satisfagan para reanudar la faena trabajosa sin maldecirte...”⁴⁷

43 Véase. <http://buenaventuras.wordpress.com/2005/12/19/del-dulce-pierrot-la-lasciva-columbine-y-el-pata-e-lana-arlequin/>

44 La negrita es nuestra. El Diario, 1 de marzo de 1908: 6

45 Véase. <http://buenaventuras.wordpress.com/2005/12/19/del-dulce-pierrot-la-lasciva-columbine-y-el-pata-e-lana-arlequin/>

46 El Diario, 7 de febrero de 1923: 5

47 El Diario, 6 de febrero de 1921: 1

Al final, cuando hubo terminado, con un saldo de muertos, heridos, cabezas adoloridas por la resaca y alegrías ahogadas bajo el ala negra del antifaz, la estrofa final se levanta hacia Pierrot. Sin embargo, si bien la historia de Pierrot había terminado en tragedia, el Carnaval que terminaba volvería al año siguiente, con todas sus alegrías, pero también, con todas sus tristezas. Y él, Pierrot, volvería, nuevo, diferente, mestizo y más “alegre”. Es bajo su figura y lo que llegó que aparece el pepino, un Pierrot mestizo y “popular”.

“Sobre una silla, en la alcoba revuelta la víspera del último baile, yace ajado el disfraz de Colombina, y el viento que entra por un vidrio roto de la ventana arrastra por la alfombra los siete pétalos de la semana loca que alguien desprendió del almanaque”⁴⁸.

Bibliografía y fuentes

Archivos consultados

- HMLP Hemeroteca Municipal de La Paz
BAHC Biblioteca y Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional

Periódicos

- El Comercio de Bolivia, La Paz
El Diario, La Paz
La Razón, La Paz

BORRAS, Gérard (comp.). 2000. **Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina**. Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

CASSIRER, Ernst. s. e. **Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura**. Fondo de Cultura Económica. México D. F.

COLOMBRES, Adolfo. 1997. **Sobre la cultura y el arte popular**. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

CUBA QUISPE, Simón. 2000. **Las fiestas Religiosas de la Ciudad de La Paz 1848 – 1900**. Tesis de licenciatura. UMSA. Universitaria. 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.

FLACHSLAND, Cecilia. 2003. **Pierre Bourdieu y el capital simbólico**. Campo de Ideas. Madrid.

FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.). 2000. **La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha**. Manantial. Buenos Aires.

MONJE ORTÍZ, Zacarías. 1948. “*Costumbres sociales de la época colonial y de los primeros tiempos de la República*”. En: **La Paz en su IV Centenario 1548 – 1948**. Monografía histórica. T. II. Edición del Comité Pro IV Centenario de la Fundación de La Paz. La Paz.

MUÑOZ, Lidia Inés. 1991. **Evolución histórica del carnaval andino de negros y blancos de San Juan de Pasto (1926 - 1988). I Páginas de Carnaval**. Centro de trabajo de cultura popular de Nariño. Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello (IADAP). Pasto.

PEREDES, Rigoberto. 1976. **Mitos, supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia**. Biblioteca del Sesquicentenario de la República. La Paz.

48 El Diario, 8 de febrero de 1927: 7

PAREJAS MORENO, Alcides. 1999. **El Carnaval Cruceño a través del tiempo**. Tesis de ingreso como Académico de Número a la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Hoguera. La Paz.

ROJAS ROJAS, Rolando. 2005. **Tiempos de Carnaval: el ascenso de lo popular a la cultura nacional (Lima, 1822 - 1922)**. Instituto Francés de Estudios Andinos. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

QUEIROZ, Maria Isaura de. 1987. “*Carnaval Brasileiro: da origem européia ao símbolo nacional*”. En: **Ciencia y Cultura**, v. 39, n. 8. Antigos de Pesquisa.

WEDELL, H. A. 1851. **Voyage dans le sud de la Bolivie**.

Internet

WIKIPEDIA, la enciclopedia libre. 27/08/07. “*Pierrot and Arlequin*”. <http://es.wikipedia.org/wiki/pierrot/>.

FONT, Guillermo. 2000. “Cultura e Identidad uruguaya. Carnaval la fiesta de la vida. Carnaval 2000. Cultura para la paz”. <http://www.chasque.apc.org/guifont>.

Adsby Google Fiorenzato. 19/12/2005. “Del dulce Pierrot, la lasciva Columbine y el pata é lana Arlequin”. <http://buenaventuras.wordpress.com/2005/12/19/del-dulce-pierrto-la-lasciva-columbine-y-el-pata-e-lana-arlequin/>



Colonialismo alimentario¹

La expansión eurocéntrica alimentaria a través de dispositivos de disciplinamiento

Pedro Pachaguay, Claudia Terrazas²

Resumen

La crisis y la colonización alimentaria en Bolivia se materializan en varios aspectos por un lado la escasez de alimentos considerados de primera necesidad como la harina y el incremento del precio de los alimentos de primera necesidad. Pero el impacto de la colonización alimentaria es más notorio, por un lado la depreciación y la discriminación que sufrieron y sufren algunos alimentos locales de origen indígena, por otro lado el establecimiento de un régimen alimentario de origen externo que publicita una buena salud, una estética corporal y una belleza basadas en valores eurocéntricos.

A partir de lo expuesto, consideramos que la expansión del régimen alimenticio hegemónico debe ser teóricamente abordada con el objeto de repensar la problemática de los alimentos locales. En esta investigación intentamos comprender la expansión del colonialismo alimentario a partir de diferentes dispositivos de disciplinamiento que utiliza y como estos impactan en la transformación los hábitos alimentarios locales. Para conocer este proceso analizamos como se construyen los hábitos alimenticios a partir de indicadores que consideramos se accionan como dispositivos de disciplinamiento y se manifiestan en el discurso médico que hace énfasis en la nutrición y adecuada alimentación, otorgando gustos y los modelos estéticos legítimos coadyuvados por la publicidad alimentaria que se manifiestan en los hábitos alimentarios.

Hoy en día se habla mucho de descolonización en todos los ámbitos, por ejemplo en la educación, en la política, en el conocimiento e incluso en lo económico. Pero poco se ha hablado de un colonialismo alimentario y peor aún de un intento de descolonización que parta desde las posiciones críticas de los enunciados subalternizados.

Introducción

Los estudios poscoloniales durante los noventa demostraron como el eurocentrismo fue expandiéndose, imponiendo estilos de vida y comportamientos sociales, excluyendo saberes locales y encubriendo al otro, esto a partir de dispositivos de poder y disciplinamiento. Estos estudios develaron el rol importante que jugaron las ciencias sociales, la historia, la educación y las demás ciencias para establecer este régimen colonial.

La antropología de la alimentación intenta dilucidar e identificar aspectos relacionados a este hecho como productos de una aproximación cultural determinada por la tradición científica y cultural del occidente (Carrasco 2007:83). Consideramos que las propuestas teóricas y metodológicas de la antropología de la alimentación deben retomar la crítica poscolonial ligando esto con el método etnográfico, este ejercicio sirve para lanzar una serie de interrogantes como ser: ¿Por qué la nutrición establece los estándares de una dieta universalmente equilibrada? ¿Cómo el sistema económico organiza y reorganiza el acceso a los recursos? ¿De qué manera las relaciones de poder implantan las condiciones alimentarias de los pueblos? No es intención de este artículo responder a todas estas interrogantes, sin embargo consideramos que es necesario iniciar la reflexión sobre estos temas.

1 La presente ponencia se constituye en las primeras aproximaciones de una investigación mayor y que da inicio a la realización del Encuentro Nacional : hacia la Descolonización Alimentaria: La Papa Cultivo y Alimento de Altura y Cultura evento que se encarna bajo la Declaratoria del Año 2008 como año Internacional de la Papa

2 Antropólogos: para contactarse con los autores gemnalu@hotmail.com, pachaguay@hotmail.com

El impacto de la colonización alimentaria es más notorio aún, con la depreciación y la discriminación que sufrieron y sufren algunos alimentos locales de origen indígena, y también con el establecimiento de un régimen alimentario externo basado en valores eurocéntricos que influyen de gran manera en la conformación de gustos y la modificación de los hábitos alimentarios, este proceso hoy en día tiene como uno de los principales dispositivos a la industria publicitaria que proyecta un “régimen alimentario occidental”. Las personas que siguen este régimen automáticamente obtendrían una buena salud, si bien esto puede ser cierto, es necesario destacar que la expansión de la industria alimentaria cada vez influye más en las elecciones alimenticias de los consumidores, estableciendo inconscientemente el consumo de determinados alimentos representados en marcas específicas³. A este escenario descrito debe agregarse la problemática de la ayuda alimentaria, el monopolio alimentario y el drenaje de alimentos ecológicos, (este último se constituiría en un fenómeno reciente a raíz de la demanda de productos ecológicos y biológicos en Europa y en clases acomodadas de nuestro país).

Así pues la primera parte de este artículo habla de la colonización ecológica de occidente, esto nos permite explicar de alguna forma el éxito de los vegetales y los animales de origen europeo en las tierras conquistadas. Luego explicamos como entendemos el colonialismo alimentario y los dispositivos de disciplinamiento que utiliza, posteriormente presentamos el discurso médico y la relación estrecha que tiene con la publicidad alimentaria. Finalmente analizamos el fenómeno denominado subsidios alimentarios, como un dispositivo de disciplinamiento político que es utilizado por los países desarrollados para imponer políticas de intervención en países en vías de desarrollo.

La colonización ecológica

Un interesante estudio de profesor Crosby (1999) retoma la problemática ecológica y trata de brindar una explicación a partir de lo que él llama imperialismo ecológico, a decir de Crosby:

Hombres de ascendencia europea dominan la mayor parte de las zonas templadas del planeta y explotan sus mejores tierras agrícolas. Pero esta conquista no se produjo solo por la fuerza de las armas, como se suele creer, sino por la “conquista ecológica”: por el triunfo alcanzado por las plantas, animales y gérmenes que los europeos llevaban consigo (ob. Cit.).

Este autor se refiere a la expansión ecológica de Europa la fauna y flora europea que colonizaron de manera triunfal diferentes partes del mundo, por ejemplo la vegetación: “los nabos, la mostaza, la menta, la manzanilla, varias de ellas cubrieron los nombres originarios imponiendo los suyos, como en el caso del valle de la menta, que antes se llamaba Lucma. (...) Estas plantas tuvieron un papel importante ya que poblaron los lugares donde la conquista había depredado, en la mayoría de los casos servían de forraje para que los animales traídos de afuera sobrevivieran” (Ibíd.: 193).

Respecto a la fauna el mismo autor señala que los animales domésticos americanos y australianos eran inferiores a los del viejo mundo para casi todos los propósitos especialmente para transporte o tracción de carga- (Idem.). A nuestro territorio llegaron “caballos, ganado vacuno, cerdos, cabras, ovejas, asnos, gallinas, gatos y demás. La eficacia y rapidez con que estos animales son capaces de alterar el medio, incluso a nivel continental, son superiores a las de cualquier máquina que haya podido inventarse, debido a que estos animales pueden reproducirse (Ibíd.: 194). Es de esta forma como la expansión ecológica de occidente impactó en otros territorios, pero ahora debemos reflexionar como esto afectó el comportamiento alimentario, es decir como colonizo la alimentación de otros pueblos.

3 La publicidad alimentaria ha llegado a posicionar marcas alimenticias específicas al punto de que el consumidor conceptualiza un producto a partir de la marca en sí y no de su composición o cualidades nutricionales.

Colonialismo alimentario

Para tratar de estudiar el problema alimentario en nuestros contextos creemos que es primordial buscar nuevas formas de análisis, por eso recurrimos a la propuesta de Foucault (1980). Para entender los *dispositivos de disciplinamiento* y las estrategias que utiliza el modelo hegemónico de alimentación para introducirse en los hábitos alimenticios de las sociedades subalternas, estos dispositivos surgen porque existe la necesidad de disciplinar las pasiones y los cuerpos en busca de orientarlos hacia un régimen alimentario hegemónico. Suponemos que este proceso que se da en los comportamientos alimentarios se debe a la existencia de una colonización alimentaria, que actúa en varias dimensiones como ser: impide valorar alimentos y preparaciones propias, excluye y jerarquiza los diferentes comportamientos alimentarios, impone hábitos alimentarios externos presentándolos como mejores.

Podríamos identificar el colonialismo alimentario a partir de tres practicas disciplinarias: *el gusto, los modelos estéticos corporales y los hábitos alimenticios*, estos tres elementos están íntimamente relacionados y funcionan entre sí.

El gusto en materia de alimentos está en función a las representaciones simbólicas o ideales que tiene del cuerpo una determinada clase social, “es decir sobre su fuerza, salud y belleza y de las categorías que emplea para evaluar estos efectos” (Bourdieu, 1979: 188). El gusto es un dispositivo que crea jerarquías a partir del consumo de determinados alimentos. Practicar un determinado gusto está en función al grupo social y al estilo de vida que este grupo posee, el gusto genera representaciones de modelos estéticos corporales. Al respecto Aguirre brinda una clasificación de tres representaciones del cuerpo en función al consumo de determinados alimentos, estos serían:

- Los cuerpos fuertes se obtienen mediante el principio de incorporación de alimentos rendidores y en un torno de comensalidad colectiva, esta clasificación es característica de los sectores con bajos ingresos.
- Por otro lado los cuerpos lindos se obtienen mediante la incorporación de alimentos ricos en un contexto de comensalidad familiar, esta representación es característica de los sectores de ingresos medios.
- Por último están los cuerpos sanos que son el resultado del principio de incorporación de alimentos light, preferentemente se desarrollan en un contexto individual, está presente en los sectores de ingresos medio y alto⁴.

Como vemos el gusto tiene relación directa con la representación estética del cuerpo que cada clase social posee, a su vez están estos elementos relacionados con los hábitos alimentarios⁵. En nuestro contexto caracterizado por ser un país colonizado, estos tres elementos resultan útiles para entender de qué forma se crean las taxonomías de clasificación y producción del otro segregando y jerarquizando. Estos tres elementos son legitimados por parte de un discurso médico científico nutricional, la publicidad alimentaria y también por la expansión de la industria alimentaria.

El discurso médico

La preocupación por la salud y su relación con la alimentación no es una asociación reciente (Díaz 2007:24). En la actualidad el discurso médico nutricional por ejemplo utiliza una dicotomía que asocia salud y delgadez. “La preocupación por el bienestar físico llega asociada a un conjunto de atributos que los consumidores relacionan con la “buena alimen-

⁴ Tomado de Aguirre, 2005: 159

⁵ Los hábitos alimentarios son entendidos por los “modos de alimentarse” tomando en cuenta las preferencias, aversiones y prácticas en torno a la adquisición, distribución preparación y consumo de alimentos e influencia de alimentos manufacturados.

tación” y con un determinado aspecto físico (...) las propiedades médicas de los alimentos se entremezclan con la importancia creciente de la delgadez, son conjuntamente, distintivo de buena salud”. (Ídem)

Actualmente, los discursos provenientes de la medicina científica relacionados a la alimentación hacen referencia a modelos de alimentación justificando en su discurso alimentos que se catalogarían como “sanos” los cuales conllevarían a una “buena salud”. Esta buena salud se obtendría mediante una *adecuada alimentación* la cual no sólo se enfoca en aspectos nutricionales, sino que privilegia aspectos estéticos del cuerpo, valiéndose de violencia simbólica⁶ para expandir sus fronteras, por ejemplo el consumo de alimentos “lait”⁷ y dietéticos hace referencia a un régimen alimenticio que proporciona cuerpos “esbeltos y bellos”; Contreras señala al respecto:

Hoy en día los científicos de la nutrición de los países “occidentales” destacan otra vez la importancia de la relación entre alimentación y salud. Abundan los estándares de “buena alimentación”, y se advierte a la población de la necesidad de mantener una dieta “prudente” para mantener la salud, con la abundancia propia de los países industrializados, los problemas de salud se han desplazado desde aquellos relacionados con la sobre alimentación hasta al punto de que los profesionales de la sanidad hablan de empeoramiento de nuestros hábitos dietéticos. Por otra parte, el valor social atribuido a la alimentación, a la salud, y a la belleza física ha aumentado constantemente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX (Contreras, 2002: 275).

Sin embargo, somos expectantes de un discurso contradictorio entre la medicina y la nutrición donde la primera durante mucho tiempo ha recomendado a las personas adelgazar con el fin de mantenerse sanas y por otro lado la nutrición llama la atención ante los numerosos casos que se presentan hoy en día en relación a los trastornos alimentarios como la anorexia⁸.

Consideramos que este discurso repercute en los países en vías de desarrollo en dos ámbitos: en primer lugar jerarquiza y en segundo discrimina a los alimentos que no son “lait” además culpabiliza a las personas que no cumplen con los requisitos del modelo estético hegemónico (personas excedidas de peso por ejemplo). De esta forma muchas comidas locales son seleccionadas y en la mayoría de los casos excluidas debido a que sus ingredientes son considerados impuros, tóxicos y representan lo que el régimen alimenticio hegemónico debe superar.

Para entender los modelos alimentarios actuales, podemos escudriñar los orígenes de la gastronomía como “arte” siendo utilizada como elemento de diferenciación de clases donde empiezan a configurarse *modelos y jerarquización de cocinas*. De esta forma se puede afirmar que existe una cocina destinada a la nobleza y a las clases altas (denominada también alta cocina) que también influirá en los comportamientos alimentarios de las clases populares y las culturas, modificando los hábitos alimentarios de estos grupos.

También existe el espacio que ha sido de dominio de los médicos, donde los alimentos son extraídos de su contexto cultural y actúan solo como nutrientes que nos proporcionan energía y salud, dejando a un segundo plano valores como el “afectivo” y reduciendo el consumo a un contexto individual⁹. Estas prácticas de disciplinamiento contribuyen a forjar modelos “ideales” de alimentación y crean un discurso oficial de la estética, la nutrición y por ende la salud, a partir de este proceso se establecen normas básicas de alimentación,

6 Véase Bourdieu 1979

7 Utilizamos “lait” en la escritura, porque así suena en la semántica popular boliviana.

8 Que conllevan a una delgadez extrema ocasionada según dicen por la tan mentada cultura de las masas (Ídem).

9 Así por ejemplo el desarrollo de las cocinas que se denominan “regionales” se destacan por tener entre una de sus características el consumo de las preparaciones como fuente que proporciona “placer” donde el comer “sabroso” y comer “juntos” son valores que se destacan.

privilegiando los componentes nutricionales sobre las prácticas alimenticias de los diversos grupos sociales y culturales. Mediante estas prácticas las personas son influidas a consumir alimentos definidos como “sanos” y simbólicamente legítimos.

Publicidad alimentaria

El lenguaje de la publicidad alimentaria refuerza la demonización de determinados productos y exalta las supuestas bondades de otros. Se estigmatizan las grasas (especialmente las animales), el azúcar y algunas carnes, se ponderan las frutas y verduras, a las que se añade el aceite de oliva, que conforman ese tópico que ha dado en llamarse *dieta mediterránea*. Los alimentos acaban por dividirse en *buenos* y *malos*, como los personajes de una película (Díaz 2003: 221).

El discurso médico utiliza como estrategia de difusión el lenguaje publicitario alimenticio, que resalta las cualidades nutricionales de determinados alimentos que pueden ser ofrecidos por una marca específica (la industria lechera que proporciona sus cualidades de extra calcio, la industria aceitera promociona aceites vegetales y vitaminizados etc.). De esta forma se crea una visión subjetiva de la salud, a través de la imagen y el discurso con modelos y referentes que hacen más alusión a lo estético. Algunos autores atribuyen este fenómeno al llamado “ethos terapéutico” que sería consecuencia de un sanismo publicitario basado en la ideología protestante norteamericana. “El higienismo y el sanismo consumista típico de la sociedad actual es una poderosa estrategia de venta para productos de alimentación, de limpieza y de cosmética.” (Díaz, 2003: 218)

Sin embargo debe cuestionarse el hecho de que estos discursos nutricionales en algunos casos no han llegado a interiorizarse en la población de manera que sean practicados en el consumo de alimentos cotidianos:

Los consumos alimentarios no indican, necesariamente, un progreso de la dietética. Los menús no son tanto el resultado de las recomendaciones médicas como el de las modas, las costumbres y las facilidades de empleo. Un ejemplo: las legumbres frescas son cada vez menos consumidas a pesar de la recomendación positiva. En efecto, las legumbres gozan hoy de muy buena reputación, a diferencia de antaño (Verduras y legumbres no dan más que pesadumbres), pero, hay que reblandecerlas y cocinarlas, y hace falta tiempo. Sorprendentemente, a pesar de los extraordinarios avances científicos y del interés creciente por el estado de salud de la población que orienta a las autoridades políticas y científicas, las alarmas sobre el estado nutricional son cada vez más frecuentes. En efecto, hoy, cuando la disponibilidad de alimentos es mayor que nunca, y cuando el conocimiento sobre los mismos también es mayor que nunca, no parece que comamos bien de acuerdo con los cánones nutricionales existentes (Contreras, 2002: 285)

Industrialización alimentaria

Al hablar de la expansión del discurso nutricional debemos mencionar que este ha tenido paradójicamente un apoyo y a la vez una consecuencia con el desarrollo de la *industria alimentaria*. Un autor muy interesante que investiga los orígenes del proceso de industrialización alimentaria en Europa es Felipe Fernández – Armesto a partir de un excelente análisis histórico y geográfico presenta los hechos más determinantes que contribuyeron al auge industrial alimentario. En primer lugar el señala que el auge industrial alimenticio ya se presentaba de forma evidente en recetas que pedían y especificaban una marca o producto alimenticio, para la elaboración de determinadas recetas es decir que ya se empezaba a generar una publicidad alimentaria, a su vez después de 1858 los anuncios hacían hincapié en las pruebas médicas sobre la pureza de los productos anunciados, lo cual reflejaba la creciente preocupación del público por una consecuencia cada vez más evidente de la industrialización: la adulteración de los alimentos industriales (Fernández, 2004: 287).

Las estrategias publicitarias de los alimentos industriales consistían en frases y recomendaciones para evitar resfrios, contribuir a deficiencias del calcio entre algunas. Por otro lado el transporte, también contribuyo a que se permita la expansión de estos alimentos. Así por ejemplo, las recetas inglesas en los años ochenta plasmaban la industrialización de la comida pues ya mencionaban marcas específicas de alimentos, donde la gente empezó a familiarizarse más con la marca que con el alimento.

La revolución industrial también trajo consigo una revolución alimentaria que incorporo nuevas tecnologías en la agricultura, para plantar, cosechar y fertilizar la tierra; a su vez surgieron los alimentos enlatados gracias al *boom de los conservantes* asimismo de la disponibilidad del transporte para trasladar cantidades industriales de alimentos¹⁰. Lo que implicó un gasto elevado de energía y por ende un incremento de las emisiones de dióxido de carbono, además de una modificación y hasta cierto punto una homogeneización en los hábitos alimentarios a raíz de la mayor disponibilidad de alimentos, Contreras señala al respecto.

La industria sigue a la nueva cocina y a la medicina con los platos ligeros y los productos bajos en calorías, que integran en el alimento el beneficio del *régimen*. En los últimos años, la industria alimentaria ha puesto en circulación una serie de nuevos productos cuyas especiales o novedosas características consisten, fundamentalmente, en alterar su composición eliminando alguno de sus componentes más característicos, por ejemplo la grasa, o eliminando la carne por completo, manteniendo, eso si el nombre del producto, el aspecto, el color y alguna referencia a su sabor y a su textura. (Contreras, 2002: 284)

Hoy en día la industria alimentaria ha permitido incrementar la disponibilidad de alimentos y también modificar la característica original del producto alimenticio en función a la demanda del consumidor ocasionando que exista una sobreabundancia sobre todo en los países desarrollados; donde a su vez el consumidor ha perdido todo conocimiento sobre el origen de estos productos alimenticios¹¹; “con la evolución de la producción y de la distribución agroalimentaria se ha perdido progresivamente todo contacto con el ciclo de producción de los alimentos. Su origen real, los procedimientos y las técnicas empleadas para su producción, su conservación, su almacenamiento y su transporte” (Contreras 2002: 284). Esto ha generado la preocupación de los consumidores quienes cuestionan la calidad y seguridad de los alimentos industrializados y procesados.

Así “hoy durante los últimos cincuenta años aproximadamente podría incluso hablarse de la “industrialización de las comidas”, a medida que la comida se hace cada vez “más rápida” y los hogares dependen de platos preparados y fuera de casa según criterios uniformes (Fernández, 2002: 289).

El mismo autor advierte sobre la transformación que sufrieron las granjas a causa de este proceso, las mismas se convirtieron en una cinta transportadora, fertilizantes químicos y el pienso procesado industrialmente, entraban en un extremo y por el otro salían productos comestibles o apenas comestibles a escala industrial (Fernández, 2002: 292)¹². Un producto estrella que se vio favorecido por este proceso de industrialización es el trigo, gracias al desarrollo del transporte masivo (Ferrocarriales) y al desarrollo de grandes plantaciones en

10 “La distribución se reorganizo, las horas de las comidas variaron de acuerdo a los modelos cambiantes de jornada laboral.”

11 Ante este hecho fueron surgiendo movimiento y organizaciones en países desarrollados que cuestionaban el alejamiento que había surgido entre el consumidor y el alimento final, lo cual ponía en tela de juicio el ciclo de producción que este seguía, sobre todo en relación a su repercusión en el medio ambiente y la modificación en los hábitos alimentarios. Así una de estas organizaciones muy conocida es Slow Food una asociación internacional eco gastronómica sin fines de lucro un movimiento fundado en 1989 para contrarrestar los daños ocasionados por la industria del fast food (comida rápida) sobre nuestra alimentación contemporánea y que busca modificar la lógica de producción agro-alimenticia vigente.

12 La tendencia se acercó a un punto culminante en 1945 cuando se anuncio en estados unidos el concurso llamado “el pollo del mañana”, tres años más tarde llegaría la cría intensiva en combinación con las vitaminas de crecimiento, comercialización desde 1949. Un despiadado modo de producción convirtió al pollo en la vianda barata del Mundo moderno (Fernández, 2002: 293)

Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX (Ibíd.: 294).

Para las ciudades la modernización y la revolución agroindustrial habría borrado los últimos restos de dependencia hacia las estaciones, para algunas clases sociales la incertidumbre generada por la ausencia de determinados alimentos en determinada estación no era concebible.

Ayuda alimentaria

Finalmente consideramos que la colonización alimentaria tiene un fuerte componente político, por ejemplo un dispositivo de disciplinamiento fundamental para prolongar la colonización alimentaria lo constituyen la ayuda alimentaria, que no permiten desarrollar los aparatos locales de producción de alimentos. Aunque en un inicio la ayuda alimentaria estaban destinados a mitigar el hambre durante los desastres naturales o conflictos bélicos, si bien esto es cierto, actualmente los países donadores abusan de estas estrategias con fines políticos, estos fines políticos están encubiertos por discursos solidarios. Desde mediados del siglo XX, los países en desarrollo como Bolivia, reciben ayuda alimentaria, proveniente de países desarrollados.

Como resultado los países se hicieron dependientes de esta ayuda alimentaria, ya que los consumidores locales, preferían comprar el trigo donado, pues el producto que entra como ayuda se vende a un precio tan bajo -por estar subsidiado- que la producción local no puede competir, haciendo que los productores locales quiebren y no produzcan más. En resumen la ayuda alimentaria sirve para:

- Colocar excedentes agrícolas
- Limitar la competencia en el mercado internacional
- Generar ingresos a sus empresas
- Influir políticamente en los países receptores
- Promover la política exterior de los países donantes

La ayuda alimentaria es uno de los mecanismos preferidos por la política de los países ricos, especialmente Estados Unidos para canalizar su ayuda para el desarrollo, pues el país beneficiario de la ayuda, es condicionado por el país donante para seguir determinada línea política, tales como las restricciones a la importación de productos agrícolas similares para evitar la competencia con terceros mercados (Acción Internacional por la Salud AIS, 2005:2)¹³.

A manera de conclusiones

En este artículo describimos el proceso de colonización ecológica de occidente, lo cual nos dio algunas pistas para explicar de alguna forma el éxito de los vegetales y los animales de origen europeo en las tierras conquistadas. Se pudo demostrar que los animales y vegetales que consumimos no son de origen local ni mucho menos. Así como el proceso afectó a la naturaleza también afectó a las culturas imponiendo un colonialismo alimentario, que modificó los hábitos alimentarios a partir de la discriminación de ciertos alimentos y preparaciones locales, hoy en día esta imposición continúa asociada al discurso de la modernidad y al desarrollo:

La modernidad y el desarrollo califican a las sociedades de acuerdo a su ritmo productivo,

13 "En Bolivia el destino de estos productos son las comunidades empobrecidas de la zona rural, los clubes de madres de la periferia de los centros urbanos, y desde hace varios años en algunos centros educativos del área fiscal boliviana" (Acción Internacional por la Salud AIS, 2005: 2)

estima como limitaciones todos aquellos usos no extractivos y maximizantes de la naturaleza y los recursos naturales. A partir de esta premisa evalúa a las sociedades tradicionales e indígenas —evidentemente “subdesarrolladas”—, como conformistas, cuya actitud llegar a ser un severo “obstáculo de desarrollo” (Esteve, 1985:115 en Carrasco 2007).

Señalamos también que en la actualidad este proceso utiliza a la publicidad alimentaria que juega un papel importante para legitimar este hecho. A este hecho debe agregarse que también el Estado moderno juega un papel importante para perpetuar este régimen, en las ciudades y sobre todo en los diferentes pueblos que habitan nuestro territorio a partir de las políticas intervencionistas destinadas al mejoramiento alimenticio de la población.

... todas aquellas intervenciones responsables del desmontaje sociocultural, que como resultado va dejando a los pueblos en la precariedad económica y cultural que hoy observamos. Mantenemos al respecto la idea inicial en cuanto a que la alimentación constituye un ámbito receptor de todas las circunstancias políticas que han rodeado a la historia de la colonización y la integración (Carrasco 2007:95)

La colonización alimentaria hoy en día es un tema que debe ser investigado desde diferentes disciplinas. Este brinda nuevos retos para los estudios con enfoque antropológico sobre la problemática alimentaria. La alianza entre la antropología y la nutrición deberá buscar un equilibrio entre las necesidades y las capacidades de satisfacer la demanda alimenticia reconociendo la dimensión social y política de este hecho.

Bibliografía

CARRASCO HENRÍQUEZ Noelia. 2007. **Desarrollo de la Antropología de la Alimentación en América Latina: hacia el estudio de los problemas alimentarios contemporáneos**. Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco Chile 2007. dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2321511&orden=84610

CROSBY Alfred. 1988. **Imperialismo Ecológico La expansión Biológica de Europa, 900 - 1900**. Critica, Barcelona, España.

FOCAULT Michel. 1980. **Vigilar y castigar nacimiento de la Prisión**. Siglo veintiuno editores Argentina s. a. caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2006/12/michel-foucault-vigilar-y-castigar.pdf

BOURDIEU Pierre. 1998. **La distinción**, ed. Grupo Santillana. Madrid-España.

AGUIRRE Patricia. 2005. **Estrategias de consumo: que comen los argentinos que comen**, Miño y Dávila Buenos Aires.

DÍAZ José Antonio. 2003. **Lenguaje y reclamos de salud en la publicidad de los alimentos**. Universidad de Valencia. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero. ddd.uab.es/pub/analisi/02112175n30p217.pdf

CONTRERAS Jesús. 2002. **La obesidad: una perspectiva sociocultural**. Revisiones. Barcelona, España. es.salut.conecta.it/pdf/contreras.pdf

FERNÁNDEZ Armesto. 2001. **Historia de la Comida Alimentos Cocina y Civilización**. Tusquets, Barcelona, España.

_____. 2005. **Acción Internacional por la Salud AIS**

¿Bailar o Danzar?

Reflexiones en torno al uso y contextualización del significado de la danza

Richard Mújica Angulo

Resumen

La acción del movimiento del cuerpo humano connota significaciones que se contextualizan en un espacio-tiempo culturalmente dado. Esto hace que sea vital analizar y reflexionar sobre el uso y contextualización del significado de la danza.

En este artículo, mediante un ejercicio de investigación cualitativa, busco mostrar la dinámica de la construcción de sentido y la complejidad de uso que se hace de términos relacionados a la práctica de música/danza.

Llegando a concluir, que es muy importante tomar en cuenta el contexto en el cual se interpretan las músicas-danzas, ya que estos develan los significados atribuidos por estos interpretes. Un ejemplo de ello es que actualmente se emplea el término “danza” (referido tanto a interpretaciones folklóricas como autóctonas especialmente en contextos urbanos) a manera de un adjetivo calificativo que acompaña y refuerza al nombre de esta “danza”, con el fin de atribuir mayor relevancia social, simbólica y mítica a esta “manifestación coreográfica” que muchas veces se encuentra en un nuevo contexto social-cultural-espacial y temporal.

Introducción

Actualmente la práctica de la música y la danza implica el uso de ciertos términos y categorías que pocas veces acostumbramos definir, y no porque sea compleja la definición de estos, sino por descuido de los practicantes o simplemente porque no se ve “necesario” apelar a este recurso. Sin embargo, al iniciar una investigación, nos vemos en el deber de realizar definiciones de conceptos y categorías para saber de qué estamos hablando y saber cómo afrontamos la investigación.

En este artículo busco, mostrar la dinámica de la construcción de sentido y la complejidad de uso y resignificación de términos relacionados a la práctica de música/danza que hacen algunos grupos de música/danza de La Paz y El Alto.

Buscando llegar a una definición del concepto, que nos reúne hoy, la *danza*, comenzaré citando algunos fragmentos de conversaciones realizadas con practicantes de música y danza (grupos con quienes compartí años anteriores en diferentes fiestas y presentaciones tanto del área rural como del la urbana), esas frases me ayudaran a reunir los términos que se emplean en la practica misma de la música y la danza.

Luego, realizare una conceptualización de esos términos en base a la literatura; para terminar haciendo una comparación de esos conceptos y los significados empleados hoy por los componentes de los grupos de música y danza, de esta manera intentaré llegar a conclusiones referidas a esos conceptos.

Puntos de partida

Al plantearme las directrices para este artículo, fui recordando algunos sucesos ocurridos en mi experiencia como músico, estos pueden ayudar a ilustrar el análisis. A continuación citaré algunos fragmentos de comentarios hechos por diferentes integrantes de grupos de música/danza con quienes participé, estos elementos me ayudaran a sentar las bases de la discusión y análisis del presente artículo:

“¿Con qué vamos a entrar este año?”, “¿Qué vamos a **bailar** ahora?”. Son dos frases usadas constantemente, por varios componentes de grupos de danza, durante la organización de la festividad de la Virgen del Carmen (zona 16 de Julio, ciudad de El Alto).¹

“Nos **disfrazaremos** pues”, “¿no sabes donde podemos encontrar los **disfraces**?”. La primera usada por Santos,² integrante de la agrupación Central Autóctono Huyu huyu, durante la preparación para una presentación; y la segunda una comunicación telefónica con William,³ para la organización de la entrada de la zona La Portada de este año 2008.

“Antes mi papá, todo sabía tocar: pinkillu, wankara, siku hasta trompeta sabía; igual eran todos en el campo, **todos sabían tocar**” relato de Víctor⁴ un comunario de Chambi Chico, localidad de Tiwanaku (Prov. Ingavi).

“Cuando han venido [a La Paz]⁵ de mi pueblo, los tíos no sabían que hacer antes de tocar, como no estaban en el cerro [Wallpa Kayu], como estaban en la ciudad; se han dibujado en el piso el río, el cerro... todo; hay encima han caminado, se han ch'allado y recién han comenzado a tocar. **Es que en el campo, el día de la fiesta, primero hay que cruzar el río, subir el cerro, se ch'alla y recién se comienza a tocar**”. Relato de Edwin,⁶ hijo de la localidad de Taypi Ayka (Provincia Camacho).

“Tocaremos nomás siku, con pantalón nomás, la ciudad es pues, aquí no importa la época **¿acaso conoce la gente?**” La opinión de Dn. Pedro (músico) mientras escogemos el repertorio para una interpretación en un festival.⁷

Para proceder en el análisis, en el siguiente acápite, categorizaré las frases arriba citadas relacionando esas categorías con otros elementos buscando sus significados.

Guías de investigación

Antes de proceder con el análisis de los datos, aclaro algunos de los principios que guiaron esta investigación.

Tomando en cuenta que los paradigmas son un “conjunto de creencias básicas (o metafísicas) relacionadas a principios últimos y representan una visión del mundo que define (...) la naturaleza del mundo, el lugar de los individuos en él, y el rango de posibles relaciones con ese mundo y sus partes” (Guba y Lincoln 1994:108, citado en Castro 1996:57). Para la realización de este ejercicio investigativo, me adscribo al paradigma interpretativo, ya que este paradigma tiene una visión particularista y subjetiva que muestra la complejidad de significados del fenómeno, su dinámica múltiple y holista, su diversidad y que principalmente está interesado en la opinión que tienen “los otros” tanto de su entorno como de sí mismos (Pérez Serrano 1994:30-35).

Las herramientas utilizadas fueron las entrevistas abiertas y principalmente conversaciones informales. En lo que respecta al análisis y la interpretación de estos datos, me apoyaré en algunos de los aspectos propuestos por la Teoría Fundamentada⁸ y el Análisis del discurso.

1 Grupo Kolla Aymara y Huyu Huyu, fragmento de conversación en julio de 2000. Debido a mi inexperiencia en la investigación, en esos momentos, no tome nota de estas frases, pero “como corresponde a un[a] antropólogo[a] cultural en ejercicio, archivé la escena en la cabeza” (Rosing, 1997:79); y es de allí, de donde extraigo estos fragmentos de discurso.

2 Santos, es un seudónimo de uno de los integrantes del grupo Autóctono Huyu Huyu, residentes de la provincia Camacho, La Paz – Bolivia. El uso de seudónimos en este artículo se debe al respeto de la palabra de los “otros”, aspectos relacionados a la ética en la investigación, ya que no se obtuvo la “decisión informada” (Rance, 2001) de los informantes citados en el texto. La mayoría de estos fragmentos de conversación, como expliqué antes, los recordé al escribir este texto, y por ende no fueron registrados en cuaderno de campo, sino extraídos de mi archivo mental.

3 Fragmento de conversación telefónica anotado en el momento, el 18 de julio de 2008, en la Libreta TUI-LB1.

4 Seudónimo de uno de los comunarios de Chambi Chico, fragmento de entrevista realizada en Tiwanaku en febrero de 2008.

5 Las palabras entre corchetes son añadidas por el autor del artículo, para aclarar el relato. Y las palabras en negrillas enfatizan aspectos relevantes al artículo, también añadido por el autor.

6 Edwin es un seudónimo. Fragmento de una conversación entablada en el patio del Museo de Etnografía y folklore (durante la RAE), en agosto de 2001.

7 Fragmento de conversación, en la preparación para la presentación en un encuentro musical en la ciudad de El Alto, febrero de 2002.

8 Sobre Teoría Fundamentada ver Anselm Strauss y sobre Análisis del Discurso ver Jonathan Potte.

Sin el afán de simplificar, resumiré los puntos más importantes de la propuesta de Strauss Anselm (1987) sobre la Teoría Fundamentada. Primero, mencionar que la Teoría Fundamentada es un “estilo” de investigación cualitativa, que busca principalmente la generación de teoría; tomando en cuenta la interacción social y sus procesos sociales. Su forma de análisis, se podría resumir en los siguientes pasos:

- Partir de un “fenómeno” y recoger de él los indicadores.
- Posteriormente realizar la *Codificación*; este paso consiste en el manejo de “códigos en vivo” y “categorías construidas”.
- Como parte del análisis, proponer constantemente las *preguntas generadoras*, considerando el movimiento entre diferentes *dimensiones*.
- Realizar la *Validación* con el fin de continuar generando datos nuevos.
- Y proceder con la identificación de “categorías nucleares”.

Estos son los pasos que se siguen en el análisis de los datos cualitativos desde esta propuesta metodológica.

Para trabajar con el Análisis del Discurso, Jhonathan Potter (1987), primero, define al *Discurso* como un hecho orientado a la acción, que es intencionado y no transparente. Para proceder con su análisis, propone seguir las siguientes etapas:

- Partir por *preguntas de investigación*, relacionadas a la *construcción* y la *función* del discurso.
- Selección de la muestra: que en nuestro caso son las entrevistas abiertas, y los documentos.
- Codificación, análisis (búsqueda de patrones: *variabilidad* o diferencias y, *constancia* o semejanzas) y conformación de hipótesis.
- Finalmente, al igual que en la Teoría Fundamentada se procede con la *validación* de los datos e hipótesis.

Ahora, analizaré los textos arriba citados; para ello utilizaré algunas palabras empleadas en esos fragmentos de conversaciones.

Análisis de los datos

El “bailar” – “¿Qué vamos a bailar ahora?”

Es curioso ver que en las actividades relacionadas a la “danza” y, principalmente para referirse a esta práctica, se utiliza más la palabra *bailar* y sus conjugaciones, por ejemplo: *bailaremos*. Por lo visto, casi no se emplea (en lo cotidiano) la expresión “voy a danzar” o “danzaremos”.

Entonces, ¿Qué significado tiene los términos danzar y bailar? Sin ir demasiado lejos comenzaré citando el Diccionario, considerando que esta es la fuente más usual de interpretación.

El Diccionario Enciclopédico Sopena explica:

- BAILAR. Mover el cuerpo, los pies y los brazos ordenada y acompasadamente al son de la música. BAILARÍN, NA adj. Persona que ejercita o profesa el baile. BAILE. Acción de bailar. Cualquiera de las distintas especies de *danzas*, como el vals, la polka, etc.
- DANZAR. *Bailar* y hacer mudanzas con los pies a compás. DANZA. Conjunto de danzantes que ejecutan un baile. DANZANTE, TA Que danza o baila. Persona que danza en procesiones y bailes públicos.

Según estas definiciones, aparentemente no existe mucha diferencia entre ambos conceptos, empero el mismo diccionario aclara:

“Si bien los clásicos en el siglo XVI distinguían los bailes de las danzas, dando la denominación de *baile* a los populares y de *danza* a los ceremoniosos [religiosos] o acompañados de cierta distinción, en el día de hoy se hacen sinónimas ambas palabras para toda clase de manifestaciones coreográficas” (Sopena, 1980: 493, las cursivas y corchetes son míos).

Según lo expuesto, los términos de baile y danza, mostrarían variabilidad de significado, y no así constancias, como se sugería anteriormente.

Si trasladamos esta polémica al área rural; para caso Aymara, no hay tanta confusión, ya que el término que traduce bailar y danzar es el mismo en aymara: *Thuqña* (se pronuncia thoqña). Al respecto Manuel De Lucca explica:

- Bailar: Mover el cuerpo en cadencia: *thoqña*. Bailarín: *thoqori*.
- Danza: Serie de movimientos cadenciosos del cuerpo: *thoqña*. Danzante: *thoqori*.

Por ese motivo, cuando los aymara hablantes quieren referirse a esta actividad, utilizando el castellano, la mayoría emplearía el término “bailar”, sin problema alguno de interpretación.

La excepción a este caso, en el área rural del altiplano, es el Jach’a Tata *Danzante*, esta es la única manifestación musical y de danza que conozco, donde se emplea un derivado del término castellano de “danza”.

El “disfrazarse” - “¿No sabes dónde podemos encontrar los disfraces?”

Un elemento vital de la danza, es la *vestimenta* o la *indumentaria*; pero en lo que respecta a esta cita, vemos utilizar la palabra *disfraz* (aludiendo a la vestimenta). Según el diccionario de la Real Academia Española:

Disfraz. 1. *Artificio* que se usa para *desfigurar* algo con el fin de que *no sea conocido*. 2. Vestido de máscara que sirve para las fiestas y saraos, especialmente en carnaval. 3. *Simulación* para dar a entender algo distinto de lo que se siente.

Si entendemos el disfraz como una *simulación* o *artificio*, me presunto si ¿utilizar este término implicaría marcar una línea de separación entre lo que se personifica en la danza y lo que soy o lo que “realmente” es una persona? ¿Esto implicaría solo un involucramiento “parcial” y no comprometido con la manifestación interpretada?

Además, la frase “donde podemos encontrar los disfraces” hace referencia a que las personas que van a interpretar la “danza” no tienen la indumentaria necesaria para ello. Esto muestra que esta/s persona/s no pertenece/n a esa región, o si no es así, por algún motivo perdieron el vínculo con sus familiares u otros.

A diferencia de lo anterior, en el área rural amazónica y/o altiplánica, cuando una persona se “viste” para la interpretación de una danza, se involucra íntimamente con el “nuevo sujeto” a quien va a representar; haciendo que cambie no solo su apariencia, sino su comportamiento, su forma de hablar e incluso su personalidad. De esta forma el sujeto vestido se *transforma* completamente y no *finje* (o simula); mientras realiza su representación no existe una separación entre ellos. Un ejemplo de ello, en el altiplano, es el *k’usillo*.

“Todos sabían tocar”

“Antes mi papá, todo sabía tocar: pinkillu, wankara, siku hasta trompeta sabía; igual eran todos en el campo, **todos sabían tocar**”

La cita muestra que en las comunidades rurales, el conocimiento interpretativo de un instrumento musical era de dominio general. Si bien, en alguna forma era, y es, una especialidad (en lo que se refiere a la creación de nuevas tonadas o la construcción del instrumento), la interpretación de la música formaba parte de la práctica de todas las personas, al igual que otras tareas, como el tejer, o realizar las actividades de la siembra y la cosecha.

Al respecto de la interpretación del Qina Qina, en la localidad de Tiwanaku, una señora de la comunidad de Qhawsaya, me comentaba: “a los jóvenes de la comunidad les obligamos para que toquen, hombre es pues, tiene que saber tocar y las mujeres tienen que cantar, way way diciendo, bailando tienen que mover”.⁹

Otro aspecto de la interpretación de la música, es su íntima relación con la danza. Tanto música como danza son entendidas como una sola; ejemplo de ello, es la inexistencia de la palabra *música* en idioma aymara o quechua. A continuación una conversación con Zenón Mamani, del Ayllu Maja Saja Qhara Qhara de la cultura Macha de Norte Potosí¹⁰ ilustra lo mencionado:

R: ¿Hermano cómo se dice bailar en quechua?

Z: Bailar es *tusuy*.

R: ¿Y cómo se dice música en quechua?

Z: Mmm...no hay parece...música tiene varios nombres, pero ¿en que pues? Hay varias músicas *jula julas*, *pinkillos*. Así es...

(Mientras Don Zenón, tatanea cada tonada de *pinkillo*, comienza a zapatear moviendo su cuerpo “acompañadamente” al ritmo de la música y haciendo la mímica de cómo se toca ese instrumento. Y le pregunto:)

R: ¿Cuando tocan así siempre se mueven?

Z: Si...así siempre es, hay que bailar cuando se toca, con ese hay gusto, no puedes tocar así parado nomás.

R: ¿En tu ayllu, otros también saben tocar?

Z: HUUUU, TODOS SABEN TOCAR¹¹ *pinkillos*, *jula julas*, charangos, todos en el ayllu saben tocar; hay algunos que no quieren aprender, esos [personas] no tiene gusto, así nomás caminan como mujer nomás; y eso, porque las chicas cantan también toditos, así en las fiestas.

En esta breve conversación, vemos la importancia de la interrelación de la música, danza y el canto. Concepción que difiere en las ciudades, donde estos tres elementos se practican separadamente, por eso, la diferenciación en los mismos términos como actividades separadas y, la aparición los ballets folklóricos, grupos de música; cada uno entendidos como “especialidades”.

9 Entrevista en la localidad de Tiwanaku, febrero de 2008.

10 Conversación realizada en el Viceministerio de Desarrollo de Culturas, el 2 de julio de 2008 (anotada en el momento en la libreta TUI-LB1).

11 El uso de mayúsculas, hace referencia a la elevación de voz durante la conversación.

La “fiesta”, el “río”, el “cerro” y la “ch’alla”

“Cuando han venido [a La Paz] de mi pueblo, los tíos no sabían que hacer antes de tocar, como no estaban en el cerro [Wallpa Kayu], como estaban en la ciudad; se han dibujado en el piso el río, el cerro... todo; hay encima han caminado, se han ch’allado y recién han comenzado a tocar. Es que en el campo, el día de la fiesta, primero hay que cruzar el río, subir el cerro, se ch’alla y recién se comienza a tocar”.

Aquí podemos apreciar el conflicto ocasionado por la descontextualización de la práctica musical y de danza. Y cómo, ante la ausencia de vitales elementos naturales y espirituales, generadores de música-danza, estos intérpretes se ven obligados a recrear su entorno (dibujando estos espacios), para obtener el permiso (ch’alla) de los seres protectores para la interpretación de la música-danza.

Este punto enfatiza la importancia del contexto donde se presenta la danza. No solo se trata de dividirla regionalmente como lo urbano/rural, sino denotar el contexto mismo en que se ejecuta la música-danza, en este caso: el *ritual* de la fiesta. Este ritual integra no solo a las personas con las personas sino también con el entorno natural (los ríos y cerros) y lo sagrado (la Pachamama, los uywiris, y otros) en el que cohabitan.

Existe una diversidad de fiestas en las poblaciones del altiplano, distribuidas en el todo el año y relacionadas íntimamente con un calendario agrícola y con el católico. Tanto las fiestas celebradas a los santos y vírgenes, como las realizadas en la cosecha o la siembra, tienen un fuerte vínculo ritual.

Sin embargo, hoy en día, como parte de la “promoción cultural y turística”, se están implementando una serie de “festivales de danza y música”, “festivales autóctonos”, y otros; donde se presentan varias danzas de carácter ritual (ya sea agrícola o católico), pero descontextualizados de su entorno social-espacial-cultural, mezclando épocas, instrumentos y principalmente generando nuevas concepciones de “orden” interpretativo de la música y la danza.

El hablar del Contexto, ritual en este caso, nos recuerda la anterior diferenciación de la danza relacionada con lo sagrado y el baile con lo no/sagrado (entretenimiento, juego, trabajo, etc.). Estaríamos halando de la función que cumple la danza en diferentes contextos tanto espaciales como temporales y la intención con la cual se interpreta. Este punto será complementado en el siguiente acápite.

“¿Acaso conoce la gente?”

“Tocaremos nomás siku, con pantalón nomás, la ciudad es pues, aquí no importa la época ¿acaso conoce la gente?”

Aquí podemos apreciar tres puntos importantes. Primero, el rompimiento de ciertas “reglas” relacionadas a la interpretación de la música-danza. Estas reglas se reflejan en la importancia de las “épocas”; el contexto temporal de la interpretación música-danza se distribuye en épocas relacionando la actividad interpretativa con aspectos rituales y sagrados, como es la fiesta.

Segundo, se muestran las “innovaciones” en la vestimenta. Si bien, la ejecución de la música o la danza en espacios urbanos, sigue el fin último de la promoción cultural, la falta de acceso a ciertas vestimentas o accesorios es innegable; esto hace que los intérpretes (urbanos como rurales) recreen, reemplacen u obvien algunos elementos, por otros “nuevos” (generalmente se cambia el material intentando mantener los colores y las formas). No se

puede negar que esto muestra la creatividad de los intérpretes, y cómo estos se “adaptan” en busca de la representación de la música-danza.

El tercer punto, es el relacionado a la intención o función de la danza-música. El hecho de enfatizar: “¿acaso conoce la gente?”, revela la intención implícita del intérprete, de complacer a la gente, al público. Esto nos lleva a preguntarnos ¿para quién se danza/baila/toca?

Si partimos del supuesto de que la danza posee un carácter ritual, estaríamos danzando/tocando/cantando para los seres sagrados y/o protectores a quienes rendimos agradecimiento o respeto, no así para la gente. Pero si nuestra intención es, agradar al público espectador de un imaginario “festival autóctono”, me pregunto si esta danza ¿aún posee un carácter ritual?

Hasta aquí, mediante el uso de los fragmentos citados, se plantearon varias preguntas que a continuación desarrollaré en la exposición de las conclusiones.

Resultados del análisis

Brevemente he intentado exponer algunos puntos concernientes a la danza, la música y el canto, ahora paso a resumir lo expresado de la siguiente manera:

- LA DANZAY EL BAILE: (1) Entendidos como sinónimos, (2) La danza, como una actividad relacionada a lo sagrado, (3) El baile, como una actividad no-sagrada, de entretenimiento, cotidiana e informal.
- EL DISFRAZ: Referido a un *artificio o simulación* que implicaría una separación entre el sujeto que representa y el representado.
- LA INTERPRETACIÓN DE LA DANZA-MÚSICA-CANTO: (1) Para el contexto rural, como actividades practicadas generalmente por toda la comunidad, (2) profundamente interrelacionadas y pensadas integralmente; (3) mientras que para el contexto urbano-occidental entendidas de forma diferenciada y practicadas de forma separada (las “especialidades” de cantante, de bailarín e instrumentista como elementos ciertamente disociados).
- LA CONTEXTUALIZACIÓN / DESCONTEXTUALIZACIÓN de la danza-música-canto respecto de los elementos social-cultural-temporal-espacial.
- INNOVACIONES de la danza (coreografía, vestimenta) desde un punto de vista creativo, estratégico, de rescate, alienación o por desconocimiento.
- ¿A quién va dirigido/a la danza, el baile o el canto? Función y direccionalidad ritual, social o espiritual entre otros.

Una *constancia* en los discursos presentados en este análisis es la importancia del contexto como elemento definitorio al significado de la danza. Vemos como en un contexto ritual, tanto la vestimenta, como la danza en sí misma, cobra una significancia espiritual, o sea, genera una profunda interacción y vivencia simbólica que busca revivir, de alguna forma, un momento histórico mítico. Aquí se puede observar la interrelación de la música-danza-canto como un todo.

La *variabilidad* a este patrón se presenta en el significado que tiene la danza en diferentes contextos, en este caso el urbano y rural. Actualmente las ciudades se han convertido en un epicentro de representaciones musicales de diferente índole. Esta “re/creación” hace que se construyan nuevas concepciones sobre la música y la danza. Curiosamente disociadas una de la otra, músicos por un lado y *ballets* por el otro. Ambos grupos entienden al “otro” solo como un complemento, como una añadidura; sin entender que ambos dependen del otro para ser y representar íntegramente lo que buscan.

La contextualización de las manifestaciones musicales y de danza, nos lleva al significado que tienen estos términos. Al parecer, según el Diccionario, tanto danzar como bailar, contemporáneamente no tendrían diferencia, esta duda me llevó a realizar una *validación* de esta hipótesis.

Para ello, tuve pequeños encuentros con algunos estudiantes universitarios, de los cuales mencionaré, lo dicho por una compañera de la carrera de derecho, pues me parece un interesante ejemplo que aglutina lo mencionado por las otras personas consultadas:¹²

R: ¿Para tí existe diferencia entre danza y baile?

N: Creo que la danza, es algo más tradicional, tiene una coreografía y vestimenta definida y...es más antiguo. Mientras el baile, es lo que hace en las discotecas, en las recepciones; el baile es más informal.

Por lo que se muestra en este ejemplo, aparentemente estaría aun vigente la concepción de los “clásicos del siglo XVI”, pues esto muestra claramente que aun existe una diferencia entre ambas categorías.

Otro grupo de personas que utilizan una marcada diferenciación de estas categorías, son los “hermanos”, personas que pertenecen a diferentes sectas religiosas. Ellos dicen: “nosotros no bailamos, danzamos para Cristo”. Aquí se resalta nuevamente la relación de la danza con lo sagrado.

Conclusiones

Como parte de las conclusiones, resulta muy útil la diferenciación que hace Guerrero entre, por un lado, la fiesta como manifestación cultural y, por el otro, el acto o presentación folklórica, dos elementos que refuerzan mi interpretación de los datos arriba expuestos:

La fiesta	El Acto/presentación Folklórica
Ritual	Hecho Folklórico
Profunda interacción y vivencia simbólica del tiempo espacio sagrado.	No existe ni tiempo ni espacio sagrado-ritual
Conocimiento del significado	Desconocimiento de los significados
Danzante	Bailarín
Expresión de agradecimiento a seres tutelares	Todo queda en la esfera signica y superficial
El vestirse para el danzante tiene sentido ritual, ya que la vestimenta está cargada de significados simbólicos que el danzante respeta y vivencia para poder reproducir los tiempos sagrados.	El vestirse es igual a disfrazarse pues usan la vestimenta instrumentalmente, si bien puede conservar la estructura estética, la belleza y colorido, está despegada del sentido simbólico.
Su función es la encontrar una interacción, una forma de comunicación con las fuerzas de la naturaleza, mediante el rito.	Su función es la de agradar a la vista de los espectadores/público - Por tanto existe una USURPACIÓN SIMBÓLICA que empo-brece y distorsiona el significado de la danza

Cuadro 1:

Comparación entre la fiesta y el acto/presentación folklórica (Elaboración propia en base a la propuesta de Guerrero pag. 70-72).

12 Conversación realizada el 19 de julio de 2008 con Natalie, estudiante de la carrera de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés; se anotó este fragmento en el momento en la libreta TUI-LB1.

Mediante este cuadro, el autor diferencia la danza en relación a su uso y su contexto de interpretación, afirmando que la danza enfocada desde un punto de vista “folklórico” de la cultura, es la interpretación más empobrecida que se puede dar, ya que “muestra solo las dimensiones más exóticas y externas de la cultura, destinadas al consumo, al mercado cultural (...), se convierte a la cultura en un objeto, en una cosa (...) romántica e ilusoria, despegada de historicidad” (Guerrero, 2002: 70).

Talvez este punto de vista puede parecer duro y extremista, pero creo se debe tomar muy en cuenta si nos consideramos gestores culturales, ya que tenemos la tarea de involucrarnos en una constante auto/reflexión, de nuestro entorno y nuestro accionar con todos los sujetos involucrados en las tareas culturales, en este caso la danza.

Sobre esto último, cabe enfatizar la *perspectiva integral* que se debería manejar para referirnos a la danza-música-canto y sus diferentes combinaciones terminológicas (música-danza-canto, canto-danza-música, etc.) que de ninguna manera expresan la mayor relevancia de una sobre la otra, sino de forma horizontal, equitativa e interdependiente. Esta característica no “divorciada” de la música-danza-canto que manejan (al menos una gran parte) las culturas musicales de Bolivia, es uno de los más *afectados*, hoy en día, por la “creatividad” de los propios intérpretes tanto de espacios rurales y especialmente del área urbana, que debería tomarse muy en cuenta.

Después de este breve análisis, también puedo concluir que el uso de los términos de danza y baile, empleados para referirse a esta “manifestación coreográfica”, no son del todo sinónimos. Existen diferencias, estas revelan transformaciones que están ocurriendo en las culturas de diferentes sociedades ya sean estas rurales como urbanas.

Para gráficas esto, citaré un último ejemplo; muchas veces escuché decir a diferentes comunicadores: “¡Ahora estamos presenciando a la fraternidad XY bailando la danza de la *morenada*!”¹³

Es muy interesante ver cómo en esta y otras citas, los dos términos se utilizan simultáneamente para referirse a la *morenada*; mostrando así, la diferencia de significado que los propios intérpretes, practicantes o involucrados, atribuyen a estas dos categorías.

Entonces, actualmente los intérpretes tanto de músicas como danzas, construyen discursos empleando el término “danza” (referido tanto a interpretaciones folklóricas como autóctonas) a manera de un adjetivo calificativo. O sea, como un término empleado para enfatizar al nombre del “baile” al que acompaña (“danza de la *morenada*”), con el fin y función principal de atribuirse mayor relevancia simbólica y social.

En este caso, los intérpretes urbanos de manifestaciones folklóricas como la *morenada*, el *caporal* y otros; buscan obtener, crear o atribuirse mayor grado de relevancia simbólica y mítica por medio de sus bailes, al utilizar la palabra danza (que como dijimos antes está fuertemente relacionada a lo sagrado) como refuerzo lingüístico.

No podemos terminar este artículo sin proponer un concepto para danza, es así que desde para la antropología, la *danza* es “el uso creativo del cuerpo humano, en el tiempo y en el espacio, dentro de sistemas culturalmente especificados de estructura y significado del movimiento”, haciendo un análisis transcultural de su “naturaleza simbólica cognoscitiva y afectiva”, y abarcando “una concepción general de los sistemas de movimiento y signos de acción estructurados como una forma de comunicación” (Barfield, 2000:146).

La antropología, según Barfield, proporciona un carácter más amplio para la definición de la danza, al contextualizar su significado temporal, espacial y culturalmente, estos aspectos son vitales en el análisis que estamos realizando, en procura de no tener una mirada sesgada de las realidades culturales.

13 Para mayores ejemplos del uso de la categoría de “danza” consultar el diccionario de Cavour 2003.

Bibliografía

ANSELM L. Strauss. 1987. "Introducción", en **Análisis cualitativo para científicos sociales (Qualitative analysis for social scientists)**, pp. 1-39. Cambridge, Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press. Traducción: Cecilia Olivares, junio 2000, La Paz, Bolivia.

BARFIELD, Thomas (Editor). 2000. **Diccionario de Antropología**. México: Siglo XXI Editores.

CAVOUR ARAMAYO, Ernesto. 2003. **Diccionario Enciclopédico de los Instrumentos Musicales de Bolivia**. La Paz: Producciones CIMA

DE LUCCA, Manuel. 1983. **Diccionario – Castellano, Castellano – Aymara**. La Paz: CALA.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO SOPENA. 1980. Tomo 1 y Tomo 3, Barcelona: Editorial Ramón Sopena S.A.

GUERRERO ARIAS, Patricio. 2002. **La Cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia**. Quito: Abya-Yala

HAMMERSLEY, Martyn y Atkinson, Paul. 1994, **Etnografía. Métodos de Investigación**. Barcelona y Buenos Aires: PAIDOS

PÉREZ SERRANO, Gloria. 1994. Capítulo 1, "Modelos o paradigmas de Análisis de la Realidad: Implicaciones Metodológicas" en **Investigación Cualitativa: Retos e interrogantes. I. Métodos**, pp.15-42. Madrid: Editorial La Muralla, S. A.

POTTER, Jonathan y Margaret Wetherell. 1987. "How to analyse discourse", en **Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour**, pp. 159-176. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications. Traducción resumen realizado por Lic. Álvaro Arias G.

RANCE, Susanna y SALINAS MULDER, Silvia. 2001. **Investigando con ética: aportes para la reflexión-acción**. La Paz: CIEPP/Population Council.

ROSING, Ina. 1997. "Los Diez Géneros de Amateru. Bolivia" en Arnold, Denise Y. (Comp.) **Mas allá del Silencio: Las fronteras de Género en Los Andes**, pp. 77-92. La Paz: ILCA, CIASE.

Análisis musical y especificidades del huayño de carnaval

Cecilia del Carmen Ramallo Díaz

Resumen

El objetivo de este trabajo de investigación es realizar un análisis a nivel musical de los huayños carnavaleros paceños, identificando sus especificidades. Este es un primer avance, donde a través del análisis de partituras y de grabaciones de otros tipos de huayños y de huayños carnavaleros paceños, identifico esas características que dan a éste último su especificidad. A largo plazo, buscaré ampliar la investigación realizando un estudio más profundo del huayño del Carnaval de La Paz, ubicando las diferencias con otras formas de huayño, huayños de otras regiones y también siguiendo el proceso de su evolución en el tiempo, a través de casi un siglo (1900 a la actualidad). Parto de la idea que la música no es estática, sino bastante dinámica y evoluciona en el tiempo y el espacio. Así, he analizado bastantes canciones, determinando las principales características de los huayños carnavaleros paceños, tanto de aquellos interpretados por bandas para acompañar a las comparsas en su baile por las calles de la ciudad, como los de conjuntos folclóricos, con más presencia en las reuniones de amigos o familia durante la época del Carnaval.

Introducción

Muchos creen que la música y la danza tradicional de la región andina se han mantenido intactas a través de los siglos. Sin embargo, las músicas tradicionales de esta zona no son inmóviles, por el contrario, conocen evoluciones importantes que podemos percibir como el reflejo y el motor de las transformaciones que experimentan las sociedades que las tocan y escuchan¹.

Partiendo de esta afirmación, mi propósito en esta investigación es analizar los huayños del Carnaval paceño e identificar sus características principales, diferenciándolo de otros tipos de huayño, basándome en el hecho que la música se transforma a través del tiempo y del espacio.

No se puede negar que el Carnaval de La Paz tiene una “personalidad” propia que lo hace parte de la tradición paceña. En este marco, el huayño, entendido como música, baile y poesía, juega un papel fundamental en la fiesta y en la construcción de una colectividad social.

Es así que presento este trabajo como un primer avance de una investigación mayor que se centrará en el estudio del huayño a un nivel musical, trabajo que no se ha realizado aún y que considero fundamental en la comprensión de la festividad del Carnaval Paceño.

Así, mi investigación se basa en el análisis de partituras y grabaciones de huayños en general y huayños carnavaleros, lo cual me permitirá señalar las especificidades de estos últimos en relación a los primeros, tomando como base a la gran cantidad de trabajos que se han realizado sobre el huayño en cuanto a sus características generales y musicales, y las formas más apropiadas para su análisis.

Características generales y musicales del huayño

La música y la danza juegan un papel muy importante en la vida cotidiana de los habitantes del área andina, pues están presentes en todos los momentos, alegres y tristes, estableciendo un nexo entre el individuo y la colectividad que lo rodea.

1 Borrás, 2000: 49

El huayño es una danza de raigambre indígena, propia de la región andina de Sudamérica. Si bien durante el período Colonial era exclusiva del grupo indígena, esta danza ha subido por todos los estratos sociales, convirtiéndose en característica del Altiplano boliviano. Su carácter es divertido y jocos, por lo que siempre está presente para alegrar las reuniones festivas. Además, no es excluyente, ya que niños, adultos y viejos participan en el huayño, contagiándose de su alegría y algarabía. Su carácter alegre y animoso contrasta con muchos momentos de tristeza y opresión por lo que los habitantes del área andina han pasado a lo largo de su historia, aunque se pueden ver manifestaciones de esto en las letras de los huayños.

Paredes Candia la clasifica en el grupo de “danzas de pareja suelta interdependiente”, pues si bien al principio la pareja es independiente, luego interactúa con las demás en la coordinación de diversas figuras de baile, estableciendo la relación con el colectivo. Además, por ser ágil y airosa, la califica de “picaresca y apicarada viva”, señalando que, dentro del folklore boliviano, “es una danza mestiza de origen autóctono”².

El huayño tiene origen prehispánico; constituía el entretenimiento preferido de los indígenas en las grandes festividades imperiales. En el siglo XVII, dos famosos lingüistas, Ludovico Bertonio (autor de un diccionario de lengua aymara) y Diego Gonzáles Holguín (estudioso del léxico quechua), ya lo definían como una “danza o baile”, cuya característica era que se hacía de dos en dos personas, agarrados de las manos.

Desde las visiones de estos dos hombres del siglo XVII podemos deducir que ya se presentaban variantes que singularizaban el huayño de cada región: en lo aymara, los hombres y mujeres solos hacían rueda a una pareja que bailaba al centro; en lo quechua, las parejas ya bailaban interdependientemente. De ahí las diferencias que se perciben ahora entre los huayños de la sierra peruana y los huayños del Altiplano boliviano³.

El huayño llegó a tener gran importancia en el Imperio Incaico, depurándolo en razón de su carácter de danza colectiva y popular, además que fusionaba tres formas artísticas: música, danza y poesía.

Durante el Coloniaje era un baile sólo del grupo indio, mirado despectivamente por los españoles peninsulares y criollos. Recién a fines del siglo XVIII fue penetrando en las esferas criollas, a través de la adaptación de pasos y figuras.

A mediados del siglo XIX, “el huayño tenía apogeo en las fiestas de las familias más encumbradas de La Paz”⁴, siendo ejecutada la música por indígenas y con instrumentos autóctonos. Según María Eugenia Soux, en el siglo XIX, el huayño constituía, junto a las cuecas y los bailecitos de la tierra, “el vínculo cultural más sólido entre mestizos y criollos”⁵; se bailaba y cantaba indistintamente en las reuniones de ambas clases sociales, acompañado por piano o por conjuntos de cuerdas. Tampoco dejaban de interpretarlo las bandas en las retretas, ya que eran lo que más entusiasmaba al público.

A lo largo del siglo XX, el huayño se introdujo profundamente en la bolivianidad, bailándose donde la gente se reúne para divertirse, como broche de oro de otra danza (generalmente la cueca) y de toda la fiesta en sí.

El huayño actual resulta de la fusión de varios ritmos, empero, sin perder el toque característico boliviano, destacando además sus particularidades. José Domingo Cortés, ya en 1875, en su libro dedicado a Bolivia, señalaba que los huayños de cada provincia tienen un aire particular que les distingue de otros⁶. Con el paso del tiempo estas diferencias se han acentuado, dando lugar a particularidades del huayño según la región y el contexto en el cual es interpretado.

2 Paredes Candia, 1991

3 Vázquez, Vergara: 1998

4 Paredes Candia, 1991: 78

5 Soux, 1997: 229

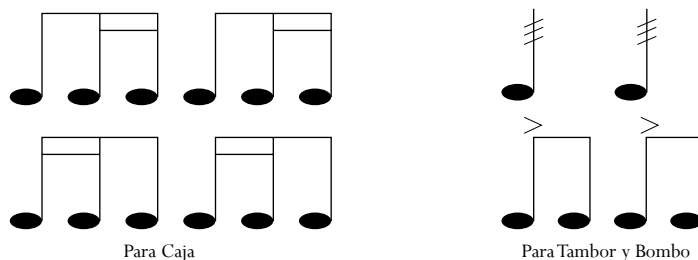
6 Paredes Candia, 1991

En cuanto a los aspectos netamente musicales, los instrumentos musicales originarios en los que se interpretaba (y se sigue interpretando, en las áreas rurales) el huayño eran los aerófonos (sikus, zampoñas o flautas de pan; quena; pinkillo; tarka y anata) y membranófonos (bombo, tambor y caja)⁷.

Según los autores peruanos Chalena Vásquez y Abilio Vergara, la característica de la música de la región andina es el “sistema pentatónico”, en función de la escala usada de cinco sonidos (entendida en términos occidentales, estas notas corresponden a la progresión Do – Re – Mi – Sol – La). Sin embargo, entre el sistema pentatónico quechua y el heptatónico occidental se han dado ‘préstamos’ o ‘transferencias’, es decir, se ha producido un sistema musical fusionado, empleado en las canciones de la región andina que pueden considerarse ‘mestizas’, como el huayño⁸.

Los mismos autores identifican dos modos generales para las composiciones: a) un modo tritónico mayor, consistente en canciones elaboradas en base a las tres notas de un acorde Mayor (ej. Do – Mi – Sol) y b) un modo tetratónico menor, consistente en cuatro notas de un acorde menor, es decir, la tríada fundamental más su séptima (ej. La – Do – Mi – Sol). La armonía que deriva de estos modos es la de los grados fundamentales: I – IV y V⁹.

En cuanto al ritmo, generalmente el huayño se presenta en compás binario (2/4, 2/8), aunque en algunos casos se encuentran compases ternarios. Existen patrones rítmicos característicos de casi todos los tipos de huayño, a los que se pueden añadir sus variantes:



Marcelo Thórrez López habla de una “forma huayño”; sin embargo, considero que esta no existe como tal, ya que la forma musical de los huayños varía según la región, la época y el contexto en el cual es interpretado. Sin embargo, como más adelante veremos, se puede encontrar una forma “general” para los huayños carnavaleros paceños.

Existe una correspondencia absoluta entre música y poesía, inclusive entre acentuación de las palabras y células rítmicas. La estructura de las melodías debe ser determinada por la estructura del texto, pero en ocasiones se da también lo contrario.

En los huayños se puede determinar la forma analizando la construcción de períodos, frases o semifrases, que generar antecedentes y consecuentes, ya sean simétricos (ej. 8 – 8, 5 – 5, 2 – 2) o asimétricos (ej. 7 – 9, 4 – 5, 2 – 3).

Análisis de partituras y grabaciones

El huayño en el cual centraremos el estudio de esta investigación es el que se interpreta en las fiestas del Carnaval en La Paz. Durante esos días, es típico escuchar esos huayños acompañando comparsas, bloques y grupos de carnavaleros, y también amenizando las fiestas y las reuniones de amigos o parientes. Los participantes en el “Primer Encuentro de Investigadores y Actores Sociales del Carnaval de La Paz” (IEB – 2008), consideran asimismo que el huayño es la música más importante del Carnaval Paceño. Viene del campo

7 Thórrez López, 1977: 10 - 27

8 Vásquez Y Vergara, 1998: 136

9 Ibid, 136 - 137

y es característico del baile en las calles, donde es tocado por bandas, a diferencia que la música que se toca en los locales durante las fiestas, aunque hay fiestas que aún rescatan ese huayño de las carnestolendas de antaño.

El huayño carnavalero tiene una amplia data, ya que desde hace más de un siglo se tiene noticias de su presencia en la ciudad. Incluso antes de la Guerra del Chaco, el huayño era una danza fundamental en la ciudad de La Paz, en diversas ocasiones, en sobre todo en el Carnaval. Un aviso sobre los artículos en venta preferidos durante la época del Carnaval en 1932, poco antes de iniciarse la contienda, se refiere a ‘discos para bailar’ de canciones que estaban de moda¹⁰, entre ellos huayños como Delicias del Inca, El Lorito, Del Prado Vengo y Cacharpayita¹⁰.

El huayño carnavalero se presenta en la danza de los ch’utas. “Como es danza ambulatoria, mientras avanza lleva el compás y hace figuras de la pandilla, y en los lugares que se detiene, ejecuta el huayño en sus mudanzas y evoluciones”¹¹. La música antes era tocada por la murga, pero ahora se hace por bandas de música con instrumentos de viento.

Para este trabajo he analizado partituras y grabaciones de varios huayños, de diferentes regiones, épocas y contextos. Esta es una fase inicial del trabajo, ya que el análisis musicológico debe ser más amplio y contemplar muchas más grabaciones y transcripciones. Para el caso del huayño de Carnaval he tenido que basarme sobre todo en la audición, ya que es difícil encontrar la música escrita. Sin embargo, la posibilidad de comparar los tipos de huayño permite identificar con mayor precisión las características del huayño carnavalero de La Paz, discerniéndolas de los otros.

Debo aclarar en este punto que, dentro del conjunto de huayños del Carnaval Paceño, percibo dos tipos: uno, el de los huayños interpretados por conjuntos folclóricos y más representativos de las reuniones, y otro, el de los huayños interpretados por bandas, tocados para acompañar a las comparsas de Ch’utas en su paso por las calles. Los dos, sin embargo, mantienen esencias compartidas.

Huayños interpretados por bandas (que acompañan las comparsas de Ch’utas)

Los huayños de este grupo que he empleado son:

- Bailando en Ciudadela, Cholina Aljeri, Linda Hechicerita, Ch’ukuta de Corazón, Mis Madrinhas, Martes de Ch’alla, Encanto de las Mujeres, Patak Pollerita (todos compuestos por Arsenio y Pedro Mamani J, interpretados por la Banda Mayas Amautas del Folklore).
- Recuerdo de Leandro Santos y Ana, Las Patak Polleras en pista San Pedro, El Ch’uta Engañado, Pa-ceñita Engañadora, Traicionaste mi amor en Batallas, Recuerdo de los Radialistas (todos compuestos por Juan Ápaza Limachi, Interpretados por la Banda Juventud Súper Juanito y sus Príncipes).
- Cotacoteña, Juraste amarme, Carnavales Alegres, Brindemos con Voces del Ande (interpretados por la Banda Voces del Ande).

Estas canciones, que tienen letras, son las que han sido grabadas y difundidas por las bandas. Cuando acompañan a una comparsa en la calle, la música no suele ser cantada, a no ser por los bailarines, que en su algarabía, acompañan su baile con el canto.

Estas canciones tienen un compás rítmico binario, de 2/4, y un tempo mucho más lento que los huayños para reuniones, pero mantienen el carácter de una danza, por lo que los pasos para el huayño se hacen también aquí, aplicados a la danza de los Ch’utas.

Para este caso, los instrumentos autóctonos con los cuales se interpreta el huayño son remplazados por los de una banda: los aerófonos son ahora trompetas y tubas, y los membranófonos, bombos de membrana de plástico que marcan el pulso con su timbre grave.

10 Periódico La Razón, 4 de Febrero de 1932: 7

11 Paredes Candia, 1991: 326

Las letras de estas canciones hablan de dos sentimientos:

- Algunas transmiten una alegría muy propia del Carnaval, ya que tratan de la fiesta, la renovación y el amor:

Amor es bailar, con la Banda Voces del Ande, en Carnaval. ¡Que digan, que hablen!, la vida es para gozar, ¡viva la fiesta!

Eres linda hechicerita, tus ojos me lo dicen. La sonrisa de tus labios, me está gustando.

Sopocacheñita, eres mi amor, linda san pedreña. Juventud Juanito y sus Príncipes, en la pista San Pedro.

- Otras, sin embargo, nos hablan del engaño y el abandono, transmitiendo un sentimiento e melancolía y tristeza:

Ahora ya no te quiero, porque tú habías sido una mujer perversa. Me decías que tú eras soltera, pacheñita ingrata.

Borracho, en las cantinas, me encuentro, por culpa de las mujeres. “Solterita” ella me decía, sin embargo, mujer casada.

Enamorado yo me encuentro, cholita ingrata. Tú no sabes comprenderme, buscaré otro amor.

A estas letras, sin embargo, siempre acompañan gritos donde se menciona el nombre de la Banda; frases dichas por un Ch’uta, con su voz de falsete, generalmente en idioma aymara, repitiendo con esta variación lo dicho por la letra en castellano; y menciones de los miembros destacados de la comparsas para quien se compone o interpreta la canción, además de palabras de ánimo e incitación al baile.

Respecto a la forma musical de estos huayños, se puede generalizar así:

INTRO	A	Puente	A (')	Puente
Frases jocosas y de ánimo, voz de ch’uta,	a a b b (')	Frases jocosas y de ánimo, voz de ch’uta, gritos de la banda	a a b b (')	Frases jocosas y de ánimo, voz de ch’uta, gritos de la banda
	Cantado		Cantado	

Así, los espacios entre estrofa y estrofa (puentes o transiciones) tienen aquellas frases de alegría y ánimo ya mencionadas. La música de la estrofa se mantiene, aunque la letra sí suele tener variación. Característico de los huayños es la repetición de la frase antecedente y la frase consecuente: a a b b (').

Como estos huayños acompañan a la comparsa en un baile cuyo recorrido se prolongará por una larga distancia y tiempo, se engancha el final de uno al siguiente. Empero, la final y a modo de Coda, se da un *acelerando* súbito (aumento del tempo), para ejecutar rápidos pasos, que dan por concluida la danza.

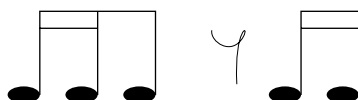
Huayños interpretados por conjuntos folclóricos (para amenizar las reuniones)

Mencionaré a continuación los huayños de este grupo que he empleado:

- El Mentiroso (Remedios O.Vda. De Daza)
- Clavelito, El Delincuente (Jaime Medinaceli)
- La Cacharpaya (Alberto Ruiz)

- Khorí Canastita (Julio Martínez Arteaga)
- Imaraycu (A. Camacho)
- Recuerdos de Guaqui (Julio Molina)
- Tu abandono, Cuando una pena (Anónimo)

El motivo rítmico predominante y característico es la corchea (o su silencio) con dos semicorcheas.



El tempo de los huayños de Carnaval es alegre y ágil, y hay mucha presencia de síncopa. Se escucha un bajo continuo que mantiene el pulso, mientras un instrumento de timbre más agudo es el que marca el pie o motivo rítmico. La guitarra ejecuta el acompañamiento armónico, mientras el piano realiza una ornamentación a manera de improvisación (que puede equipararse a las frases de la voz en falsete del Ch'uta). La concertina es el instrumento que reemplaza a la voz en las partes instrumentales.

Estas canciones, contrariamente a lo que nos da a entender el carácter alegre del Carnaval, suelen tener letras que expresan melancolía y cierto dejo de tristeza:

¿Acaso me he muerto para que busques otro dueño, k'alay cuerno? Después decía que me querías, mentirosa.

Clavelito, clavelito, me he de ir, por el camino más corto; ya no me has de ver.

“Adiós, adiós”, tú me dices, vidita, adiós mujer ingrata. Toro negro, toro blanco, vidita, torito de ambos colores. No me mates con tus astas, ¡mátame con tus amores!

Es posible identificar una “forma musical” predominante en este tipo de huayño carnavalero:

INTRO	A	A'	A	A''	FINAL
8 compases	a a b b(')	a a b b(')	a a b b(')	a a b b(')	V - I
	Cantado	Instrumental, modificación a la letra	Cantado, en ayamara	A modo de copla ('ay-la-la)	

La frase musical consta de 4 versos, pareados de dos en dos, a manera de antecedente y consecuente. Lo importante es variar esta frase utilizando diversos recursos: modificación de la letra empleando la misma melodía, reemplazar la voz por un instrumento melódico, cantar en ayamara, emplear una ‘copla’ (“ay-la-la”), etc.

Consideraciones finales: Las especificidades de los huayños del Carnaval Paceño

En base a la investigación realizada considero que:

- El huayño es una danza cuya difusión y evolución en el tiempo ha generado que se produzcan adaptaciones y variaciones dependiendo de la región, la época y el contexto en el cual se compone e interpreta.

- Los huayños de Carnaval paceño son las canciones más características de estas fiestas, por su conjunción de música, danza y poesía, y porque permiten la interacción del individuo con la colectividad.
- Actualmente, bandas y conjuntos folclóricos interpretan los huayños carnavaleros. Los instrumentos autóctonos han sido sustituidos por otros, occidentales y actuales, pero en estas conformaciones instrumentales encontramos la remembranza de los instrumentos autóctonos.
- En el conjunto de huayños de Carnaval de La Paz identifiqué dos grupos: a) uno, de huayños interpretados por bandas, que acompañan el baile callejero de las comparsas carnavaleras, con un tempo más lento y frases jocosas entre letras que hablan de alegría carnavalera o tristeza, pero también relacionada a la época del Carnaval; b) otro, de huayños interpretados por conjuntos folclóricos, que tienen más presencia en las reuniones, con letras predominantemente tristes o melancólicas, pero cuyo tempo rápido y ágil le da el carácter alegre.
- Así, puedo decir que la particularidad de estos huayños para ser pieza fundamental de la celebración del Carnaval es la inclusión de frases jocosas y risas en voz de falsete en medio de la letra melancólica. También, el pie o motivo rítmico característico y el carácter alegre de la música le dan esa particularidad que nos suena a fiesta e invita a todos al baile.
- Este estudio será ampliado en profundidad, pero en esta primera aproximación he notado que los huayños del Carnaval Paceño reflejan ese mismo carácter mestizo y alegre que caracteriza a esta festividad, que mantiene su origen andino con una yuxtaposición de varios elementos que lo han influenciado, enriquecido y modificado.

Bibliográficas

BORRAS, Gérard. 2000. **Músicas, sociedades y relaciones de poder en América Latina**. Universidad de Guadalajara, Guadalajara

PAREDES CANDIA, Antonio. 1991. **La danza folclórica en Bolivia**. Librería Editorial Popular, La Paz

SOUX, María Eugenia. 1997. “*Música de tradición oral en La Paz: 1845 – 1885*”. En: *DATA*, N° 7, **Música en la Colonia y en la República**. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos. La Paz.

THORREZ LÓPEZ, Marcelo. 1977. **El huayño de Bolivia: estudio etno-musicológico en base a materiales fonogramados en los Departamentos de Potosí, Oruro y La Paz**. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz

VERGARA FIGUEROA, Abilio. 1998. **¡Chayraq! Carnaval ayacuchano**. Centro de Desarrollo Agropecuario, Lima

Partituras

ARDUIZ RUIZ, Fernando. 2001. **Alfredo Domínguez. Obras para guitarra**. Colección Compositores Bolivianos, Libro XIV. Editorial Musical Mundana Maqueda, S.L. Madrid

THORREZ LÓPEZ, Marcelo. 1977. *El huayño de Bolivia: estudio etno-musicológico en base a materiales fonogramados en los Departamentos de Potosí, Oruro y La Paz*. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz

VÁSQUEZ RODRÍGUEZ, Chalena; VERGARA FIGUEROA, Abilio. 1998. *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*. Centro de Desarrollo Agropecuario, Lima

WEDELL, H.A. 1997. “Voyage dans le nord de la Bolivie”. Transcripción de un huayño de 1853. En: SOUX, María Eugenia. “Música de tradición oral en La Paz: 1845 – 1885”. En: *DATA*, N° 7, *Música en la Colonia y en la República*. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos. La Paz.

Partituras de Música Andina para Guitarra. Volumen 1. Transcripción: Rolando Carrasco Segovia. Perú

Grabaciones (Álbumes) de huayños carnavaleros

- _____ Banda Juventud Súper Estrellas Promoción '94, "Ch'utas"
- _____ Banda Mayas Amautas del Folklore, "Festival de Ch'utas, Volumen 4"
- _____ Banda Juventud Súper Juanito y sus Príncipes (Álbum sin título)
- _____ Banda Voces del Ande, "Ch'utas 1994"
- _____ Juventud Pagador, "En Carnaval"
- _____ Alfredo Domínguez, "De colección"
- _____ Víctor Córdova, "Cuando el Carnaval"

Grabaciones (Álbumes) de otros tipos de huayño

- _____ Los Caballeros del Folklore, "Recuerdos de la Gira Mundial por Japón, Estados Unidos y países sudamericanos"
- _____ Rafael Arias Paz, "Cuerdas que lloran"
- _____ Raúl García Zárate, "24 Éxitos de oro"

La chola paceña icono de la festividad del Señor del Gran Poder

Shirley Rosario Delfín Romero, Daniel Fernández Escobar y Rolando Delfín Romero

Resumen

La chola paceña se convierte en la síntesis de dos o más culturas es la heredera, el legado del mestizaje. Tanto en la época colonial como en la época republicana el cholo difería en su posición tanto del indio como del español llegando a adoptar varias formas de la vestimenta de los europeos y la pollera es una adaptación de la indumentaria de la mujer española un poco o medianamente más corta que facilito tanto a la chola como a la campesina una mayor libertad de movimientos en su determinado tiempo. La fiesta como acontecimiento es una actividad social, el lugar del encuentro con el “otro” donde se edifica una identidad cultural común que cala hondamente en el alma popular, la chola paceña se prepara meses antes del festejo ya sea organizando todos los detalles en caso de ser preste de la fraternidad o como invitada que corresponde a su status que hace a ella, dando lugar a reuniones sociales donde se bebía y comía abundantemente. El impacto y el auge de las diferentes danzas de la fiesta del Gran Poder, cobra importancia por la presencia masiva femenina en las diferentes fraternidades y relacionada a su participación distinguimos a la chola paceña de la siguiente manera: 1. La Chola propiamente dicha 2. La Chola Paceña de antaño 3. La Chola paceña estilizada 4. la Chola paceña transformer.

Antecedentes

La acepción racial del término cholo como la mezcla de sangre de dos o más razas (cruce del español con la india de América) del que es producto el mestizo lleva analizar la evolución y complejidad del mestizaje en el tiempo hasta nuestros días.

Las concepciones o diferenciaciones que se hacen de los términos “cholo” y “mestizo” de acuerdo a varios autores nos dan una referencia social del uso de estas palabras. En otros tiempos el término **cholo** refería al hijo no reconocido habido en una india americana por parte del español y **mestizo** al hijo reconocido del español habido en una india americana, nacido dentro del matrimonio.

Hoy en la actualidad los términos de **cholo** y **mestizo** cobran significancia ya que ambos denotan biológicamente lo mismo, pero difieren socialmente.

La influencia de la coyuntura política a través del tiempo ha hecho que estos términos pasen de ser despectivos a una incorporación de estatus social y económico

El término cholo especialmente aplicado al género femenino marca diferencias con respecto a la vestimenta con la mujer de vestido, la chola como tal (mujer de pollera) fue forjando con el tiempo determinado estatus dejando en el espacio urbano de hoy a una sociedad con distintos matices.

Desde las épocas colonial y republicana la chola difería en su posición tanto del indio como del español y la masiva migración de indígenas hacia las ciudades, en su mayoría mujeres hace que ella se desenvuelva en cualquier trabajo por sacrificado que sea forjándose paulatinamente un poder económico así lo hace conocer Antonio Paredes Candia en su libro: “La Chola Boliviana”

“... la chola es de espíritu mercantil conoce el valor del dinero y el poder que representa (...) Trata de obtenerlo con el mayor esfuerzo y diligencia...”

Uno de los espacios y gremios de apropiación de la chola paceña se dió en los tambos mediante la transacción comercial con los campesinos de productos agropecuarios, tanto del altiplano como de los valles el tambo era el lugar de distribución de productos a los diferentes puestos de venta de los mercados públicos. Donde la chola mostraba la habilidad comercial y económica en las negociaciones, Antonio Paredes Candia menciona:

“... Cuando emprende un negocio tiene mucho sentido comercial, si puede monopolizar lo hace y si el negocio suyo es pequeño es una excelente administradora, separa la venta de cada producto sin juntar de dos. En esta forma elemental sabe en cual producto gana más...”

Otra de las características de la chola paceña es su religiosidad fruto del mestizaje cultural. Antonio Paredes Candia cita:

“...el bendito ámbito de la religiosidad como ingrediente identificador de la chola (...) y se vuelca ante todo sobre devociones concretas, surge con atributos incomparables la devoción...”

Es así que su participación en los diferentes actos litúrgicos de la iglesia católica como también en los ritos y creencias autóctonas de la religiosidad andina, como actividades llegaron a ocupar un importante lugar en el espacio y tiempo de la cultura urbana de la ciudad de La Paz.

La fiesta como actividad social se convierte en el espacio de encuentro con el “otro” donde se edifica una identidad cultural común que cala hondamente en el alma popular de la chola paceña que prepara meses antes del festejo organizando todos los detalles en caso de ser preste de la fraternidad o como invitada correspondiente a su status que hace a ella, dando lugar a reuniones sociales donde se bebe y come abundantemente. Antonio Paredes Candia cita:

“... Le gusta atesorar joyas y gasta sin tasa ni medida cuando se trata de un festejo o es preste en esos casos es hasta derrochona...”

El gasto de dinero en las festividades no solo se lo hace por devoción, sino que cuida una serie de detalles desde el local, bandas, orquestas, comida, bebida, la misa, el regalo de un manto al santo o virgen de su devoción, la cantidad de personas invitadas, lista de conjuntos fraternos que harán a la festividad, etc, que serán sinónimo de prestigio y status una forma de capitalizar el poder económico y social.

La festividad del Señor del Gran Poder

Es una celebración patronal del barrio de Ch'ijini al Cristo de los tres rostros, esta festividad con el pasar del tiempo ha ido cobrando relevancia. En ese tiempo la zona cuyos pobladores eran migrantes alternaban con ex hacendados y que paulatinamente con la revolución del 52, los terrenos fueron vendidos quedando la zona urbanizada donde tambos, posadas y algunas casas de artesanos fueron cobrando importancia.

El movimiento económico fue creciendo en el barrio y en la actualidad se transformaron en tiendas comerciales, almacenes de abarrotes con la venta de diferentes productos, se observa comerciantes mayoristas y minoristas, intermediarios y puestos de venta de frutas, telas, tortas, puestos de pescado, etc, toda esta dinámica e interacción comercial en exclusiva, es encabezada por la mujer de pollera es así que Don Carlos Maldonado indica:

“...Los tambos que existían en la zona, eran donde llegaban los vendedores de frutas de Yungas y el altiplano los cuales formaron sus conjuntos y fueron los primeros en darle un aspecto de folklore y comparsa...” (entrevista de El Diario suplemento ALBA, 16 de Mayo de 2008).

Es así que la festividad del Señor del Gran Poder tiene su realce por el aporte de los artesanos, vecinos y en especial por el trabajo de la chola paceña que con el pasar del tiempo ha fortalecido con su devoción, trabajo, poder económico y su singular personalidad a las diferentes festividades.

El impacto y el auge de las diferentes danzas de la fiesta del Gran Poder, cobra importancia por la presencia masiva femenina en las diferentes fraternidades y distinguiendo a la chola paceña en sus diferentes facetas de participación tenemos a:

La Chola propiamente dicha

La Chola Paceña de antaño

La Chola paceña estilizada

la Chola paceña transformer

La chola paceña propiamente dicha

Se caracteriza por haber llevado siempre la pollera y dentro de sus fraternidades conservan su identidad y apariencia lo cual es notorio dentro de las tropas de cholitas que integran las 16 morenadas mostrando elegancia y lujosidad de un alto costo en la indumentaria desde zapatos, pollera, enaguas, blusa, joyas, sombrero, manta, todos ellos de origen español aunque con el pasar del tiempo han sufrido algunos cambios, a esta se suman otra prendas de origen andino como el tupu, tullmas, faja y las trenzas mostrando su genio y figura de una forma simbólica, Antonio Paredes Candia la describe así:

“...Cuando la chola baila no lo hace mecánicamente sino, poniendo en su danza el entusiasmo la alegría de vivir, su alma. Ese momento es retozona, jacarandosa, picaresca. Para ella el baile es solaz. olvido de las penas (...) cuando escucha nuestra música popular, vibra de emoción y la siente suya, si baila lo hace cantando sentimentalmente la letra de la pieza ...”

Se conforman tropas de cholitas con guías adelante que son las cholitas mas experimentadas y antiguas en la danza porque ya formaron parte de otras fraternidades en años anteriores, las cuales son bastante requeridas ya que depende de ellas la organización coreográfica de la tropa de cholitas.

En los momentos de descanso que se dan durante la entrada, es normal ver grupos de conversación de cholitas y como una muestra del poder económico, las mujeres realizan cuantiosos gastos sacando del pecho sus bolsitas de donde extraen dinero para comprar cajas de cerveza es ahí en la fiesta donde sale a relucir el status social que tienen las mujeres, es el espacio público de importancia donde las mujeres dan rienda suelta a su alegría y espontaneidad, y gracias al consumo de bebidas alcohólicas quedan ebrias, dando paso a un desahogo de reproches e increpaciones a sus parejas, haciendo gala de su independencia económica como las que “mantienen el hogar gracias al trabajo sacrificado que realizan” por medio del comercio.

También debemos hacer notar que en las diferentes agrupaciones folklóricas ellas siguen manteniendo su identidad y se la reconoce fácilmente por el uso característico de saber

llevar polleras, por ejemplo en los Doctorcitos Luminosos en Gran Poder, la mujer de pollera gana espacio, ya que en su vestimenta tanto la manta como el bluzón es sustituido por la tradicional levita negra, chaleco chaqueta, guantes blancos, camisa de fiesta y el tradicional bastón, pero la pollera, los zapatos, las trenzas se mantienen igual tomando en cuenta que esta danza es una sátira de ese entonces a los abogados.

Otro ejemplo en los pujllay Reyes Relámpagos de Santiago de Ojje gana espacio en relación al ajsu vestimenta originaria de tarabuco. La chola paceña adapta su vestimenta conservando la característica de forma de la pollera.

La chola paceña de antaño

Personaje que rescata la antigüedad de la chola paceña como símbolo del mestizaje, mostrando los diferentes trajes de antaño con una fuerte influencia del barroco mestizo, cargado de adornos y encajes sombrero de fieltro blanco, blusa de seda, es como lo describe Emma Arazaes (La Chola Boliviana Antonio Paredes C.):

“... pollera de gros, una fina seda pesada de colores suaves, sobre una enagua bordada; chaquetilla de la misma seda, esta era una blusa ajustada al cuerpo con pliegues que armaban la cintura que luego se habrían suavemente sobre la pollera, cuello estilo cadete con encaje, mangas fruncidas entre los hombros amplias para unirse a un puño que ajustaba la muñeca indumentaria parecida a las damas de 1800 (...) sobre la chaquetilla llevaba una manta llamada de pecho Sujeta a un costado por un alfiler grueso de oro llamado Tupu adornado con perlas (...) Sus pies calzados por botas de caña alta cuatro dedos debajo de la rodilla ajustadas a las piernas confeccionadas en cabretilla o gamuza con abotonadura a los costados o pasadores en la parte delantera (...) en la cabeza un bonito sombrero blanco de paja fina, armado en sombrero hongo (...) las orejas adornadas con los tradicionales faluchos de filigrana. Sus manos llevan en sus dedos anillos con rubies y esmeraldas y otras piedras preciosas...”

La vestimenta de la chola paceña de antaño es representada por damas de vestido occidental que asumen este papel en bloques reducidos llamadas “ñaupa cholas” cuya indumentaria varía del antiguo, pero el esquema se mantiene lo que se requiere es rescatar en su totalidad la esencia de la vestimenta y lujo de la chola paceña de antaño.

La Chola paceña estilizada

Figura estilizada de la mujer de pollera con más participación en las fraternidades de morenadas y caporales este papel es asumida por señoritas en grupos de tres a cinco conocidas como figuras en las morenadas y bloques en los caporales, se caracterizan por llevar una pollera muy corta y una blusa escotada, en el caso de las figuras llevan botas que llegan a sobrepasar los dos o tres centímetros de la rodilla para arriba y el caso de los caporales zapatillas de tacón, sombrero de copa baja.

Es una estilización de la vestimenta original de la chola y es donde las modistas dan rienda suelta a su creatividad, cada diseño es único especialmente en la blusa y el bordado de lentejuelas y piedras aplicadas al diseño mostrando un esplendor en los trajes que junto a los atributos femeninos se ve toda la sensualidad de la mujer que seduce a cualquier público.

La chola Paceña Transformer

Denominativo que se da a la mujer de vestido que en determinadas ocasiones especialmente fiestas se da por el uso de la pollera confundiendo con la chola paceña como tal y las vemos formando parte de las tropas de cholitas morenas del conjunto más representativo

que es la morenada y que de acuerdo al calendario folklórico paceño se presenta en las festividades religiosas de todo el año

Primeros prestes del gran poder

Como menciona Antonio Paredes Candia en su libro *La Chola Boliviana*, el mestizaje era algo que caracterizaba al cholo que se hizo artesano en diferentes gremios y como tal la chola paceña tenía y tiene un gran sentido de comercio y devoción y la forma como se daba a las fiestas religiosas por lo que podemos percibir que la chola paceña fue el eje en el cual giró la fiesta como organizadora, devota y participante de la festividad del Señor del Gran Poder es así que en una publicación del Periódico Presencia 1979 indica:

“... los primeros prestes se organizaron en el gremio de los bordadores (artesanos) que tenía que ser un matrimonio encargado de organizar durante todo el año, por su propia cuenta la participación de los diferentes conjuntos que por entonces era netamente autóctonas e instrumentales...”

Conclusión

Este trabajo quiere hacer notar la presencia de la chola paceña dentro de la festividad del Señor del Gran Poder como ese personaje que años atrás se mantuvo invisible pero que fortaleció la festividad con su trabajo, identidad cultural a través del tiempo con algunos cambios pero que en la actualidad hace resaltar la festividad del Gran Poder.





Bibliografía

ALBO, Xavier. *CHUKYAWU La Cara Aymara de La Paz*. T. III, **Cuaderno de investigación**. CIPCA N° 24. La Paz, Bolivia.

BARRAGAN, Rosanna. **Espacio Urbano y Dinámica Étnica Siglo XIX**. Hisbol, La Paz.

CUBA, Simón. 2000. **Reunión Anual de Etnología XIV**. T. II. pp 88- 87.

MAMANI L., Clemente. 1998. **Reunión Anual de Etnología XII**. T. II. pp 291.

MURILLO VACAREZA, Josemo. **La Pollera , investigación Social e Histórica**. Edit. ISLA, La Paz Bolivia.

PAREDES CANDIA, Antonio. 1981. **Danza Folklórica en Bolivia**. Edit. ISLA. Los Amigos Del Libro, La Paz, Bolivia.

_____ 1990. **La Chola Boliviana**. Edit. ISLA , La Paz, Bolivia.

Abordaje de los muñecos colgados en Villa Adela

Alejandra Magne y Luis Peñaloza

Resumen

El presente trabajo intenta brindar una perspectiva al estudio del muñeco colgado, presente en el cotidiano de la vida urbana. El abordaje se da partir de diversas premisas, como el hecho de introducir al muñeco en la vida del adulto, dejando de lado su manifestación lúdica, para convertirse en un referente cultural de acción y manifestación de una forma de expresión hacia la violencia que se genera a partir de los robos, asaltos, al individuo y a su propiedad, que desconcierta ante la falta de un defensor. Otro punto desde el que se aborda es a partir del aspecto simbólico que el muñeco presenta, podemos apreciar un mensaje manifiesto, que se lo presenta de forma explícita y un significado oculto, el cual constituye un reto para la investigación. Para este análisis se toma la zona de Villa Adela en la ciudad de El Alto, y particularmente un estudio de caso del Plan 96, donde existen la construcción de 3 muñecos, y consideramos a los fabricantes como emisores de un mensaje claro de advertencia, dirigido a los ladrones y pandilleros que son los receptores finales, también se toma en cuenta a la comunidad en general, afectados por el simbolismo del muñeco.

Introducción

El creciente desarrollo de investigación en antropología urbana, motiva el interés por indagar manifestaciones socio culturales que se presentan en las ciudades a través de la emergencia de símbolos, las calles forman el escenario para la expresión de los mismos.

En tal sentido consideramos que los muñecos colgados que se observan en la ciudad de El Alto constituyen un símbolo, ya que son una representación perceptible de la realidad, y poseen rasgos asociados con una convención socialmente aceptada de su presencia en las calles.

El presente trabajo consiste en exponer la presencia de los muñecos colgados en el escenario urbano de Villa Adela, tomando en cuenta tres premisas, que de manera general son: el emisor, que se refiere a las personas que fabrican al muñeco; el mensaje, constituye el muñeco colgado en el poste de luz eléctrica, y los receptores, que son en primer lugar los ladrones y pandilleros, y la comunidad en general que observa al muñeco. Estas tres premisas son la base de la investigación, y serán ampliadas posteriormente.

Para la elaboración de la investigación, se comenzó por identificar a los muñecos existentes en la zona. Posteriormente, se recolectaron testimonios de miembros de la comunidad de Villa Adela e instituciones como la policía y la junta vecinal. La recopilación de la información, se realizó a través del uso de entrevistas a profundidad y registro de imágenes fotográficas.

Desarrollo

El muñeco colgado es entendido como un símbolo, según Rubino (1994) “... el símbolo es la unidad sintética de sentido que une la expresión manifiesta y su significado oculto” (pp. 7).

El muñeco como objeto es una expresión manifiesta, además posee un mensaje claro, que se refiere a la advertencia y a la prevención de hechos delictivos. Este mensaje va dirigido a los ladrones y pandilleros, pero al estar expuesto en las calles genera cierta susceptibilidad en la comunidad, que también percibe el mismo mensaje.

Posee además un significado oculto, fuera de la advertencia y la prevención del mensaje principal, entonces este significado oculto se expresa en el cumplimiento del mensaje punitivo de linchamiento, quema o ahorcamiento del ladrón, finalmente ocurre que transgredir el primer mensaje tiene por consecuencia el cumplimiento del mensaje oculto.

El muñeco puede ser entendido desde varios sentidos o perspectivas. En palabras de Lotman:

“... Para comprender el “secreto del muñeco”, es preciso deslindar la idea inicial de “el muñeco como juguete” de la idea histórico-cultural de “el muñeco como modelo. Sobre la base de tal separación podemos abordar el concepto sintético de “el muñeco como obra de arte”. (Lotman, 2000; pág. 97, 98)

Entendemos que existe una diferencia entre los muñecos colgados poseedores de este sentido de advertencia, con muñecos de juguete, estatuas, marionetas:

“El muñeco como juguete, ante todo, debe ser separado del fenómeno de la estatuilla, de la representación escultórica tridimensional del hombre... La estatua hay que mirarla; el muñeco es preciso tocarlo, darle vueltas. La estatua encierra el alto mundo artístico que el espectador no puede producir de manera independiente. El muñeco demanda no la contemplación de un pensamiento ajeno, sino juego. Por eso le hace daño el excesivo parecido, la fidelidad al modelo natural, lo demasiado detallado del mensaje puesto en él, que reprime la fantasía. Es sabido que los caros juguetes “realistas” que alegran a los adultos sirven menos para el juego que los esquemáticos juguetes de fabricación casera, cuyos detalles exigen una inmensa imaginación. La estatua es una creación ajena. La estatua exige seriedad; el muñeco, juego”. (Lotman, 2000; pág. 97, 98).

“Esta particularidad del muñeco está ligada al hecho de que, al pasar al mundo de los adultos, él lleva consigo los recuerdos del mundo infantil, folclórico, mitológico y lúdico. Esto hace al muñeco un componente no casual, sino necesario, de cualquier civilización “adulta” madura. Sin embargo, tendiendo a la simplificación, el muñeco puede trasladar a la esfera del juego y la imaginación no sólo elementos materiales (los brazos o piernas arrancados, la sustitución de la cara por un trapito, no crean obstáculos para el juego), sino también elemento de conducta; no necesita moverse: puede yacer inmóvil, y el que juega jugará a que él camina, corre y vuela. En este sentido, el muñeco que se mueve —el juguete de cuerda o el muñeco teatral— es cierta contradicción, un paso del muñeco-juguete a especies más complejas de texto cultural” (Lotman, 2000; pág. 99).

El muñeco colgado, que será utilizado en el mundo de los adultos, no lo hará de manera casual, ya que cumple un determinado fin, este fin otorgado por la sociedad que lo construye, lo establece y lo generaliza en su uso y significado. Este muñeco tienen rasgos humanos en la constitución general del cuerpo; sin embargo, existen diferencias entre ellos, pudiendo presentarse muñecos con mayor elaboración de ciertos rasgos faciales y corporales.

“El muñeco que se mueve, el autómatas de cuerda, provoca inevitablemente una doble relación: en la comparación con el muñeco inmóvil se activan los rasgos de la acrecentada naturalidad: es menos muñeco y más ser humano... En el caso del muñeco inmóvil, esa comparación simplemente no surge: al muñeco inmóvil no se lo compara con el hombre vivo, sino que se representa que es también un hombre vivo; la identidad no es establecida según los rasgos, sino que es postulada” (Lotman, 2000; pág. 99)

Se espera que un muñeco poseedor de movilidad y articulación (como las marionetas), debería provocar más sensaciones y emociones que un muñeco inmóvil; sin embargo, en

este caso, este personaje (el muñeco colgado) por el material de su elaboración y como se encuentra fabricado podría llegar a tener movilidad, pero la movilidad no es su finalidad, debe quedarse inmóvil colgado en el poste de luz eléctrica.

Es esta condición de inmovilidad la que le otorga “vida”, la cual provoca varias sensaciones y emociones, dependiendo del sujeto que lo observa, en este sentido definimos tres sujetos, el emisor y los receptores:

El emisor:

- Son las personas que intervienen en la fabricación del muñeco, vecinos, generalmente mujeres. A partir de la donación de materiales, ropa vieja, zapatos en desuso, etc.

Los receptores:

- A los que va dirigido, nos referimos a los ladrones¹ y pandilleros. Y en el caso del delincuente, le sirve de advertencia.
- A la comunidad en general, que no participaron de la fabricación, y pueden o no pertenecer a la zona. Esto conlleva ha diferentes percepciones por parte de los vecinos, dependiendo al grupo de edad al que pertenecen.

El muñeco como representación perceptible de la realidad, en la cotidianeidad de la ciudad, responde a una problemática particular de la falta de seguridad ciudadana, que se manifiesta en actos delictivos y violentos, que atentan contra el individuo y su propiedad.

“Mientras que la seguridad ciudadana se refiere a la existencia de un orden público ciudadano que elimina las amenazas de violencia en la población y permite la convivencia segura. Se trata de la existencia de una organización social a la cual el ciudadano pertenece y, por lo tanto, lo defiende. Se refiere al reconocimiento que se hace del otro y sus derechos (el tema de la libertad) y en el límite, cuando hay un hecho violento, tiene que ver con la restauración del daño causado y el castigo al culpable, pero como disuasión. La seguridad ciudadana se diferencia de la seguridad nacional o pública, en tanto éstas últimas se constituyen desde una concepción estado-céntrica y la primera desde la ciudadanía. En suma, la seguridad ciudadana busca dar seguridad a la ciudadanía”. (Carrión, 2003; pp. 4)

Ante esta falta de seguridad ciudadana, la comunidad responde con la fabricación de muñecos, como un medio de defensa, y con la idea de buscar la tranquilidad de la comunidad. Este personaje es producto de la convención socialmente aceptada, provoca juicios de valor en la sociedad, de agrado y desagrado de la presencia del muñeco en la zona donde se encuentre. Dependiendo de las personas, puede generar mayor seguridad en la gente que ha sufrido algún hecho delictivo directamente, y de desagrado, en la gente que considera que es un factor antiestético el encontrar al muñeco colgado en sus calles.

Como comenta un miembro de la junta de vecinos:

“Como barrio o zona residencial es feo que tengan ese tipo de muñecos, ahora nosotros hemos hablado con los vecinos para que quiten eso, dos o tres nos hicieron caso, el resto no. De cierta forma les da seguridad, porque un malhechor ve eso, y dice aquí están organizados, mejor me retiro. Entonces date cuenta, tener ese tipo de muñecos tiene dos respuestas. Una que es seguridad y la otra que es anti estética”. Vecino de Villa Adela, 17/07/08, 11:55 a.m.

Los muñecos, simbolizan al ladrón bajo una figura masculina. Aunque el género no im-

1 La comunidad utiliza sinónimos para definir a los ladrones, Ej.: antisociales, malhechor, caco, ratero, delincuente, amigo de lo ajeno.

porta para ser delincuente, se lo representa bajo el sexo masculino, y como joven, entonces se genera un tipo estereotipo hacia la juventud, y un estilo determinado de vestir.

La fabricación se lleva a cabo por miembros de la zona, en su mayoría mujeres, gracias a la colaboración y el aporte de la ropa vieja que donan los vecinos, que viven en una determinada calle. La forma que se le da al muñeco coincide, generalmente con el aspecto humano y el tamaño de una persona promedio. Se observa el uso generalizado de gorras, pasamontañas o capuchas, que buscan ocultar el rostro y la identidad del ladrón. Varios de los muñecos presentan letreros elaborados en cartones, en pedazos de calaminas, venestas, en la misma ropa; estos letreros utilizan un lenguaje explícito de amenaza de lo que podría ocurrir al ladrón que sea encontrado robando.

Caso Plan 96, Villa Adela

El plan 96, ubicado en Villa Adela, consta de 5 calles, organizadas bajo un presidente de zona, el cual cumple con una gestión de dos años, con posibilidad de reelección. Entre las funciones de las que se encarga, está velar por la seguridad ciudadana, decidiendo medidas de prevención conjunta con los vecinos.

En una reunión que tuvieron, coordinaron para realizar los muñecos y llevar a cabo una acción comunal, como cuenta la vecina:

“Si, un día sábado nos hemos reunido todos los vecinos de esa calle, entonces yo les dije, bueno señores vecinos, es la única manera de podernos, por lo menos hacer escapar, desorientarlos a los cacos. Entonces yo les dije, porque había un promontorio de tierra, un montón hacemos sacar el promontorio de tierra, el otro montón que se organice con unos 2 o 3 muñecos, entonces cada vecino ha sacado lo que ha podido de su ropa, unos han sacado las botas, otros han sacado pantalones, sacos, camisas, lluch'us, todo eso no. Un grupo ha hecho los 3 muñecos, otro grupo hemos hecho acción comunal.

“El mismo sábado, en la misma ¿Qué se llama esa maquinaria? Que ha recogido los escombros. En el mismo tractor, nos lo hemos hecho subir a uno de los vecinos, en el mismo tractor, hasta que alcance al poste.

“Es pesado, parece un quintal. Como le digo, era tan bonito ese día, que unos estaban haciendo los muñecos, otros estábamos haciendo acción comunal, y después de eso la subida, la colgada del muñeco. Cada vecino, no, le digo bonito, porque era interesante, cada muñeco tiene... necesitamos ahora calzados, uno sacaba, hay yo tengo unas botas viejas, sacaba las botas viejas, sacaban sus pantalones, se han reunido pero 3 bolsas, y en un solo muñeco han entrado casi bolsa y media, casi dos bolsas. Y ahí hemos hecho los muñecos, teníamos que hacer algo para desorientarlos a ellos”. Vecina de Villa Adela, 21/07/08, 11:06 a.m.

En este plan encontramos 3 muñecos, 2 de los cuales se encuentran colgados, desde hace 2 meses atrás aproximadamente en la calle Simeón Roncal. Y el tercer muñeco, aún no ha sido colgado, siendo su elaboración de esa misma época, con una leve diferencia de 2 días. Como comenta una vecina:

“...los dos los han confeccionado, ese día y luego los hemos colocado los dos. Y este no le hemos colocado porque había la ropa, pero todos estábamos ocupados, y no había quién haga, entonces le hemos dejado a una vecina, y la vecina lo ha confeccionado todo eso, y a los dos días, me lo ha traído. (Le dice) aquí esta doña, donde lo vamos a poner este, (le responde) a ver vamos a ver donde lo vamos a poner a ese”. Vecina de Villa Adela, 30/07/08, 01:45 p.m.

El tercer muñeco que no fue colgado se mantiene en posesión de una vecina de este

plan, ella considera que le es incómodo tenerlo en su casa y que no pudo lograr conversar sobre él en la última reunión que tuvieron los miembros de su plan.

“Yo creo que no quiere irse. Estaba tan preocupada con mis cosas. Dije, voy a decirles ahorita, ahorita, y como uno y otro a pedido la palabra, entonces ya, me había distraído de este muñeco, pero de todas maneras yo, con la que ha hecho, con la que ha dado la ropita todo eso, voy a ir y le voy a decir, donde vamos a colocar, colóquense el muñeco, aquí está el muñeco, porque aquí hay veces no hay tiempo”.

“Si pues, me molesta (refiriéndose al muñeco que sigue en su casa), me fastidia (risas). Incomoda me siento, mal.” Vecina de Villa Adela, 30/07/08, 01:45 p.m.

Estos vecinos, al fabricar los muñeco pretenden transmitir un mensaje de advertencia, señalando que están organizados, y prestos a tomar acciones en contra del ladrón.

“Si pues, como hay veces se quejaban y hablaban de esto, de seguridad, entonces como seguridad a veces cobra un poquito caro, y demás eso. Yo les dije, yo era la de la iniciativa. Pero si en el Alto vemos que están así colgados los... que se llama, los muñecos, que tal si colgamos algunos muñecos en unas 2 esquinas, para que sepan, que nosotros estamos... no nos estamos durmiendo sino que estamos a la expectativa de lo que ellos puedan querer entrarse a una casa, y demás”

“Y el malhechor que se vaya a querer... a querer hacer algo por ahí (refiriéndose a su barrio)², entonces lee su sentencia, porque está ahí su sentencia (se ríe).

Ese es un decir ¿no?, tampoco nosotros pensamos hacer lo que hace otras personas de quemarlos y un montón de cosas, si no, entregarlos a la policía y ellos ya saben lo que van hacer con ellos. Se hacen justicia con sus propias manos, pero en cambio nosotros no queríamos hacer eso”. Vecina de Villa Adela, 21/07/08, 11:06 a.m.

Según ese testimonio en esta zona existe preferencia, en este plan 96, de llevar al ladrón infractor hacia el reten policial, y no tomar justicia por propias manos, sin embargo, esta no es la realidad en otras zonas, donde existen datos de linchamientos, y excesos que alcanzaron la muerte de los acusados.

Entre las razones por la que se toma estas medidas es por el asedio constante de pandillas o grupos juveniles, que rondan sus calles. Que pueden ser antiguos o de reciente aparición.

“La modernización y las nuevas formas de violencias, no solo que han acarreado el nacimiento de nuevos actores y la transformación de los anteriores, sino que la propia organización del delito requiere de otros personajes: el pandillero, de condición juvenil” (Carrión, 2003; pp. 12)

Sobre este punto la vecina de Villa Adela comenta:

“Uh en Villa Adela hay hartos, tienen diferentes pandillas, ensucian las paredes y eso tenemos que cuidarnos y apenas borrar, que nos han puesto algunas letras tenemos que borrar inmediatamente, porque señalan las casas que se van a entrar a robar con esas letras” Vecina de Villa Adela, 21/07/08, 11:06 a.m.

“También hay pandillas juveniles que beben en plazas o sitios oscuros, y que asaltan a ciudadanos que pasan por esos lugares a altas horas de la noche o que violan a mujeres, ambos con consecuencias graves” (Mollericona, 2007; pág. 23)

Podemos concluir que la fabricación y el colgar a los muñecos, varía de zona en zona, ya

2 Los paréntesis son nuestros

que existen distintas variables que determinan la necesidad de construirlos; en el caso que se presenta es necesario considerar la historia particular que posee esta zona, Villa Adela y mas precisamente el plan 86 nos refleja la realidad que vive con respecto a la construcción y establecimiento de los muñecos para realizar acciones de advertencia con respecto a un fenómeno de relevante importancia en la ciudad y es la falta de seguridad y la presencia de ladrones y pandilleros.

Conclusiones

Los muñecos como una herramienta para frenar de alguna manera la falta de seguridad ciudadana son utilizados por vecinos de las diferentes zonas de la ciudad de El Alto y La Paz, estos muñecos al no estar enmarcados en la categoría de juguetes son empleados para un determinado fin, en la construcción cultural, son utilizados por adultos lo cual diferencia la condición de muñecos infantiles o lúdicos.

Es de gran relevancia considerar los muñecos colgados como una expresión simbólica elaborada a partir de los actores que lo fabrican considerados en este trabajo como emisores de un mensaje plasmado en el muñeco, este ultimo relacionado a la existencia de ladrones y pandilleros y falta de seguridad.

El muñeco que es portador de un mensaje, muchas veces explicito, con la presencia de carteles que poseen citas elaboradas por los vecinos en contra de los delincuentes es el medio y es portador del mensaje final que debe ser dirigido a los receptores centrales (los ladrones y pandilleros)

Las percepciones que generan los receptores “secundarios” (población no vinculada a la fabricación del muñeco) sobre el mensaje, son un factor que involucra al muñeco en si y a la comunidad que lo fabrica, en este sentido el criterio que forme este receptor secundario es de gran valor en la construcción de un imaginario urbano sobre el muñeco.

Es necesario considerar variables mayores al estudiar el fenómeno de los muñecos colgados, en este documento se presenta la realidad vivida por vecinos del plan 96 de la zona de Villa Adela, sin embargo el fenómeno se presenta en muchas otras zonas de la ciudad de El Alto y La Paz.

Los testimonios recogidos de la zona de Villa Adela giran entorno a la no existencia de seguridad ciudadana y a la necesidad de la población de generar estrategias para poder mejorar su calidad de vida y alcanzar la armonía que buscan.

Con relación al tema de los muñecos colgados lo presentado en este documento se refiere principalmente a entender el muñeco como portador de un mensaje producido por un emisor y destinado a dos tipos de receptores. Sin embargo el tema de los muñecos puede ser estudiado y profundizado desde diferentes enfoques los cuales surgieron a lo largo del desarrollo del trabajo de campo en esta investigación.

Uno de estos enfoques que podría ser tomado en cuenta es el migratorio, varios testimonios consideran que la presencia de estos muñecos es mayor en áreas rurales lo cual podría generar algún tipo de colectividad en la fabricación de tales muñecos en la ciudad.

Otro enfoque está vinculado al aspecto jurídico con relación a las acciones que toman los vecinos en diferentes espacios vinculado principalmente con los ajusticiamientos o linchamientos, esto último mal relacionado con la justicia comunitaria se convierte en un factor importante en la fabricación de los muñecos, pues como se vio, los mensajes escritos en los muñecos advierten de linchamientos y acciones similares, en este sentido abordar el tema desde lo jurídico permite comprender la ruptura de derechos civiles.

El enfoque de la perspectiva de los derechos humanos también es motivo de análisis pues el criterio de derechos humanos es preservar la vida y los derechos de las personas, sin embargo cuando ocurren hechos delictivos la comunidad siente que los delincuentes

salen beneficiados, en este sentido lo judicial también se encuentra presente pues las normas establecen parámetros para el encarcelamiento de los delincuentes, sin embargo las denuncias generalmente nunca son hechas y los delincuentes salen libres, este tema genera molestia en un determinado grupo afectado.

Limitaciones de la investigación

Producto del constante asedio de los delincuentes y la cantidad de robos ocurridos en diferentes zonas de la ciudad de El Alto, la población a generado mucha susceptibilidad para hablar del tema, es muy limitada la opinión que las personas tienen al respecto con algunas excepciones.

Durante la etapa del trabajo de campo se tuvieron varios inconvenientes como amenazas por parte de algunos vecinos pues como no conocían a los investigadores sospechaban que se trataban de algún tipo de delincuentes.

Otras personas simplemente cerraron sus puertas para hablar del tema, para la obtención de las imágenes también se tuvo inconvenientes, sin embargo fueron menores pues los muñecos se encontraban en espacios públicos como las calles.

Acerca de fuentes bibliográficas con relación a los muñecos colgados en los postes, los trabajos son escasos lo que hizo que fuera muy complicado partir de una base teórica, sin embargo se utilizaron otros referentes para salvar esta dificultad.

Bibliografía

CARRION, Fernando. 2003. "*La inseguridad ciudadana en la comunidad andina*". En: www.urbalvalparaiso.cl/p4_urbalred14/site/artic/20031119/asocfile/CARRION.pdf -

LOTMAN, Iuri M. 2000. "*La Semiosfera III: Semiótica de las artes y de la cultura*"; Froónesis Cátedra. En: <http://books.google.com.bo/books?id=Xg0-CmfHqrgC&printsec=frontcover>

MOLLERICONA, Juan; TININI, Ninoska, PAREDES, Adriana. 2007. **La seguridad ciudadana en la ciudad de El Alto: Fronteras entre el miedo y la acción vecinal**; PIEB, La Paz-Bolivia.

RUBINO, Vicente. 1994. **Símbolo, mitos y laberintos**. Editorial Lumen, Buenos Aires -Argentina.



El «nuevo status social de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”»

Cesar Llanque

Resumen

La “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” en la actualidad pasan un momento sociológico y cultural importante que implica definirla no simplemente desde el punto de vista de la última moda en su vestimenta (la ropa, las joyas y los maquillajes) con los cuales se caracteriza y se caracterizó hace bastante tiempo.

*Los últimos espacios laborales (que denominamos las “instituciones laborales-profesionales relevantes”), donde actualmente se visibiliza a este sujeto social, a la par de hallarla principalmente en las instituciones de formación profesional, juntamente con el “habitus de chola paceña” que posee y comparte en alguna medida con sus coetáneas —como la “chola paceña originaria” o la “chola circunstancial”—, elementos que ellas involucran, nos conducen por el camino de la reflexión, el análisis y la propuesta analítica de adjudicarle, **nuestro objeto de investigación**, un “NUEVO STATUS SOCIAL” como síntesis de todos los elementos, capitales de los cuales se imbuye la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”.*

Una “chola paceña mestiza” y una “chola paceña urbana” que atañen problemas a la hora de definirla con una identidad, al mismo tiempo que se problematiza la noción de moda que tiene que ver con el tema cultural, por que su consumo y/o uso cultural de ciertos bienes, por que las maneras de pensar y repensar su propia realidad, respecto los status y roles donde se ubica involucran aspecto de la modernidad como de las costumbres y/o tradiciones más añejas.

Introducción

En la actualidad el tratar de hallar fenómenos culturales (sujetos, grupos sociales, comunidades, etnias, etcétera) con las particularidades culturales inalteradas nos remitirían a tener que buscar en los últimos confines de la imaginación, del recuerdo, o en los relatos de la abuela.

Observo y al mismo tiempo reflexiono una fotografía de la etnia de los ARAONAS, situados (una parte de ellos) en el extremo norte del departamento de La Paz: con su respeto cultural a toda el área natural que les rodea; con sus tótems sagrados cargados de espiritualidad; con una practica política que solo recae en los hombres; y al mismo tiempo con la ausencia de su vestimenta típica pero con la franca adopción de la ropa occidental, llama a la reflexión, a pensar que, por lo menos un rasgo cultural se halla en nítida desaparición: la vestimenta originaria con la cual ellos (antes del contacto con el mundo occidental) se vestían.

Evidentemente el concentrar nuestra atención (no totalmente), nuestras entrevistas en cholas paceñas conocidas en el medio publico (por medio de la televisión —en programas folklóricos, en programas intelectuales de discusión de la situación política actual—; por medio del cargo institucional publico que ellas ocupan por ejemplo en el Gobierno Municipal de La Paz; o por que se destacaron en festividades folklóricas; etcétera) haría pensar que la investigación gira en torno a destacar a las cholas paceñas que (conocidas y reconocidas de alguna manera en espacios laborales) lograron acceder a espacios de desenvolvimiento profesional, de trabajo, por lo cual ellas incorporan los maquillajes en su fachada personal para hallarse más presentables en su espacio de trabajo, por una parte, esta es la perspectiva de investigación que tiene el presente trabajo. Pero por otra lado. Nos abocamos a estas cholas paceñas que se desenvuelven en espacios institucionales públicos por medio de los cuales son conocidas y reconocidas por la sociedad, por que justamente la “fachada personal”, de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” al presentarse en espacios públicos (ins-

titucionales, escénicos o de pasarela, de elección, festivos, etc.), es consumida, es capturada, es radiografiada, por los ojos observadores de la sociedad, del grueso popular: ojos que no pasan por alto el admirar, cuestionar, o el hallarse en desacuerdo, con la nueva imagen, con el nuevo rostro que presentan estas cholas. Nueva imagen por que precisamente estas “*cholas paceñas mestizas*” y las “*cholas paceñas urbanas*” incorporan elementos nuevos a la tradicional presentación de la chola paceña, en otros términos, una de las génesis que genera esta nueva y actual presentación de la chola paceña son precisamente estas cholas que se manifiestan en espacios, contextos sociales donde no pasan desapercibidas por la misma situación cultural moderna con la que tienen contacto.

Una nueva presentación de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” en contextos, espacios sociales formales y lúdicos que principalmente captan la atención, atraen el interés, seduce al uso y gusto de las cholas paceñas más adolescentes o jóvenes (las cholitas) del área urbana —pero cae con mayor impresión, pensamos, en las adolescentes o jóvenes cholitas— también del área rural que genera esta a la última moda de alguna manera particular, por ejemplo utilizando estos nuevos elementos como son los maquillajes y la vestimenta de última.

Aspectos teórico metodológicos

La “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” en las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”.

Uno de los principales fenómenos y/o hechos sociales que en estos últimos tiempos se está produciendo es la singular participación democrática de la diversidad de géneros (principalmente el género femenino) en las instituciones públicas y privadas como espacios de trabajo y/o desenvolvimiento profesional. A este respecto una “*laguna genérica femenina*” específica, acentúa su participación en las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”: estamos hablando de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” (como sujetos singulares) que conforman un grupo social femenino concreto. Grupo social femenino concreto pero al mismo tiempo abigarrado (como lo comprendería René Zavaleta) por que su participación, como sujetos que movilizan fuerza de trabajo, hasta la actualidad solamente se remitía —y se continua remitiendo— con mayor visibilidad en los espacios familiares como trabajadoras del hogar¹; también como personal de servicio y/o atención en las tiendas de comercialización de productos; pero sobre todo como comerciantes y/o vendedoras de productos en, y desde, los mercados más populares hasta los mercados ubicados en las zonas residenciales; pero al mismo tiempo como sujeto social que moviliza fuerza de trabajo en el área rural en las labores que le implican a esta zona no le es ajena; finalmente en “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”² de la vida pública y privada.

1 O en la múltiples variables en las que se desagrega el servicio en el hogar: empleadas domésticas; mucamas; lavanderas; niñeras; personal de limpieza; etc.

2 Simplificando anticipadamente la comprensión sobre la oración “*instituciones laborales-profesionales relevantes*” el entendimiento que se atañe a éste entrecorillado es: que tenemos que tener en cuenta que en la sociedad en la medida en que existen clases sociales, una estratificación social de familias sobre la base de nociones económicas —principalmente— culturales [cultura comprendida no estrictamente desde el punto de vista antropológico] —en las cuales se incluye el tema del nivel académico de cada una de las personas y familias— incluso el tema de la raza —termino que en teoría no tiene vigencia—. De la misma manera existen en la sociedad una degradación, estratificación, clasificación de fuentes laborales; espacios de trabajo; instituciones donde emplearse; donde uno desenvuelve fuerza de trabajo (física o neuronal —éste último—) que puede implicar la adquisición de saberes y de saber-hacer de una manera más formal en las instituciones correspondientes. A manera de comparación podemos ejemplificar con el hecho de que existen en nuestra sociedad actual: oficios, actividades, trabajos donde generar remuneración económica desde y como lustra botas en relación a los que prestan servicio legal a los ciudadanos (los abogados) o en comparación también a los directores de escuelas y/o colegios fiscales y/o particulares que se desenvuelven como planificadores/organizadores/evaluadores del desarrollo institucional de la escuela y/o colegio. Unos espacios o instituciones que implican menor y mayor uso y conocimiento de saberes y de saber-hacer; unos que implican el saber y el saber-hacer más de tipo empírico y otros que implican un saber y un saber-hacer que implican una educación-formación formal. En ese sentido las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*” implica el albergar en sus espacios o en su medio institucional a sujetos, personas o sistemas individuales que acumularon un currículum laboral profesional desde el conocimiento empírico hasta una formación laboral-profesional en alguna medida superior, o más allá, de la educación secundaria: que en términos de Bourdieu puede ser comprendido como un “capital cultural” incorporado en el sujeto del cual no se desagrega el “capital académico”. No dejando de lado a este respecto también en términos de Bourdieu la noción de “capital social” (como medio) que genera también la posibilidad de situarse en espacios de trabajo relevantes.

Otrora no se hubiera imaginado la participación significativa de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” como tal en espacios públicos y privados relevantes como en las instituciones del Estado, en la Cámara de Diputados y/o Senadores; o las instituciones que se descentralizan del Estado como el Gobierno Municipal de La Paz, y con más vigencia en los medios de comunicación, y pienso con más insistencia en los sindicatos de los mercados, pero cómo pasar inadvertida la participación —en este año— de la chola paceña por la Corte Superior de Justicia del Distrito de La Paz con el cargo de Juez Instructor —específicamente para la región de los Yungas— estamos hablando de la señora Amalia Morales Rondo de profesión abogada, con una experiencia de más de 12 años³, es una situación particular, relevante pero ejemplificadora de cómo la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” actualmente se posiciona y/o incursiona en “instituciones laborales-profesionales relevantes” de nuestra sociedad.

Nuestro objeto de investigación: el nuevo status social de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”.

Desde estas puntualizaciones previas podemos especificar que nuestro sujeto social de investigación es aquella “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” (con sus respectivas características socio-culturales: o su “*habitus de chola paceña*”) que se caracterizan por (el hecho social) de desenvolverse en “instituciones laborales-profesionales relevantes” que en los últimos tiempos en definitiva origina (el qué, nuestro objeto de investigación) el analizar la producción de un *NUEVO STATUS SOCIAL*, que genera una nueva forma de concebir (conceptuar) a la “chola paceña mestiza” como a la “chola paceña urbana”, que —según el análisis pertinente— no se expresa simplemente en la “fachada personal” si no que se toman en consideración otros antecedentes que le competen (actualmente). Dos fenómenos sociales [la “chola paceña mestiza” como la “chola paceña urbana” y las “instituciones laborales-profesionales relevantes”] que generan que reflexionemos, analicemos para que posteriormente dilucidemos la producción de un nuevo status específico, un status social que —por una parte, a la par de nuestro objeto de investigación central— se traduce en la propia vestimenta y —por otra parte— en los nuevos elementos que adjunta (la chola paceña) en su presentación en la vida cotidiana.

Puntualizando la sugerencia de la idea de la “fachada personal de la chola paceña” que implica tres fenómenos sociales puntuales, los desglosaremos de la siguiente forma. El primer tema que no podemos pasar por alto, es la incorporación (el uso) de los maquillajes por parte de la chola paceña ya no simplemente en y por las necesidades más “formales” que demanda el espacio de trabajo: si no una incorporación del maquillaje en el semblante de la chola paceña en circunstancias sociales más lúdicas y de la vida cotidiana (como festividades, principalmente; acontecimientos sociales privados; etc.) como una manera mas de reafirmar el status social que ella posee. El segundo tema tiene que ver con la moda actual que se refleja en la vestimenta con la que se engalana la chola paceña: una ropa que implica adquirir las telas —para la manta, la pollera, las enaguas, las blusas— fabricadas en el exterior, como en el contexto artesanal boliviano, que presentan ciertas peculiaridades novedosas, exclusivas año tras año para que las chola(s) paceña(s) la(s) presente(n), principalmente, en La Entrada Folklórica del Señor Jesús del Gran Poder y en la Festividad de la Virgen del Carmen, de la Zona 16 de julio, atuendo(s) que por otra parte también es —o son— presentado(s) en

3 La chola paceña Amalia Morales de profesión abogada, título que logro obtener en la Universidad Mayor de San Andrés, con 12 años de desenvolvimiento profesional en el Poder Judicial, según la entrevista que le realizaron los medios de comunicación es la primera mujer “indígena” que ocupa tal cargo.

4 Argüimos que la chola paceña en general posee, posee, en alguna medida comparte el “*habitus de chola paceña*” por que la idea del “*habitus de chola paceña*” que concebimos se construye sobre la base de la identificación de otras formas de “*habitus*” más particulares. Como se podrá hallar mas adelante en la investigación el identificar un “*habitus*” de la “chola paceña originaria”; un “*habitus*” de la “chola paceña mestiza”; o el “*habitus*” de la “chola paceña urbana”; como también el “*habitus*” de la “chola circunstancial”, todas ellas en alguna proporción cualitativa se sintetizan en el “*habitus de chola paceña*”.

las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*” que guía la reflexión por destacar una “*moda particular*” para cada una de las “*cholas paceñas mestizas*” y las “*cholas paceñas urbanas*” que se sitúan en estos espacios de trabajo, sumándose a todo lo anterior los estilos de zapatos y sombreros con estilos particulares. Finalmente, la tercera puntualización, una última moda en las joyas que mandan a realizar las cholas paceñas a los orfebres de acuerdo a las exclusividades conceptuales que se quieren reflejar a la hora de usarlos. Una fabricación exclusiva, distinta que se explicita en la orfebrería de la chola paceña (inverso a la producción extranjera de las telas para chola) que involucra la habilidad creativa y productiva de orfebres nacionales (bolivianos), paceños, pero que al mismo tiempo —orfebres— que toman en consideración los inventos, los significados que las propias “*cholas paceñas mestizas*” y las “*cholas paceñas urbanas*” crean para un conjunto exclusivo de joyas personales, que desde otro punto de reflexión son las necesidades simbólicas de distinción y consumo cultural propio de las cholas paceñas que se destacan en estas instituciones laborales.

Marco teórico conceptual versus los datos empíricos de la investigación

Una de las primeras nociones conceptuales que debemos de tomar en cuenta es la idea del mestizaje⁵. Para el contexto social actual, y en particular para el contexto de la “*chola paceña mestiza*” y también para la “*chola paceña urbana*”, nos parece pertinente, significativo y concreto la noción que lanza Peredo Beltrán sobre la temática del mestizaje, a saber que:

«... cuando hablamos de mestizaje cultural, lo hacemos desde la perspectiva de las concepciones *pluralista* y *hegemónica*: pues asumimos que en nuestra sociedad existen diferentes códigos de comportamiento y sistemas de valores que se interrelacionan entre sí en el marco de relaciones de dominación de una pretendida cultura dominante (la occidental), con una cultura dominada (la andina), generando subculturas y contraculturas en los poros de la sociedad que pueden constituirse o no en referentes contestatarios a lo dominante.» (Peredo, 2001: 29.)

Es pertinente que sugiramos la denominación “*chola paceña mestiza*” como “*chola paceña urbana*” por que son dos especies de subculturas sociales por el hecho de que adoptan una serie de características del mundo moderno (o de la cultura occidental) en relación con los propios orígenes culturales que posee (el idioma aimará, y otros). Para el caso concreto de la investigación que realizamos la “*chola paceña mestiza*” como la “*chola paceña urbana*” fundan el hecho de poseer en alguna medida compartido un “*habitus de chola paceña*” al mismo tiempo que se posicionan, o se involucran, en las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”, hace no poco tiempo espacios exclusivos para personas y grupos sociales exentas o fuera del alcance del círculo social femenino de la chola. Adoptando ciertas particularidades en su “*fachada personal*”, ya no propios o exclusivos, de las señoras de vestido: los maquillajes, que hacen un nuevo concepto de ella. Al mismo tiempo destacándose en sus joyas, diseños (imágenes) propias de la modernidad, sin dejar de lado los estilos coloniales que se continúan elaborando. Y que no decir de las telas, paños, o lienzos de los que se confecciona la vestimenta de la “*chola paceña mestiza*” y de la “*chola paceña urbana*”, telas importadas de otros países, pero con las mismas imágenes de flores o plantas, aves, que les caracterizo y les caracteriza en la actualidad.

Si hace más de cien años las joyas de las cholas paceñas hacían referencia exclusiva a diseños e imágenes como aves, plantas, ramas, o flores, en la actualidad las joyas incorporan

5 ¿Por qué es necesario mencionar la idea del mestizaje?: por que pensamos que la “*chola paceña mestiza*” y “*chola paceña urbana*” involucran la combinación de la vestimenta tradicional (el sombrero; la manta; la pollera; las enaguas; los zapatos; etc.) con otros elementos (como los maquillajes; los nuevos significados que se le dan a las joyas) que no pertenecen exactamente a la cultura tradicional, mas bien a la cultura moderna. Entonces hallamos un mestizaje cultural en términos de vestimenta tradicional junto a objetos y nuevos símbolos e ideas más modernas.

en sus diseños a otras imágenes que ya se hallaban presentes en la naturaleza pero que no eran tomados en cuenta, pero que en la actualidad son reproducidos en las mismas joyas, como ser: el mundo, animales que guardan un significado especial y particular (como el elefante: que trata de reflejar precisamente la danza pesada de la morenada o desde un punto de vista metafórico el capital económico encumbrado con el que se viste la chola paceña), fenómenos celestes como el sol o la estrella, o el signo del dinero de otro país, etc. evidentemente encontramos innovación (en el proceso de fabricación) que implica mayor complejidad pero al mismo tiempo hallamos incorporación de nuevos elementos en el diseño de las joyas.

El nuevo status social de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” desde la perspectiva de Niklas Luhmann

La siguiente perspectiva teórica nos posibilitará tener un punto de vista (en dirección de identificar el *NUEVO STATUS SOCIAL DE LA “CHOLA PACEÑA MESTIZA” Y LA “CHOLA PACEÑA URBANA”*) científico, sistémico para comprender nuestro objeto de investigación desde el punto de vista teórico que Niklas Luhmann posee: que desde la sociedad en su generalidad desciende a lo más particular del sujeto inmerso en la misma colectividad. Luhmann conceptualiza la idea de sistema como:

«...un conjunto de elementos interrelacionados entre sí, cuya unidad viene dada por la interacción de estos elementos y cuyas propiedades son siempre distintas a las de la suma de las propiedades de los elementos del conjunto...» (Luhmann, 1996: 17.)

Entonces como uno podrá apreciar: para el grupo social de la “chola paceña mestiza” como para la “chola paceña urbana”, ambas contemporáneas, éstas poseen un conjunto de elementos que se relacionan entre sí, la “chola paceña mestiza” como la “chola paceña urbana” poseen un capital social, (una “unidad” mayor) como producto de los diversos elementos (o sub-capitales) de los cuales se hallan imbuidas o con los que tiene contacto, que llegan a producir un concepto, un capital, más cabal de estas mujeres. Un punto de vista real es nuestra argumentación, cuando Elizabeth Peredo Beltrán destaca en su investigación de las *RECOVERAS DE LOS ANDES* que: simplemente realizar una valoración que se asiente únicamente sobre las prendas de vestir que usan las cholas y las mujeres de vestido para definir un status dentro del mercado (por que la investigación de Peredo Beltrán se asienta en este espacio) no es suficiente “para marcar un status” entre ellas.

«...La pollera o el vestido, el tipo de pollera, asociados a otros factores como la antigüedad, el dinero, el manejo del castellano, el color de la piel, las relaciones con clientes o sectores de la clase media acomodada y otros constituyen combinados un elemento de diferenciación y jerarquía dentro del mercado. Solos, en sí mismos, no tienen un valor absoluto dentro de su propio mundo.» (Peredo, 2001: 111.)

En este sentido para el caso concreto de nuestra investigación: el *NUEVO STATUS SOCIAL* de la “chola paceña mestiza” como el nuevo status de la “chola paceña urbana” surge a partir de la relación que tiene con: las “instituciones laborales-profesionales relevantes” donde se desenvuelven (profesionalmente en la mayoría de los casos); en correlación con el capital cultural o el “habitus de chola paceña” que comparten en alguna medida; adjunto a la utilización de las joyas y el capital económico pudiente como marco referencial (producto del espacio laboral); a lo cual se complementan los elementos del maquillaje y la moda en su vestimenta. Todos estos aspectos enumerados tienen que ser reflexionados, exactamente, desde el punto de vista sistémico, por que la “chola paceña mestiza” como la “chola paceña

urbana” si hacen uso (y gustan) de la última moda en las joyas y la vestimenta; adjunto a la utilización de los maquillajes; es precisamente por que se desenvuelven en ciertos espacios sociales, espacios sociales que albergan una nueva forma de conceputar a la “*chola paceña mestiza*” y a la “*chola paceña urbana*”, un capital social producto de muchos otros elementos particulares que se suman, se complementan, en su propio ser. Un claro ejemplo de esta situación se presenta en la Elección de la Cholita Paceña que lleva a cabo La Oficialía Mayor de Culturas. En el momento de la elección de la futura Cholita Paceña se evalúan cualidades como: la belleza que desprende la chola; su gracia a la hora de danzar en la pasarela; lo autóctono de ser una chola autentica y no una “*chola circunstancial*” en su modo de vestir y ser; a lo anterior, su particularidad de comprender y hablar la lengua aimará; etc.; etc.; etc. son todos los elementos de su entorno que se toman en consideración para ubicarla en un nuevo status social: la de Cholita Paceña, por ejemplo.

El *NUEVO STATUS SOCIAL*, de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, tiene que ser producto (no únicamente desde el punto de vista de la utilización de las joyas⁶) también se tiene que tomar en consideración la formación académica que adquirió en las instituciones de formación profesional. Aclarando un poco la noción, en el párrafo anterior destacamos la idea del “*habitus de chola paceña*” como aquel fenómeno social que involucra los distintos “*habitus*” sociales que pueden producir y reproducir tanto la “*chola paceña originaria*” o la “*chola paceña mestiza*” como la “*chola paceña urbana*” y la “*chola circunstancial*”, por que no debemos de olvidar que la posición social que encierra la chola proviene de todos estos aspectos: un status social producto de la importancia de todos esos factores que son posibles de sintetizarse en un “*habitus de chola paceña*” a manera de un producto social que reproduce un aspecto socio-cultural cualitativo específico de la realidad paceña (nacional, incluso internacional).

¿Se puede hallar una identidad unidimensional o una identidad pluridimensional?

En concordancia al tema del mestizaje, y más concretamente al punto de vista teórico sistémico de Luhmann, además, ¿podemos llegar a identificar la noción, o un tipo particular de identidad para la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”? Una idea de identidad que, desde el punto de vista del autor Stuart Hall, se puede destacar de la siguiente forma:

«... El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional (...) en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación...» (Stuart Hall, 2003: 17.)

Introducimos esta cita como preámbulo explicativo, al tema de la identidad, por que precisamente hallamos en nuestros sujetos de investigación (la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”), un cuerpo en el cual convergen distintas practicas de uso, respecto: materiales, objetos, vestimentas, adornos, status y roles que connotan la identidad de la chola paceña. Un cuerpo, un sujeto social que crea problemas a la hora de conceptualizarla, cuando se trata de hallar una identidad única en ella. Por esta razón hallamos un proceso de identidad dentro de un marco cultural en constante transformación: adopción de bienes, objetos (cosméticos), status y roles en la corporeidad de la “*chola paceña mestiza*” y “*chola paceña urbana*”, pero al mismo tiempo, hallamos, el mantenimiento de algunos rasgos y/o

6 Como sucedio desde los tiempos de la colonia. Una estratificación social entre las mujeres de esos tiempos basado en el uso y posesión de las joyas. Como lo destaca Antonio Paredes – Candia en su obra *La chola boliviana*.

peculiaridades en su indumentaria que se mantienen desde hace bastante tiempo, con sus propias peculiaridades en la actualidad, pero por otra parte también evidenciamos la pérdida (la extinción) de otros aspectos que le caracterizaban a la chola desde los momentos de la colonia. En este sentido estamos hablando exactamente de una identidad “*fragmentada y fractura*”, por una parte, de lo tradicional, producto de “*una historización radical*” en procesos de transformación.

Una “*historización radical*” de la chola paceña, que implica el atarse a maneras, formas, modos de vestirse que sobrevive de una larga data no muy bien precisa, frente a maneras, formas o modos de hacer más bella su presentación en la actualidad en su propio estilo de vestirse, adjuntándole elementos que limpian, colorean, suavizan, protegen y embellecen la imagen que desprende la chola en su presentación: elementos de la propia modernidad a los cuales se accede y que en el pasado (pensamos de manera hipotética) eran restringidos solo al uso de las “damas”, “señoras”, “señoritas”, de vestido.

Desde estos puntos de vista no nos hallamos, ante la negación de la identidad tradicional u originaria que podemos hallar en otros espacios socio-culturales que respecto al tema podemos definirlo como la “*chola paceña originaria*” con su correspondiente “*habitus*”, pero sí hallamos en el contexto urbano un concepto mas de la identidad de la “*chola paceña mestiza*” y “*chola paceña urbana*” que domina (que mínimamente tiene conocimientos de) las pautas (patrones) de comportamiento o conductas que imperan en la actual sociedad urbana a la par de otros tradicionales en el área rural.

Los “espacios sociales diferentes de acción”

Clarificando un poco los objetivos específicos de la investigación respecto la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” respecto la moda en el ámbito de la presentación en la vida cotidiana y en momentos determinados: la presente investigación halla los “*espacios sociales diferentes de acción*” que va de la mano con los “*momentos circunstanciales*” donde se desenvuelve nuestro sujeto de averiguación. Los “*momentos circunstanciales*” que tienen que ver, principalmente, con las festividades folklóricas [que se dan en la ciudad de El Alto y la ciudad de La Paz (como la Festividad de la Virgen del Carmen –Entrada Folklórica 16 de Julio– y la Entrada Folklórica del Señor Jesús del Gran Poder, y un largo etcétera)] que se ajusta (n), precisamente, al hecho de que existen mujeres (de vestido) hijas de cholas, y toda mujer en particular de vestido, que se viste de chola únicamente para acontecimientos folklóricos. No son fenómenos sociales problemáticos desde la perspectiva teórica de E. Goffman, ya que la cuestión de la presentación de la última moda en cuanto a vestimenta, en vigencia, o su puesta en escena como lo comprendería Goffman, que también trae a colación el hecho de poder crear una distinción precisa entre una “*chola circunstancial*” y en el mejor de los casos frente a una “*chola paceña urbana*”, puede ser dilucidado desde la perspectiva de LA PRESENTACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA COTIDIANA⁷.

A este respecto es E. Goffman quien destaca que el “*medio*” proporciona el normal flujo de la acción del ser humano, al mismo tiempo que:

«...Solo en circunstancias excepcionales el medio se traslada con los actantes; vemos esto en el cortejo fúnebre, el desfile cívico y las fantásticas procesiones que integran el quehacer de reyes y reinas...» (Goffman, 1994: 34.)

El hecho de que el “*medio*” acompañe al actuante (en este caso la presentación folklórica de la danza de la morenada en o de una determinada fraternidad; la misma disposición de

7 E. Goffman sociólogo canadiense posee el texto *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.

los bailarines; las peculiaridades de la banda de música; la misma disposición del público como observadores; etcétera. O en el mejor de los casos que el “*medio*” llegue a estar constituido por el espacio laboral —la oficina, la habitación, el ambiente más todas sus características— respecto la actuación de la chola paceña) no atañe mayores dificultades desde la perspectiva de su actuación. Desde este punto de vista anterior el “*medio*” al constituirse en el espacio donde el actor expresa una serie de expresiones; actuaciones o acciones, la “*fachada personal*” agrega otros elementos que hacen más comprensible, más favorable, la actuación o expresión del actor, esos otros elementos que acompañan al actuante pueden estar compuestos por:

«...las insignias del cargo o rango, el vestido, el sexo, la edad y las características raciales, el tamaño y aspecto, el porte, las pautas de lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejantes...» (Goffman, 1994: 35.)

Unido al “*medio*”, la “*fachada personal*” problematiza ya no simplemente la actuación del actor, en este caso la actuación de la “*chola paceña mestiza*” y “*chola paceña urbana*”, más bien se desemboca en una contrariedad más profunda, a saber, el tema de la “*apariencia*” de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” que son comprendidas desde diferentes puntos de vista parciales por parte de la sociedad, más concretamente del público observador (que se puede hallar en un acontecimiento folklórico, en una situación determinada o en un camino cualquiera). En este sentido muchos de los aspectos y/o características que Goffman atribuye a la “*fachada personal*”, para el caso concreto de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” pasan desapercibidos que por ende crean el otorgar a nuestros sujetos sociales de investigación un inexacto “*status social*” concebido solo como parte de la “*apariencia*”. Por que según Goffman la apariencia:

«...se refiere a aquellos estímulos que funcionan en el momento de informarnos acerca del status social del actuante. Estos estímulos también nos informan acerca del estado ritual temporario del individuo, es decir, si se ocupa en ese momento de alguna actividad social formal, trabajo o recreación informal, si celebra o no una nueva fase del ciclo estacional o de su ciclo vital...» (Goffman, 1994: 36.)

Con toda esta reflexión anterior se puede argüir que, la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, por una parte, no pueden portar explícitamente todos los elementos que le atañen a su “*fachada personal*”⁸, pero es justamente todos esos elementos constitutivos de su “*fachada personal*” en la actualidad que al pasar desapercibidos no permiten vislumbrar la real “*apariencia*” de la chola paceña actual, reflejado en: un nuevo “*status social*” que pensamos esta en proceso de avance. Y son justamente esos elementos de la “*fachada personal*” como el cargo que ocupa en una “*institución laboral-profesional relevante*”; la vestimenta de última moda que porta; el nivel de formación académica-profesional; el “*habitus de chola paceña*” y otros elementos mas que nos deben de procurar identificar las distintas variables de cholas paceñas, y para el caso puntual de nuestra investigación sobre la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” como dos grupos actuantes que de muchas formas llegan a sintetizar una apariencia precisa, sin dejar de lado la, evidente, posibilidad de compartir particularidades de su “*apariencia*” o de los elementos de su “*fachada personal*” con sus paisanas. Por que la reflexión contraria, no sistémica, nos posibilitara también identificar espacios y tiempos variables de presentación de la chola, por tanto, actos y/o acciones diferentes lo que nos conduce por identificar “*fachadas personales variables*” de la chola paceña.

8 Como un letrado que diga chola paceña de profesión arquitecta; que gana un sueldo de 20 mil bolivianos; que habla inglés, francés y japonés; etc.; etc.; etc.

Y es precisamente ésta, otra de las ideas la que debe de guiar esta investigación. Un sujeto social llega a realizar diferentes actos, acciones en un mismo espacio social o en diferentes contextos espaciales —“*medios o escenarios*”— pero en diferentes tiempos: esto quiere decir que en un determinado momento la persona llevara a cabo una acción específica diferente respecto otra acción que puede llevar a cabo en otro momento (respecto del tiempo): lo cual implica la presentación de una “*fachada personal particular*” para cada espacio social de desenvolvimiento respecto la actividad que tiene que llevar a cabo, en otras palabras: la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” presentaran dos o tres “*fachadas personales*” o más en diferentes espacios sociales y en diferentes tiempos y/o momentos de su vida, lo cual nos guiara por la problematización conceptual y empírica sobre como definir empírica y conceptualmente a la “*chola paceña mestiza*” y a la “*chola paceña urbana*”. Dos grupos sociales concretos que no concentraran toda nuestra atención, por que para fines de comprensión sobre **qué** es lo cualitativo de lo tradicional que poseen, también tendremos que dar, no un bosquejo si no, una definición también empírica y conceptual sobre cómo se concibe a la “*chola circunstancial*” y principalmente a la “*chola paceña originaria*”.

A manera de ejemplo la investigadora Peredo Beltrán reflexiona una situación importante, respecto nuestra idea anterior de espacios y tiempos diferentes de acción:

«...Aunque durante el trabajo la mayoría usan mandil y una gorra blanca en forma de boina, que de alguna forma las uniforma, existen diferencias visibles en cuanto a la indumentaria: entre aquellas cholas con puestos fijos es más frecuente el uso de joyas, vistosas polleras, mantas y sombreros de calidad en contraste con los atuendos más sencillos y humildes de las senteras o vendedoras ambulantes.»⁹

Para la idea que nosotros queremos plantear, la idea de “*espacios sociales diferentes de acción*” (de trabajo) desde: una oficina particular dentro del GMLP; un programa de filmación; un aula en la universidad; un local de eventos sociales; un espacio festivo folklórico; un puesto de venta en el mercado; u otro espacio, implica la adopción de una “*fachada personal*” acorde al espacio y a la actividad en la que se halla implicado el sujeto. Lo cual no merma lo cualitativo de poseer una “*habitus de chola paceña*”, mas bien abre la posibilidad de adjudicar “*fachadas personales variables*” a un mismo sujeto social en diferentes contextos, en consecuencia diferentes “*habitus*”. Pero al mismo tiempo se problematiza el hecho de identificar exactamente la “*ultima moda*” en la vestimenta de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, sobre todo para el área urbana, o sea, ¿cuál de las “*fachadas personales variables*” posibles de presentación es la “*última moda*” de la vestimenta que presenta la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” en todos los “*espacios sociales diferentes de acción*” mencionados al principio del párrafo?, pero principalmente en las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”.

Y precisamente una de las otras categorías que involucra una problemática conceptual en el tema de la vestimenta de la chola paceña, a saber, la palabra moda. Sin antes tomar en cuenta las consideraciones conceptuales que otros autores y/o investigadores sociales puedan tener respecto el término, nosotros pensamos, primeramente, que el término moda atañe problemáticas desde diferentes ángulos respecto a la “*chola paceña mestiza*” y a la “*chola paceña urbana*”.

El primero. La moda asociada, comprendida, con el tema estricto del material y los estilos y/o diseños de la vestimenta actual (ya en las últimas festividades folklóricas y posteriormente en la vida cotidiana o las “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”) ropa con las que se viste la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, sea ésta adolescente,

9 Elizabeth Peredo Beltrán. RECOVERAS DE LOS ANDES. Fundación SOLÓN. La Paz – Bolivia. Segunda edición 2001. Pág. 43.

joven o adulta. Una moda que fuera, independientemente, de comprenderla del gusto o “*habitus*” de quien la usa, la moda se pone a disposición en las mejores tiendas de traje de chola paceña, en otras palabras nos estamos refiriendo, hablando de la moda desde un punto de vista estéril, sin vida, únicamente la ropa como un objeto material, que hasta su adquisición no adquiere un significado simbólico¹⁰.

La segunda consideración. Tiene que ver con el tema generacional¹¹ de niñas, adolescentes, jóvenes y adultas “*cholas paceñas mestizas*” y las “*cholas paceñas urbanas*”, que, asociadas al tema de la moda conlleva a otras consideraciones sobre la moda en su vestir. Cabe preguntarnos ¿es pertinente reflexionar sobre una moda para niñas cholitas, o una moda para adolescentes cholitas, de una moda para jóvenes cholitas, y en particular de una moda para cholas adultas? Y al mismo tiempo es pertinente hablar ¿de un “*habitus*” particular para cada una de estas etapas etarias? Si a este respecto consideramos en alguna parte de la investigación la distinción en la forma de referirse respecto su edad, a una chola y/o cholita respecto de otras, lo que al mismo tiempo, evidentemente, se traduce en el tema de la vestimenta, entonces es necesario hablar de distintas modas y de “*habitus*” respecto la etapa etaria en la que se halla una cholita o “*chola paceña mestiza*” y una “*chola paceña urbana*”. Esta segunda consideración tiene que ver básicamente con el tema de *qué* moda y/o *cómo* viste la chola paceña respecto un “*habitus*” incorporado en ella que difiere respecto cada etapa etaria, una situación muy distinta a la primera problemática, por que en este caso es el cuerpo vivo de la mujer (y propiamente el cuerpo de la mujer “*chola paceña mestiza*” y el cuerpo de la “*chola paceña urbana*”) junto a la vestimenta que generan una moda viva (no yerma). Lo cual generaría, en palabras de Simmel, para el tema específico de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, respecto su etapa etaria, la:

«...ocasión a distinguirse, a subrayar la personalidad mediante un atuendo individual.» (Simmel, 1924: 91.)

La moda de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”, un fenómeno multidimensional.

Finalmente iniciamos las consideraciones respecto, uno, de los objetos específicos de análisis respecto la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, para concluir el entendimiento que se debe de tener sobre la última moda en la vestimenta y los otros elementos que se complementan.

Uno de los autores que problematiza la idea de moda es Jorge Simmel, en su texto *FILOSOFÍA DE LA COQUETERÍA, FILOSOFÍA DE LA MODA, LO MASCULINO Y LO FEMENINO, EL ASA – LAS RUINAS*¹², recalando que, el primer deseo humano que tiene que ser destacado, para comenzar a hablar de la moda, es la imitación: una imitación que puede trascender significativamente cuando el sujeto le puede adjudicar un contenido simbólico particular (pudiéndose hablar a este respecto de un “*hombre teleológico*” según el autor), pero ese no

10 A este respecto por ejemplo, tratando de hallar un significado simbólico respecto el tema de la vestimenta de la chola paceña que se regenera tras cada moda que aparece, descartando en alguna medida el significado racional o práctico que en alguna medida no identifica el señor Jorge Simmel respecto algunas formas de vestir, este autor al mismo tiempo nos brinda una pauta, un indicio, para poder identificar un significado simbólico en el tema de la vestimenta de la chola paceña, según el autor Simmel para todo hombre y para –sobre todo– una mujer cuando usa y/o consume un objeto:

«...brota para el individuo la doble satisfacción de sentirse apoyado no sólo por un conjunto que hace o usa lo mismo, sino también por otro que aspira a hacer y usar lo mismo...» (Simmel, 1924: 81.)

En este sentido el significado simbólico en la vestimenta de la chola paceña recaería en que otras mujeres (no precisamente cholas, mas bien mujeres de vestido en su vida cotidiana) confirman –por una parte– por medio del uso (gusto) del traje de la chola la reivindicación cultural de su uso más a escala social que a un nivel particular –salvo excepciones–. Pero por otra parte si es que existe un significado simbólico particular para mujeres cholas individuales, de todas formas, este significado simbólico tiene una vida corta y/o momentánea, según Mario Margulis «El valor de uso material de los objetos es más perdurable que su valor de uso simbólico; este último es más frágil, sustentado en la competencia por la distinción y alimentado por la propaganda...» (Margulis, 2000: 136.). A este último respecto cabe cuestionarnos ¿cuál es el valor simbólico que induce a seguir vistiendo la vestimenta de la chola paceña, fuera del tema explicativo de las emigrantes del área rural al área urbana?

11 Que hace alusión a los diferentes grupos etarios de edad de los cuales se conforma el grupo femenino de la chola paceña en general.

12 Texto publicado por la Revista de Occidente en la Imprenta de Rafael Caro Raggio, en Madrid el año de 1924. texto que puede ser hallado en la Biblioteca Central de la UMSA.

es el caso, el caso es que el hombre imitador imita “*porque los demás obran así*” destaca Jorge Simmel. En este sentido la moda primeramente debe de ser entendida como algo general, que según el autor se reduce a un “*mero ejemplo de una regla*” pero que de todas formas crea diferenciación, distinción, aspectos que se acentúan principalmente en “*la variación de sus contenidos*”¹³. Simmel a la par matiza que: la moda por otra parte es un signo de distinción para las clases sociales superiores, clases superiores que rehuyen usar X objeto de moda en el momento en la que las clases sociales inferiores inician su utilización: una moda que por tanto se convierte en un medio para generar “*paridad con la capa superior*” por parte de la clase social inferior, o demás, clases sociales.

Por otra parte Simmel señala que:

«...Del mismo modo, el marco de un cuadro da a la obra de arte el carácter de un todo unitario, orgánico, que forma un mundo por sí, y, a la par, actuando hacia fuera, rompe todas sus relaciones con el espacio en torno...» (Simmel, 1924: 62)

Para el tema de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” el único “*marco*” de referencia simplista y/o tradicional que la sociedad e instituciones sociales poseen, la cual al mismo tiempo las iguala a todas a un “*mismo rango social en un determinado espacio y tiempo*”, es la vestimenta, “*marco*” unívoco que en cierta medida va desapareciendo. Una vestimenta que es el principal medio por medio del cual, según lo comprendería Simmel, todas las mujeres (paceñas y no paceñas) en general adquieren “*paridad*” entre ellas, una “*paridad*” más destacada, más visible, en los momentos festivos y/o folklóricos: mujeres de vestido que se visten de “*chola circunstancial*”; “*cholas paceñas urbanas*” que son hijas de cholas campesinas y/o mujeres emigrantes del área rural; o “*cholas paceñas originarias*” del área rural que emigraron al área urbana, que luego se constituyen en “*cholas paceñas mestizas*”: son sometidas a un “*mismo rango social en un determinado espacio y tiempo*” solo a partir de la vestimenta

Pero más halla de la vestimenta existen otros contenidos que procuran signos de distinción en la “*chola paceña mestiza*” y su coetánea la “*chola paceña urbana*” (por que no debemos de olvidar que cada “*obra de arte*” consta de más peculiaridades en su interior como: el estilo artístico; la técnica utilizada; el mensaje que se quiere representar; etc.) pero para el caso de nuestro sujeto de investigación: los estudios realizados, el origen social, el espacio laboral relevante, etc., son los otros elementos de fondo que deben de procurar una nueva noción de referencia hacia la chola paceña, más sistémico, más innovado.

En resumen Jorge Simmel concluye señalando, como se habrá podido apreciar con todas las referencias que a él hacemos, la siguiente noción en concordancia con el autor Mario Margulis (ultimando inicialmente por una parte sobre el tema de la moda) que:

«La moda puede, aparentemente y en abstracto, recibir en sí cualquier contenido. Cualquiera forma concreta de traje, de arte, de maneras, de opiniones, puede ponerse de moda...»(Simmel, 1924: 114.)

«La moda no se limita a la vestimenta, consiste en una lógica temporal que regula los cambios y los reemplazos en las preferencias de los sujetos sociales. Es un fenómeno complejo que se manifiesta en muy diversas expresiones de la vida social, no puede reducirse únicamente al ornato indumentario, aunque sea éste el soporte con el que habitualmente se la suele asociar y también el ámbito en el que tuvo origen como patrón de conductas...»(Margulis, 2000: 134.)

Desde éstos puntos de vista es justo y necesario hablar de la moda de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, no en sentido estricto de la vestimenta, si no hablar de la moda de

¹³ Y es en esta parte que, parte de esos contenidos pueden ser comprendidos, o vistos, como los elementos que identifica Alison Spedding como son las “*telas preferidas*”; la anchura de las bastas; el “*estilo de la blusa*”; etc., etc., etc. que peculiarizan a ciertas cholas y sus respectivas vestimentas.

la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” actual en términos —por una parte— de su vestimenta (como uno de los signos de su distinción); de la mano con la reivindicación cultural como sujeto social poseedora de un “*habitus de chola paceña*”; anexa a la posibilidad democrática de beneficiarse de la formación académica (del consumo académico de perspectivas teóricas y demás); finalmente vinculándose la posibilidad de situarse en “*instituciones laborales-profesionales relevantes*” (lo que refuerza y al mismo tiempo genera mayor legalidad a su existencia en el tiempo como sujeto socio-cultural). Toda ésta última referencia es de lo que se influye la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”. En resumen: en los últimos tiempos esta de moda que se continúe observando la vestimenta de la chola paceña, pero con sobre todo con aquellas mujeres que poseen —en cierta medida compartidos— los “*habitus*” correspondientes de una chola como tal, que logran continúan y acceden a la formación universitaria lo cual las catapulto a “*instituciones laborales-profesionales relevantes*”.

Podemos concluir hasta esta parte reflexionando la siguiente cita textual posterior a este párrafo que. La “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana” al vestirse con la última indumentaria de moda —que a ella le compete— adjunto de un “*habitus*” tradicional y contemporáneo —que puede ser comprendido como una “*competencia cultural adecuada*”— como también tiene que ser comprendido como su acceso a los últimos conocimientos teórico-práctico científicos, los cuales son posibles de ser utilizados en circunstancias concretas (como el trabajo o en sus relaciones sociales cotidianas informales) legitiman y perfeccionan más la condición de ser “chola paceña mestiza” y “chola paceña urbana”¹⁴. En palabras de Margulis:

«La moda opera en el filo entre la legitimidad y la exclusión. Para emitir los mensajes apropiados se requiere poseer no sólo los recursos económicos necesarios, también hace falta —en cada contexto social— tener incorporada la competencia cultural adecuada, que permita emplear con pleno derecho esos bienes que se pueden adquirir de hecho. La moda requiere bienes y destrezas. Poseer los recursos no es suficiente, el sujeto de la moda debe también disponer de las habilidades y condiciones “aceptables” para que su mensaje sea eficaz.» (Margulis, 2000: 139.)

“Mensaje” que en definitiva sería la conceptualización de un *NUEVO STATUS SOCIAL* de la “chola paceña mestiza” y la “chola paceña urbana”.

Por tanto, estamos hablando de una moda actual de la chola paceña en estos últimos tiempos (de un satélite natural más dotado de hermosura en el firmamento espacial) gracias a muchos hechos que confluyeron para que se genere tal distinción (debido a que coincidieron varias situaciones espaciales para que se genere tal notoriedad)¹⁵.

La segunda noción que debe de guiar la comprensión es, consiguientemente, que la moda:

«...Como tal está signada por la actualidad: se trata del constante predominio de lo reciente sobre lo antiguo, del encumbramiento de lo novedoso sobre lo pasado. La moda afirma la producción de diferencias...» (Margulis, 2000: 134.)

14 Pero sobre todo en el grupo etario joven de la chola paceña que por su misma condición de mujeres y jóvenes estas son más vulnerables a los fenómenos que se hallan de moda.

15 Si en un determinado momento nos llama más la atención la forma de brillar de la luna, es que tenemos que tomar en consideración varias circunstancias espaciales para tal situación. La primera la existencia de la luna próxima a la tierra, la segunda que la tierra se halle, y se halla, próxima al sol, y tercero la existencia del sol como la estrella más próxima a la tierra. De estas circunstancias espaciales, que pueden confluir en un determinado momento, es que podemos destacar inicialmente un único acontecimiento en la bóveda gris: a nuestro satélite natural, a nuestra luna de otros fenómenos celestes que no poseen tales acontecimientos para resplandecer más.

O como lo manifiesta Simmel:

«...del comienzo y del fin, del llegar y del irse. (...) el atractivo de un comienzo y un fin simultáneos, de la novedad y al mismo tiempo de la caducidad. (...) si no que es ella a un tiempo ser y no ser...»(Simmel, 1924: 79.)

Y es precisamente lo que sucede con el tema de la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*”, y la idea de lo nuevo versus lo viejo, ó, lo actual contra lo pasado que la “*chola paceña mestiza*” y la “*chola paceña urbana*” reproduce y produce en su manifestación socio-cultural. La “*chola paceña originaria*” imbuida de un “*habitus*” tradicional que se reproduce y produce en el área rural. La “*chola paceña urbana*” influida —como lo diría Peredo Beltrán de mayores “*códigos de la sociedad criolla*” urbana— de “*habitus*” urbanos conocidos y manejados: una “*chola paceña urbana*” que nacida en la metrópoli pero siendo hija de una primera o segunda generación de emigrantes y/o cholos originarias continua reproduciendo y produciendo algunas peculiaridades originarias —superficiales— a la par de otras peculiaridades modernas, “*chola paceña urbana*” que en alguna medida puede ser identificada con las “*cholas circunstanciales*”. Finalmente la “*chola paceña mestiza*” que combina y produce unos “*habitus*” urbano-rurales, que conoce códigos culturales rurales y urbanos, utilizando bienes materiales urbanos y rurales, una “*chola paceña mestiza*” que tiene sus antecedentes en la “*chola paceña originaria*” que mediante la emigración del ámbito rural al ámbito urbano traslada todo un bagaje de “*habitus*” ancestrales. Una “*chola paceña mestiza*” que parecería lo más observable, lo más próximo en esa combinación dual: lo nuevo y lo viejo, ó, lo actual y lo pasado en desmedro de lo ancestral, según como lo aprecia Mario Margulis entre la paradoja viejo y nuevo: «...Su carácter cambiante y su temporalidad fugaz expresan en la sociedad actual una tendencia profundamente antitradicionalista: prevalece la innovación y simultáneamente se desencanta y trivializa lo sacralizado por las costumbres. Por eso encuentra más obstáculos para su desarrollo —como fenómeno generalizado— en sociedades signadas por la tradición, en las que innovación es resistida.»(Margulis, 2000: 134.)

Metodología de la investigación

Una de las primeras situaciones que, ingenuamente, nos llamo la atención con una de las entrevistadas (en el inicio, no propiamente, de la entrevista, mas bien en dirección al espacio donde se desarrollaría la entrevista como tal: en el edificio de la carrera de Comunicación Social de la Universidad Mayor de San Andrés) fue el que la entrevistada solicito primeramente que le acompañe a sacar dinero en el cajero automático que se hallaba en pleno prado: ese fue el primer dato que me pronostico que podía hallar información y dilucidar datos sobre la chola paceña que se hallaban invisibilizadas, talvez, a los ojos de quienes realizan investigación y del público en general.

Intencionalmente se realizo la revisión bibliográfica respecto el tema de investigación, que tenía que ver con la vestimenta de la chola paceña, con la fachada personal, que esta lucia, de lo cual se plantearon lineamientos generales para la investigación.

Seguidamente concentramos nuestra atención en las “*cholas paceñas mestizas*” y las “*cholas paceñas urbanas*” no fuera del alcance de realizar posibles contactos para el tema de investigación. El crear una lista general de cholos paceñas que se desenvuelven laboral y profesionalmente en instituciones públicas y privadas relevantes en Bolivia y que al mismo tiempo se relacionan socialmente con la sociedad (en general) a través de los medios de comunicación y por otra parte sumándole el conocimiento que nosotros teníamos de cholos paceñas que ocupaban un cargo laboral importante dentro del Gobierno Municipal de La Paz (GMLP), fueron conocimientos de “*cholas paceñas mestizas*” y las “*cholas paceñas urbanas*” y sus espacios de trabajo relevantes los que guiaron los primeros pasos de esta investigación y las primeras entrevistas.

Una vez creada la lista de las cholos paceñas con los respectivos números de teléfono y/o celulares para contactarnos con ellas fue el siguiente paso para saber exactamente dónde

ubicarlas. El generar una pequeña entrevista, inicial, para explicar (o hacer de conocimiento de ellas) el tema de investigación sobre la chola paceña y su *NUEVO STATUS SOCIAL*, y para acordar una entrevista posterior, para indagar cuestiones respecto la temática fueron los pasos siguientes.

Poder acceder a una entrevista, con las cholas paceñas a quienes nos dirigimos personalmente, para tratar el tema del *NUEVO STATUS SOCIAL*, la moda actual de vestir, maquillarse, y enojarse, se efectivizó con el cien por cien a quienes visitamos, pero como cualquier otra investigación el adecuarnos a la disponibilidad del tiempo de nuestra futura entrevistada fue otro de los rasgos de esta investigación, objetivando mas adelante la proporción de datos por parte de ellas.

¿Cómo se llevo a cabo el proceso de la entrevista?. Inicialmente se elaboro una guía de entrevistas con diferentes aspectos relacionados al tema de la moda actual de vestir de la chola paceña, el cual se desglosaba y a medida que íbamos tocando aspectos referentes a la chola paceña y su moda actual, y cuando la entrevistada hacía referencia a algún aspecto que guardaba relación con nuestro guía de entrevista, nuestra persona seguía indagando sobre el tema o punto sobre el que ella se había referido para lograr una entrevista (unos datos) no fuera de los aspectos que ella destacaba.

Las entrevistas se llevaron a cabo en los mismos espacios de trabajo donde ellas se desenvuelven de acuerdo a la disponibilidad de tiempo que ellas tenían (por que no debemos de olvidar que aparte de trabajar la mayoría de ellas continúan estudiando) por tanto, en algunos casos culminando con toda la entrevista y en otros casos no, concentrando nuestra atención en las preguntas más principales o centrales para el tema de investigación.

Luego de la entrevista se acordó nuevamente (previo consentimiento) con cada una de las entrevistadas una sesión de fotografías las cuales acompañarían el documento lo cual también se logro.

Bibliografía

GOFFMAN, Ervin. 1994. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. AMARRORTU Editores. Buenos Aires – Argentina.

GUAYGUA CH., Germán. 2001. *Las estrategias de la diferencia: construcción de identidades urbanas populares en la festividad del Gran Poder*. IDIS – UMSA. La Paz – Bolivia.

LUHMANN, Niklas. 1990. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Ediciones PAIDÓS. Barcelona – España.

_____. 1996. *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Ediciones PAIDÓS. Ecuador. Barcelona – España.

MARGULIS, MARIO. (editor). 2000. *La juventud es más que una palabra*. 2da. Edición. Editorial BIBLOS. Buenos Aires – Argentina.

PAREDES – CANDIA, Antonio. 1992. *La Chola Boliviana*. Ediciones ISLA. La Paz – Bolivia.

PEREDO B., Elizabeth. 2001. *Recoveras de los Andes*. 2da. Edición. Fundación SOLÓN. La Paz – Bolivia.

PERRENOUD, Philippe. 1990. *La construcción del éxito y del fracaso escolar*. Ediciones MORATA. Madrid – España.

SIMMEL, Jorge. 1924. *Filosofía de la coquetería, filosofía de la moda, lo masculino y lo femenino, el asa – las ruinas*. Revista de Occidente. Imprenta de Rafael Caro Raggio. Madrid - España.

STUART, Hall y PAUL DU Gay. (compiladores). 2003. *Cuestiones de Identidad Cultural*. AMARRORTU Editores. Buenos Aires – Madrid.

El Misachiku Misa de “nueve días” Prácticas funerarias

Oscar Freddy Vergara Herrera y Telma Elizabeth Solares Ochoa

Resumen

El análisis se centró en la participación de las personas “invitadas” a los diferentes rituales funerarios específicamente la misa de nueve días y las características del después de misa. La cuestión central se situó en el significado simbólico-ritual que representa el misachiku (alma misa), para que el alma del difunto parta al cielo “tranquila” despidiendo jugando, comiendo y bebiendo; por otro lado el agradecimiento por parte de los invitados hacia los deudos. Para ello, el estudio comenzó en la creencia de que, justo el día nueve el cuerpo pasaría a un estado de putrefacción y los ojos le reventarían momento en el cual el alma dejaría el cuerpo tangible vagando entre el Alax Pacha (mundo de Arriba) y Manka Pacha (mundo de Abajo) donde se concentran las almas; identificando, luego los primeros rituales funerarios que comprenden el deceso de la persona, velorio, entierro, lavatorio y nueve días practicas que iniciara la ayuda para que encuentre un buen descanso; dependiendo de las atenciones de los actores que realizan el ritual. Posteriormente, se formuló una gama de respuestas, las cuales fueron en base a la atención al difunto por el miedo que representa no realizarlas y la reciprocidad de deudos – invitados.

Introducción

Las características de ciertas formas de expresión pública, en este caso la participación a los acontecimientos funerarios que se origina, a nuestro entorno vivir; velorios, entierros, lavatorios, misas de: nueve días, un mes, tres meses, seis meses, cabo de año y la más grande, la fiesta de Difuntos, son costumbres que no olvidaremos ni dejaremos de practicar por su alto contenido simbólico ritual.

Dentro estas actividades, la misa de nueve días ofrecida por los dolientes quienes sufren la pérdida de un ser querido, nos ofrecen un ámbito privilegiado para analizar esta practica cultural en particular y más aún, interpretar la perspectiva de los actores que participan en el ritual lo cual nos llama la atención las características de dicha practica, que denotaremos en toda la ponencia. Una vez ofrecida la misa, se pasa a una segunda instancia que es el agradecimiento por parte de los deudos hacia las “personas invitadas” por haberles acompañado en los primeros momentos de dolor como son, en el velorio, entierro y misa de nueve días, con un plato de comida, bebida coca y cigarrillo, y finalmente se consolida “jugando” simbólicamente representa la reciprocidad de parte de los invitados a los dolientes, que se constituye en un ritual para que el “muerto” parta a la otra vida. Esta ponencia intentará formular inquietudes que sólo podrán contestarse con estudios más detallados y sistemáticos, dentro de un enfoque antropológico.

El interés del estudio recae en la escasa documentación de los nueve días, para dicho ritual no existe fecha exacta; cabe recalcar que no podemos comparar con la fiesta de Difuntos, considerándola distinta. Sin embargo encontraríamos perspectivas similares como son, recordar en vida al muerto y la práctica del consumo de bebidas alcohólicas, chicha, coctel, para acompañar al muerto o el simple hecho de socializar, como señala Ciro Bayo (1993) si los rituales del tomar (circulación de las copas “obligadas”) y los innumerables pretextos festivos (cacharpaya o despedida, reunión familiar de “bebendurria”) (...) el marco colectivo ya no es la comunidad sino el círculo de los “compadres” parientes (...) rituales instituidos en el marco del ciclo de la vida [a ello se adhiere la misa de los muertos] y cuyo

papel en la construcción del lazo social (cit. en; Thierry Saignes; Borrachera y Memoria. (Comp.)1993:25). Algo similar pasa en el ritual de nueve días, donde se reúne todo pariente, amigo, persona conocida y piadosa, para que asista a la misa de nueve días ofrecida por su sensible fallecimiento como se anuncia en los necrológicos.

Se mantiene la creencia, que justo el día nueve después de que la persona haya fallecido, los ojos le reventarían como signo de putrefacción así mismo todo el organismo y que según la tradición oral es la etapa primordial para que la “alma” se desligue del cuerpo humano y suba al cielo, o bien sería la fase final a los ritos funerarios¹; todo esto nos lleva incluso a la creación de leyendas. De ahí parte nuestra pregunta de estudio del por qué una vez realizada la misa de nueve días se juega con maíz y la rayuela, divirtiéndose al punto de olvidar al muerto.

Recurrimos a diferentes fuentes de información, estudios de caso, las tragedia ocasionada en familias populares orureñas con ayuda de informantes “invitados” y los avisos necrológicos; nos adentramos y nos permitieron el acercamiento a las características de los nueve días, a partir de entrevistas dirigidas y testimonios; pudimos recabar la información necesaria gracias a personas que sobrellevaron el mismo incidente

Aproximaciones teóricas

“Para comprender la estructuración del pensamiento Aymara hay que ver todas sus manifestaciones como un conjunto que relaciona todas las formas de conocer y expresarse. Así, por ejemplo, los grandes eventos rituales van acompañados de una música especial, de modo que el año ritual se entiende como la larga composición musical con sus tiempos fuertes —correspondientes a las fechas importantes del calendario, como las siembras y las cosechas— y sus tiempos menores, que son los acontecimientos de la vida individual, boda muerte...” (BOYSSE, C., Therese, HARRIS, Olivia. Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino, 1987:13) (destacado nuestro)

Estos acontecimientos que destaca la vida individual son los que mencionaremos, resaltando el acontecimiento de la muerte que se combina con formas orales de comunicación. De modo que, cuando un acontecimiento se origina, en este caso el fenecimiento de un ser querido, al enterarse los familiares de cualquier grado consanguíneo, amigos, etc., una frase popular sale a luz que dentro nuestro ámbito social es muy conocida “*nace se chupa*”, “*muere se chupa*” la verdad no nos entendemos” (Don Freddy) o bien, menciona Albó (1991:234), que él Aymara no siente pánico ante la idea de que ha de morir [si no] lo acepta no con fatalismo pero sí con naturalidad, es el principio de un nuevo estado.

Si bien los antecedentes históricos revelan estudios sobre los diferentes mundos existentes denominados Pacha “Es común hablar de una división en tres Pacha o ‘mundos, espacios’ cada uno con sus propias divinidades: ‘Arriba/lejos’ [Aymara] Alax Pacha [Quechua] Janaq Pacha ‘Aquí’ [Aymara] Aka Pacha [Quechua] Kay Pacha ‘Abajo/adentro’ [Aymara] Manqha Pacha [Quechua] Ukhu Pacha” (Albó, 2000:4) (adaptación nuestra)

Por otro lado Luis Jolicœur, O.M.I. (1994:36) habla de la parte “espiritual” del Akapacha ‘mundo de aquí’, que vendría a ser la Pachamama (Madre Tierra), los Achachilas o abuelos, los Apu o Jach’a Achachilas, los jisk’a Achachilas o Antepasados Menores, los Uywiris, los Wak’as, los Llawllas o Illas; representados en Montañas, estatuillas o piedras llamativas. Todos estos encargados de cuidar y hacer vivir en equilibrio y armonía; llamados espíritus tutelares. Denominados Wak’as por escritores y misioneros en tiempos de la conquista. El aditamento de más espíritus tutelar traídos por la colonia proveniente del cristianismo.

1 Los ritos funerarios comprenderían; el deceso de la persona, velorio, entierro y los nueve días. Y no así la misa de un mes, tres meses, seis meses, cabo de año, tres años y la fiesta difuntos

“(...) Los Santo (entiéndase Imágenes de los Santos) se preocupa de las personas que los atienden y les ofrecen rezos, misas y fiestas. Prácticamente equivalentes a los Santos, se encuentran también los Señores (Imagen de Cristo crucificado invocadas bajo múltiples títulos de acuerdo a las tradiciones) y las Vírgenes (Imágenes de María, o también de otras santas). Las Almas buenas de los muertos también velan por el bienestar de sus familias, pero exigen un trato bastante especial sobre todo durante los tres primeros años desde su muerte, periodo en el que se va definiendo su suerte definitiva para el alaxpacha o el manqhapacha (Ibídem: 37) (destacado nuestro)”

La larga lista, tanto de espíritus tutelares andinos como los traídos por la colonia, manifiesta que todos ellos eran los protectores del pueblo y que para cada uno de estos representaba un ritual distinto, y que las almas eran consideradas también protectoras del hogar como indica el texto, pero del lado cristiano, es decir, que caracteriza el inicio a nuestro tema central, ya que estas *ceremonias y/o ritos* identifican el aprender a convivir respetuosamente con las fuerzas de arriba y abajo, enfoque desarrollado por Harris y Boyssé

Pasemos al tiempo Pacha de abajo perteneciente a los muertos; según Albó es donde más se concentra el mal. En el que tampoco sería éste el lugar donde van los muertos, ya que el término de infierno sería hasta hoy parte de la cosmovisión europea poco asimilada. Este pequeño extracto que menciona Albó entre otros términos diablo, tío, etc. Para referirse a sus habitantes de abajo².

En otro texto encontrado, el mismo autor señala. “¿Qué pasará a los muertos en el futuro? [Respondiendo] que no hay una respuesta unánime ya que se habla de cielo y de infierno. Pero se dice también que los muertos van hacia el oeste, al lado en que desaparece el sol, donde con la ayuda de un perro tienen que atravesar un lago hasta llegar a su mundo³ (...) y que pasa a ser un protector más de los vivientes...” (Albó; 1991:234).

Si bien los ritos y/o ceremonias que para el caso vienen a ser los mismos simbolizan a los muertos y por ende a las almas como uno más de los protectores del hogar, pueblo, etc. O bien el miedo que representa a estos “personajes invisibles” y la práctica a los mismos sería una respuesta al tema.

“(...) dedicar al nuevo muerto todos los cuidados rituales necesarios para dejarlo satisfecho. Si no se hace, andará como “alma” molestando a los vivos hasta que lo hagan. Por eso se impone hacer todo lo que hay que hacer. Estos ritos incluyen la misa de ocho días (si es asequible un sacerdote) y la intención al alma durante los tres años siguientes...” (Ibídem.)

Otra forma de interpretar la relación del mundo de abajo es la relación con la etapa agraria “...los muertos desempeñan en la actualidad un papel en la definición del espacio, también lo hacen en la diferenciación del tiempo (...) la estación de lluvias –indicada ritualmente en la fiesta de Todo Santos, época en que celebran a los muertos también en tiempos antiguos– es considerada un tiempo sagrado, dedicado a las almas, que demoran en sus comunidades de origen durante todo el periodo de los cultivos...” (Bouysse, C., Theresse, Harris, Olivia,. 1987:39)

Como señalamos en nuestra introducción no realizaremos una comparación con la fiesta de difuntos ya que el fin de esta temporada, termina con el Carnaval. Pero sí la relación en el sentido de reciprocidad y comunicación con los muertos, como sugiere, Luis Cachiguango (2001:8) ALLPA TARPUIY: La siembra ritual del maíz en Kotama-Otavaló; en particular el punto tres. *Wañu Owakcha karay*; ofrenda a los muertos y crecimiento y primeros cuidados de la *chakra* (noviembre).

2 Ver Albó, 2000; Boyssé - Harris 1987

3 Manuel Marzal, hace referencia al mismo texto recopilado por José de Arriaga en 1621 el cual identifica cómo un mito para explicar el origen de los lagos (Marzal;1991:179); como también Boyssé Harris; 1987)

Enfatizamos el por qué se realiza el ritual los nueve días; como lo señalan (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987:41)

“tampoco quedan claras las creencias acerca de dónde se encuentran los muertos recientes. De acuerdo al cristianismo tradicional muchos de ellos pasan por una etapa purificadora en el purgatorio (...) enfatizando en su lugar la suerte infernal que esperaba a todos los aquellos que no llevaban una vida plenamente cristiana. De hecho los Aymaras actuales ofrecen misas a sus muertos y rezan por ellos en latín para que vayan al cielo, pero a la vez evidente que sus creencias acerca de la suerte eventual de las almas no coinciden demasiado con el esquema tradicional cristiano”

Acotamos a dicha práctica, la creencia que después de fallecida una persona los ojos le reventarían, así también el cuerpo se le hinchará y pasará a un estado de putrefacción⁴. A lo que dolientes creen que es el momento cuando el espíritu de la persona sube al cielo y que el ritual ayudará a irse en “paz” en vigilia.

Retomamos el texto de Bouysse-Cassagne y Harris, referido a dónde va a parar el alma.

“No es raro escuchar que todos los muertos, y no solamente los condenados, vayan “abajo”. Muchas veces se asocia a los muertos con el agua; por ejemplo se dice que ellos tienen que pasar por una gran extensión de agua asentados en las orejas de un perro negro, recordando así la asociación antigua entre muerte y lago (inclusive el “el gran lago” o jach’a quta que es el mar) y la relación mítica del dios Tunupa que desapareció bajo las aguas del lago Poopó. En otros pueblos se cree que los muertos vuelven a los cerros; estas creencias nos recuerdan de nuevo el Puruma antiguo, los bordes ambivalentes asociados tanto con las costumbres como el “lago profundo” y el “mar sin fondo”

Desde otra perspectiva y la más aceptada para nuestra investigación el espíritu de los muertos del cual nos habla Xavier Albó (2000:16). Refiriéndose al termino alma y sus diferentes momentos, hace referencia al texto de Van den Berg puntualizando al espíritu de los difuntos y añadiduras en cuanto al término alma (...) de acuerdo al tiempo transcurrido desde la muerte (alma antigua, nueva, caliente) u otros atributos, como su carácter cósmico (mundo almas).

El punto que nos interesa analizar con relación al ritual de los nueve días con el espíritu de los muertos; son las ceremonias que se realizan. Y en tal sentido, continúa diciendo el autor:

*“Las **almas** son objeto de determinadas ceremonias para que descansen tranquilas y para que así colaboren gustosas a los vivientes que las han traído bien. Para ellos los sobrevivientes las ayudan con **alma misas** (o **misachiku** en quechua) católicas en la iglesia —muy particularmente la misa de nueve días— y, en los tres años siguientes, las reciben el día de las **almas**, es decir del mediodía de Todos Santos al mediodía del Difunto. Esta es una de las mayores celebraciones andinas, mucho más importante que Navidad o Semana Santa. Se celebra prácticamente en la misma época del año, que antes de la Colonia, como atestiguan los relatos y dibujos de Guaman Poma (1616). Supone mucho tiempo de preparación y convoca a quienes han ido a vivir lejos, todo ello sólo para recibir a estas almas. (Ibíd. 16) (Negrillas propias)”*

El *misachiku*, que sirve para recordar al alma el cual particulariza la misa de nueve días, responde a la pregunta de estudio planteada, la cual sirve para ayudar al alma para que vaya al cielo y descansen en paz

4 No recurrimos a términos clínicos ni entrevistas con peritos en la metería; sólo a testimonios

“Dicen que revienta los ojos y después, recién se va su espíritu (...) después de la misa d nueve días se va al cementerio a poner flores. Si es varón se colocan claveles, cartuchos y si es mujer se coloca rosas, ilusión (...) ese día recuerdas al muerto y se invita comida, bebida y se juega” (Viudo)

Hasta aquí la importancia del por qué el muerto parte a un segundo plano después de la vida y cómo se relaciona con la muerte con el ciclo agrario. Se abstiene la explicación extensa de las dos pachas restantes como son *Alax Pacha* (Aymara) *Janaq Pacha* (Quechua) mundo de arriba y el *Aka Pacha* (Aymara) *Kay Pacha* (Quechua) mundo donde estamos, que sólo referimos textos de interés al tema; resaltando la parte espiritual del mundo donde estamos y la relación de reciprocidad con el mundo de arriba, las dos probabilidades y las más acertadas nos dan a conocer el por qué de la importancia de la misa de los nueve días reuniéndose tanto dolientes como invitados para acompañar al difunto; que por otro lado también es el miedo al difunto que de no ser atendido tomara represalias con la familia.

En los siguientes subtítulos y párrafos nos dedicaremos íntegros a analizar el antes y después de misa, revisando y comparando textos referentes al tema, aludiendo cambios ocasionados por el tiempo y pérdida de momentos significativos dentro el ritual, respecto a las practicas funerarias; el nueve días actual, el “juego” como practica funeraria originado después de misa, por parte de los dolientes a invitados y viceversa; así también considerar el consumo de bebidas chicha, coctel, cigarro y coca, inseparables en cualquier ritual andino, llevando a una borrachera exhaustiva a tal punto que después del juego casi olvidan por completo el por qué se recuerda la misa de los nueve días.

Ritos funerarios

Albó (1991) manifiesta la necesidad de marcar la diferencia entre el muerto y los vivos, en numerosos detalles: para los principales cuidados que necesita el cadáver desde su fallecimiento hasta su entierro (1991:233). Por lo mismo es menester enumerar los ritos funerarios existentes y explicar sobre ellos, ya que la delimitación de los mismos nos servirá para no confundir y redundar con la misa de un mes, tres meses, seis meses, cabo de año y fiesta de Todos Santos, tiempo de celebración a los muertos y San Andrés, y no salirnos del tema en cuestión.

El dar comienzo a los ritos funerarios, en un sentido irónico sería el fallecimiento de una persona de cualquier género y edad⁵; más aún si esa persona es un ser querido. La ropa negra y vestir con ella, podría decirse que es un denominativo para quienes pasan el amargo momento y el inicio a los ritos funerarios, lo cual indica, que cuando se observa a una persona vestida de negro es porque algún familiar cercano ha fallecido, perspectiva heredada.

Ceriani (2001) caracteriza al duelo y el luto identificándolo como un hecho bipolar “Un polo personal e íntimo y un polo social público (...) [denominando] **duelo** (del latín *dolus*: dolor) a aquel polo personal íntimo, objeto de una experiencia de pérdida y angustia por los allegados y manifestado por conjuntos de practicas materiales, mentales y simbólicas; **luto**, es el polo social y público, donde el difunto ha asumido otro género de existencia y “pasado a desempeñar otra clase de roles respecto a los vivos y que posee por lo tanto un significado cultural diferente de estos” (2001:327.) (Destacado nuestro). Si bien el polo social público se caracteriza por la ropa negra, el traerla puesto demostraría el dolor y la identificación de los allegados, lo cual nos hace ‘fácil’ reconocer en la misa de nueve días, a los dolientes más cercanos, detallando incluso —consuegros, yernos, nietos, sobrinos, sobrinos políticos e incluso parientes por parte de los hijos políticos—

5 La edad pertinente para realizar los rituales comprendería personas mayores, padres de familia, abuelos, etc., y no así los “Angelitos” o niños que fenecieron (ver. Albó 1991)

“Se viste con ropa negra hasta el luto lluchuqu [cabo de año] donde se hace fiesta para sacarte el luto donde se bota el negro con mucha alegría para que no nos siga otros muertos; después los siguientes años te vistes cerca a la fiesta de Todos Santos y Difuntos, para dar sombra al alma en el camino cuando llega a la tumba; sino le das sombra, no tiene donde descansar del sol y llega de sed el alma a la tumba” (doña Anastasia)

Vestirse con ropa negra hasta el cabo de año, es una práctica que realizan sólo personas creyentes, no se les niega la importancia del luto y el significado que representa llevarla, muchas personas incluso comentan, si la viuda es joven y si durante el entierro se destapa la verónica⁶ dicen que se casara rápido; por su parte don Freddy, nos asegura que hay familias que se ponen ropa negra para el entierro y el nueve días, los siguientes meses se cambian de ropa normal combinando colores.

“Yo no llevo luto por lómenos unos 27 años de familia; cuando mi mama a muerto había una viejita que me ha dicho ¡Lucho! tu eres joven y no quiero que lleves luto ¡te juro! que hasta los nueve días no escuchado música no me e lavado no me he cambiado de ropa y hasta ahorita no llevo luto de mi familia. No de mi esposa [cuando falleció la suegra si se vistió de negro]. Le he dicho a la viejita cómo no me voy a lavar, peinar y me ha dicho ¡hazme caso! y no llevo luto, solamente e prendido todas las velas que han dejado en el cajón del velorio hasta que se termine de dos en dos. Esto de los nueve días es para creer y ¡hay que creer! (Don Luis) (destacado nuestro)

Don Luis, revela la importancia de vestirse con ropa negra, el cual mencionamos párrafo atrás; el ritual funerario que realizó para no llevar luto consideramos nuevo, mismo que no pudimos indagar a profundidad, el cual ponemos en debate para nuevas investigaciones. En acápite posterior retomaremos la entrevista de don Luis enfatizando nuevo testimonio.

El velorio, siguiendo con los ritos funerarios es imprescindible realizarlo lo cual simboliza el último adiós al difunto (tangible) y consuelo a los deudos, extendiéndose a altas horas de la madrugada.

“...Los veladores como se llaman a los asistentes, beben tazas de te con abundante alcohol y mastican coca durante las pesadas horas de aquella fúnebre noche, llegando muchos a embriagarse y hacerse impertinentes” (M. Rigoberto Paredes Mitos. Supersticiones y supervivencias populares de Bolivia, Séptima edición. La Paz; 1995:390)

El mismo autor menciona un rito funerario. A media noche salen del cuarto velatorio encabezados por un brujo, para escuchar ruidos asemejados a visitantes espirituales (almas) para hacerle compañía en la eternidad, durante las siguientes horas los deudos sirven un plato de comida con bastante ají; después de la comida, nadie sale ni entra por la puerta principal, esparciendo ceniza en el suelo. Al día siguiente antes de que ninguna persona transite examinan la ceniza observan la huella y predecir quien morirá tras el afinado (Ibíd.op.cit.:398); el Pacaricuc como denomina Arriga, al quedarse velando toda la noche, cantando uno y respondiendo todos los demás, cierran la puerta y esparcen en algunas partes harina de maíz o de quinua para ver, si vuelve el difunto por la pisadas (Arriga; 1991:66). Dichas prácticas no constatamos, lo cual hace inoportuno analizarlo, que dentro los entrevistados, comentamos el rito funerario, mismo que expresaron ignorancia y las respuestas más comunes fueron, frases cortantes “dicen que es así”, “que pena y feo debe ser, saber quien va ha morir” continuando con las entrevistas y lo que nos causo bastante extrañeza fue, que durante el velorio hasta que amanece la “viuda” no tiene que dormir, por qué le va mal en la casa, trabaja o se enferma, obligando a quedarse despierta, para otras personas no es imprescindible realizarlo.

6 Manto negro de ceda, que usan la viuda e hijas para cubrir particularmente la cara el llanto y la tristeza

Vísperas

El entierro llegaría a ser el penúltimo rito funerario, antes de llegar a la misa de nueve días lo cual en tono alegre lo llamamos vísperas, como para cualquier fiesta familiar, matrimonio, bautizo, etc.

Antes de realizar la misa de los nueve días, y siguiendo con las tradiciones, como demuestran los relatos y dibujos de Guaman Poma, del cual enfatizamos la forma de entierro que pertenece a los indios de Collasuyo, (ver Guaman Poma. Capítulo primero 293(296))

Dentro la observación que realizamos en el, los diversos entierros, pudimos confirmar que las características de entierros son las mismas que describe Guaman Poma. Constatando que la tradición sigue siendo la misma, antes de la llegada de los nueve días; la entrevista realizada a doña Anastasia de 76 años comprueba las características, al texto expresa:

“Si una persona se muere, primero se le baña, luego se le cambia la mejor ropa —otros incluso compran ropa— y dentro su cajón [ataúd] se le coloca comida y sus cositas de él o ella, por Ej. Si es hombre le colocan sus herramientas, si es mujer sus ollas ¡Jajá! (...) lo que le gustaba, después se hacen saquitos que contienen maíz, harina, azúcar, trigo, todo tiene que tener; esto para que se vaya comiendo y también en el cielo no le falte nada... [Continúa explicando]...al día siguiente después de haberle enterrado, se va al lavatorio, casi toda la gente a Capachos⁷ o se lava en casa en bateas; se lleva toda su ropa y se enjabona biencito luego se enjuaga, para quemarla, para que se vayan todas las penas, en eso dicen que en el humo se ve quien va a morir, otros dicen en el fuego. Otros dicen también que ven a la alma bailar y ven si está feliz o triste por las atenciones que le han hecho, velorio, entierro y nueve días”

El lavatorio que se realiza a las pertenencias del muerto, en nuestros días es después del entierro, al día siguiente o dependiendo del tiempo de los deudos. No es tan drástico la fecha para el rito, lo importante es realizarlo. “*Quemando la ropa se van todas las penas del difunto*” indican testimonios, al respecto Aguilar, entiende, en las minas del Norte de Potosí, el lavatorio se realiza al día siguiente, después del entierro, sacrificando una llama (...) donde toda la gente del barrio asiste al lavatorio, sin necesidad de ser invitados (Aguilar, 1998:108-109); las características del lavado de la ropa del difunto son las mismas descritas por la señora Anastasia, con la diferencia que el quemado lo realizan personas de edad [abuelos] (Ibíd.op.cit.:109). Sin embargo Paredes (1995:394) Revela que el lavatorio es necesario realizarlo el octavo día, más tarde a media noche, donde se va a un río alejado, donde cambian el vestido de la viuda o el viudo sacudiendo con ramas, para ahuyentar las penas. Tanto hombres y mujeres vuelcan la ropa para ponerse y parten a la carrera en comparsa sin mirar atrás; el doliente invita un plato de comida llamado *qquispiña*⁸ asado con panecillos de quinua, velan toda la noche hasta el día siguiente donde se realiza una fiesta. Albó (1991:233). Enfatiza los ritos purificatorios para garantizar que no queden restos del espíritu del difunto, entre ellos está, el retorno del cementerio, donde ponen espinos en el camino para evitar que el alma regrese, sacudir la ropa, borrar toda huella y limpiar todo hueco dentro el cuarto en el que a muerto; en el lavatorio recuperan las cosas en buen estado para venderlas a los viajeros comerciantes⁹.

7 Bañerío de Capachos Ubicado a 12 kilómetros de la Ciudad de Oruro

8 En Oruro se suele invitar el *k'ala Pari* que consiste en una sopa espesa hecha de maíz llamada *lagua* “*El K'ala Pari se hace con harta carne, ají rojo, ajo, ¡bien picante tiene que ser, para que reaccionen! Después se hace cocer piedras de río y cuando este bien rojo, caliente se pone a la lagua y burbujea. Eso se da a los que amanecen[junto al difunto]; no siempre se invita en velorios sino en cualquier fiesta*”(Doña Anastasia)

9 Ninguna ropa tiene que quedar en propiedad de los familiares, la entrevista de don José de 35 nos relata una historia respecto a la ropa “*Dicen que cuando la abuela antes de morir te regala algo; tienes que pagarle aunque sea con diez centavos o agradecerle. Porque sino se destruye cuando mi abuelita a muerto todas mis tías se lo han agarrado toda sus mantas lindas sin decir ni pedirle y nos han dejado sin nada, pero a pasado un tiempo y se han empezado a apolillar y lo han tenido que botar mientras de mi ¡sin mentir! sigue hasta ahorita*”

Las características de la víspera, antes de la misa de los nueve días, cambiarle ropa nueva, colocar saquitos que contengan maíz, arroz, azúcar, fideo, todo esto dentro el ataúd para enterrarle; el lavatorio, quemar la ropa, sacudir las prendas de los deudos, limpiar el cuarto del muerto, representarían la práctica de ahuyentar ‘malas vibras’ del espíritu y evitar malos sueños, visiones que generalmente aparecen por las noches o el miedo de entrar al cuarto del interfecto.

Realizar todos los preparativos para la “gran fiesta”. Reuniéndose familiares consanguíneos, no consanguíneos, llegando a formar un extenso árbol genealógico. El (la), (los) dolientes preparan la víspera invitando o contratando alguien para que cocine y prepare las bebidas, claro que es deber de todo familiar, estar presente para ayudar, una vez que se conoce el plato que se va a cocinar.

La preparación de los manjares y la participación es importante, lo cual consideramos un momento más para realizar un ritual.

“Nos hemos reunido las primas, para preparar la comida, pijchando coquita. Hemos pellicado los chuños, tostado el fideo, pelado las papas, el ají. (...) estábamos seis señoras (...) como a las seis de la tarde nos hemos prendido velas y hemos colocado flores para la almita” (Doña Zaida).

Apreciamos que sólo las mujeres cocinan, uno que otro hombre ayuda en lo necesario y lo ‘fácil’ pelando mani, arveja, es obligación de ellos preparar las bebidas no por apartar a la mujer puesto que ellas tienen la gracia de cocinar succulento, incluso cuando todos los hijos son varones.

Habitualmente los dolientes deciden qué cocinar, dependiendo de la hora de celebración de la misa, lo cual varía el menú: si es medio día será una sopa, por la mañana una salteña, algo ligero, otras veces se combina, primero sopa y por la tarde sirven el segundo que puede ser picante de pollo, cordero, ají de lengua, saisi o albóndigas. Preparar las comidas con bastante —ají, rojo o amarillo— y encima la llajua picante es costumbre en los ritos funerarios¹⁰ que sirve también para hacer reaccionar a las personas que se embriagaron durante la fiesta.

Una vez preparada todo lo que se va a consumir y mientras se preparan estas, no se olvida del difunto en ningún momento, su altar se prepara con anticipación del cual mencionaremos acápite posterior; ya circulan copas de coctel, coca, pudiendo extenderse hasta altas horas de la madrugada.

Los nueve días

Rigoberto Paredes, refiere a la misa de nueve días y la gran fiesta que se organiza después de misa; el texto representa, el más próximo y acertado al trabajo realizado, respecto al por qué después de misa se baila y se bebe con bastante alegría en vez de estar tristes por la irreparable pérdida.

“Al día siguiente a la hora señalada asisten al templo a oír la misa de réquiem, celebrada en sufragio del alma del extinto, y de vuelta en casa, convida a los que le acompañaron la noche anterior a celebrar los ocho días siendo práctica establecida de comenzar la fiesta, tomando cada cual tres hojas de coca del montoncito que ponen en el centro del cuarto. En medio del festín, cuando los ánimos exaltados por las bebidas alcohólicas han desterrado la pesadez del duelo y se ha hecho imposible la gravedad, de improviso cesan los llores y las fisonomías se tornan de triste y serias en risueñas, apenas uno de los asistentes que hace de faraute toma un instrumento musical, que en esas circunstancias suele estar siempre a

10 Tomemos en cuenta que después del entierro, en la casa de duelo, invitan el ‘fideusuchu’ que significa ají de fideo

la mano, y exclama con autoridad; el finado era alegre y hay que recordarlo ahora, como a él le gustaría si estuviese vivo presente, y comienza a tocar y cantar, invitando a los concurrentes a que bailen. (1995:397)

Recrearemos, el después de la misa de nueve días realizadas por las familias populares orureñas, recalando que las observaciones y entrevistas fueron a simple averiguación lo cual nos ayudo los necrológicos; del mismo modo compararemos con el texto de Paredes enfatizando la alegría y el baile que representa, así mismo, detallar la importancia que representa; como sugiere Aguilar (1998), la ceremonia de nueve días se realiza para ayudar a disminuir el pecado, con la misa se ayuda al alma a salvarse, para que esté en paz y al lado del señor; de esta manera se asegura de que no lo olvidemos. Su recuerdo quedará siempre con los parientes y amigos más cercanos (1998:110)

Después de misa, dependiendo de las esquelas que se repartieron días antes y si menciona en la invitación¹¹ lo cual es habitual, fuera de la iglesia, esperan con autobuses para trasladar a los invitados al domicilio; otras familias con espacios reducidos dentro la casa se prestan a contratar un salón de fiestas para realizar los nueve días.

Una vez ingresados al domicilio o salón de fiestas, en un lugar adecuado y seguro, se encuentra el altar del difunto, las características no cambian. Consiste en una mesa no más de medio metro y medio de largo, cubierto con un mantel en lo posible blanco o negro, una fotografía, las pertenencias que pueden ser algunas prendas de vestir, coca, un vaso de agua, y si al difunto le gustaba una bebida también se coloca puede ser, una tutuma de chicha, copa de cerveza o coctel, un plato de comida que contienen lo que le gustaba, o lo que sirvan de plato de fondo y dos velas blancas, frente al altar Floreros con abundantes flores y rosas de toda variedad; posteriormente, se invita el plato de comida y un vaso de coctel o chicha para luego elevar una oración al alma, que por costumbre son tres Padre-nuestros, tres Ave Marías, en seguida habla el doliente o el hijo mayor agradeciendo a los parientes, invitados por haber acompañado a la misa y al domicilio, también refiriéndose a todos los ritos funerarios; un silencio que dura unos minuto queda dentro la sala, al rato se escucha una frase dirigida particularmente a invitados *"No se vayan por favor, quédense nomás a compartir, acompañennos, un rato más"* (Doliente)

Convencidos los invitados, se procede a tres rondas de vasos de cóctel seguido por las tutumas de chicha, un puñado de coca y cigarro, los invitados empiezan a formar los grupos de juego ya sea por afinidad o invitación, con la única característica, que se reúnen sólo hombres o mujeres, por lo cual cada género tiene su juego respectivo.

Jugar para retribuir y olvidar tristezas

Guaman Poma. (243 (245)) describe el mes de abril, Inca Raymi [festejo de Inka] Quilla. Donde celebran muchas ceremonias y dicho inca tenía una gran fiesta "Todo el mes juegan los señores principales al juego de *riui* [boleadoras], choca, al *uayro* de *ynaca* [tejo], pichica de *hilancula* y de *challcochima* [todos juegos] y juegan otros juegos y regocijos (...) se horadan las orejas en este mes todos, *haua yngas* [parientes lejano de un Inka] (...) tienen gran fiesta entre ellos y se combinan unos con otros, así como ricos como pobres" (Explicación propia). El cual también se relaciona con los Ritos funerarios (La separación masculina de lo femenino) que se celebra en el Cusco el 30 de Octubre (ver, Robert Randall LOS DOSVASOS, Cosmovisión y política de la embriaguez desde el Inkanato hasta la colonia; en Borrachera y Memoria, Thierry Saignes. (Comp.), 1993:90).

Dentro las tradiciones que se realiza, existe una manera muy peculiar de "pasar el tiempo" la cual es jugando que sólo mencionamos como representación, que de acuerdo a

11 "Pasada la misa ruegan acompañar a su domicilio ubicado en la Final Adolfo Mier N° 215 entre Baptista" (extracto de la invitación para la misa de los nueve días de la Familia Mejía Ballesteros)

testimonios, representaría recaudar fondos por el viudo o viuda el cual invirtió en realizar la misa, la comida, bebidas, etc., significando así una reciprocidad esta vez por parte de los invitados, para retribuir algunos gastos.

La interpretación de Paredes, que nos referimos párrafo anterior, recalando la alegría de los deudos que al son de las bebidas alcohólicas no faltando uno que agarra un instrumento musical y exclamando a viva voz —El finado era alegre y hay que recordarlo ahora, como a el le gustaría si estuviese vivo presente—, se sumaría a nuestra respuesta de estudio, la cual mencionamos; añadiendo la fiesta que se realiza después de misa y la reciprocidad por parte de los invitados por haberse jactado la fiesta, manifestando en dinero recaudado por los juegos que se realizan con alegría comprando más bebida para alargar la fiesta o darle al viudo o viuda el dinero real.

Don Luis afirma otra forma de retribución y alegría después de la misa de nueve días que al texto indica.

“Te digo, en Potosí por ejemplo es muy diferente los nueve días. Compran digamos veinte cabezas de cordero, estamos hablando de 40 ojos y te dan un ojo -una vez nos han invitado y con mi esposa no sabíamos no los hemos comido-, nos han hecho un problema, ¿dice ellos!, y ¿debe ser verdad? que en los nueve días revienta los ojos y por eso nos han hecho ese problema... El doliente agarra una bandeja recorriendo toda la mesas o todo el contorno del local y recoge los ojos y tienen que dejar dinero a voluntad o piden; se puede dejar 5 a 10 bolivianos y una vez que terminan de recoger, cuentan todo el dinero y si digamos falta dinero porque tiene que ser par o si faltan ojos como a nosotros nos ha faltado; esa vez el doliente se acerca y nos dice ¿como se lo ha comido tiene que pagar más! Y después que todo a pasado [la fiesta] ellos agarran un bracero y ponen todos los ojos y lo hacen reventar por qué en los nueve días revienta los ojos de la persona...”

La forma de retribución, la cual se refiere don Luis Zotelo, empareja otra forma más de realizar la fiesta con alegría y sin tristeza; la particularidad a que se refiere, quemar los ojos de cordero que respondería al “dicen” que justo el día nueve sería la etapa de putrefacción y la separación del alma del cuerpo tangible, tal como indica Jordá (1981) la división del cuerpo físico y psíquico, el *Jisk'a Axayu* (espíritu pequeño o “ánimo” de la persona) que puede separarse de la persona y perderse temporal o definitivamente (...) El “*isi thaxau*” (lavado de ropa del difunto a los ocho días de la muerte) (...) tiene ese sentido: hacer que se lleve todo lo de esta vida y se desprenda de la materia (1981:69-71); la compra de cada ojo de cordero representaría también la retribución por los invitados, sin embargo llegaría a ser la compra de una ‘entrada’ para ingresar al después de misa “*Con plata se viene a cualquier nueve días si no vas con plata ¡Hay moriste! ¡Tienes que prestarte jajá!*” (Doña Betty) es por eso que mucha gente ni bien terminando de escuchar la misa se va por donde vinieron, tal vez por no querer erogar gastos o simplemente el hecho de que no querer tomar. Aguilar (1998:110) participa de un nueve días en la ciudad de Cochabamba, el cual menciona que en allá, juegan a la rayuela y los que pierden van a comprar chicha de la viuda; *choqueto* lo llaman al balde de chicha, toman los perdedores, la viuda sólo invita el almuerzo y el resto se compra, incluso los tejos que pierden.

Para empezar a jugar se dividen tanto mujeres como varones, las mujeres ocupan la sala, por lo cual los varones buscarán un lugar espacioso y se van al patio. El viudo o el hijo mayor nombran un (Tayta o faraute) que son los yernos o sobrinos nunca una persona invitada quien se encarga de hacer emborrachar a los invitados dando vueltas con la chicha y el cóctel sin dejar de repartir, del mismo modo de no dejar salir a nadie de la casa cerrando la puerta principal “*Dentro el jugo se da chicha, cóctel y no tienen que hacer faltar a los invitados (...) se pone al medio del juego siempre el balde de chicha y la jarra de cóctel*” (Don. Flaberth)

Para ambos juegos se fija una hora, que no pasa de las cinco de la tarde, además que la gente se va mareando tanto ganar y perder, al finalizar los grupos formados tienen que entregar lo recaudado.

Existen dos tipos de entrega, dinero en efectivo, envuelto en un awayu con una piedra, haciéndole cargar al viudo o viuda; otra forma de entrega es en producto, comprando chicha o cerveza, para el caso el encargado vierte unas palabras, claro que tiene que aceptar contento se recomiendan que sea mejor dar el dinero en efectivo.

Jugar con maíz

“-Pujllanachis Saray Tantarcosunchej colqueta uj ak'a rantisuy chay almaupi-” (Juguemos maicito para juntar plata y comprar chicha para el alma) (Doña Anastasia) (se escribió tal cual fue pronunciado)

El juego del maíz se realiza en grupo, no mayor de 10 ni menor de 3 señoras, incorporándose otras personas más dependiendo de la llegada, logrando formar más de tres grupos por la afluencia de gente. La forma de juego es la siguiente:

Se elige a una persona, la cual se encarga de vender el maíz, contar el dinero e invitar los cócteles y tutumas de chicha; acomodara los implementos de juego a su convicción el vaso donde se guardará el dinero, las botellas de chicha y cóctel, la bolsa de coca y lo más importante el maíz previamente desgranado, generalmente es una persona mayor, en caso de familiares las tías. Conformado el grupo, tienden un awayu al piso o tapete para sentarse y no desparramar los maíces acomodándose en semicírculo frente a la encargada.

Para empezar a jugar se pinta tres maíces de color negro, no del todo, sólo la parte de la semilla, estos tres maíces servirán para jugar. Al respecto, la obra de José de Arriaga, *La extirpación de idolatrías en el Perú* (1621). En el capítulo VI. De los abusos y supersticiones que tienen los indios, describe, que después de diez días lavan la ropa, beben y comen; al día siguiente los hechiceros esperan cantando y bebiendo toda la noche al alma del difunto, que a de venir a comer y beber, y cuando están tomados le ofrecen derramándole mucho vino, por la mañana el ánima se encuentra en el Zamayhuaci que quiere decir casa de descanso y que no volverá más. El Pacaricuc suele durar cinco días; ayunan y juegan el juego de la **pisca**¹² (1991:66) interpretado de la siguiente manera: “*Pisca*. Cinco. Número” - “*Ppichca*. Un juego como de dados” Estas costumbres llegaron hasta los tiempos modernos (citado en Arriaga, *Ibíd.*:67); por consiguiente se compran cinco maíces o más por jugadora, cada puñado de maíz costara dos bolivianos, la compra del puñado varia dependiendo de las reglas que fijaron en principio, como también el numero de maíces que no pasa de diez y la compra de cinco bolivianos; se tiene tres lanzamientos por persona, agarran los tres maíces y se lanzan como los dados, para ganar tiene que salir las tres caras de los maíces pintados, en caso de lanzar y ganar en el primer tiro se pasa a la otra jugadora sin tomar y pagar un maíz, los tres tiros sirven para mejorar el juego, si en el primero salió dos pintados y el tercero blanco, pierde y dejara un maíz de los que compro, la encargada castiga invitando una copa de cóctel o tutuma de chicha, si la suerte no le acompaña en el segundo y tercer lanzamiento sucederá lo mismo quedándose sin maíces, obligando a comprar más puñados.

La rayuela

El juego de la rayuela es peculiar en varones, se juegan en duelo, de dos o tres personas, formando más de cinco grupos por la rapidez que se gana y pierde dependiendo también de la concurrencia; las modalidades, parejas o grupales, al igual que rotatorias, si un grupo

12 Arriaga interpreta citando a Demetrio Roca Wallparimachi, “Ceremonias de velorios fúnebres”, *Archivos peruanos de folklore*, I, n.1 (1955: 138-153) y Luis Caveró, “Ritos funerarios: El pichqa”, *Archivos peruanos de folklore*, I, n.1 (1955: 154-156) mismos investigan sobre los juegos funerarios. Dentro la investigación no se encontró el libro citado, solo de referencia.

perdió puede desintegrarse y formar otro, lo contrario del juego de las señoras que forman un grupo para toda la tarde, también puede ser soleadas de una sola persona. Se juega con dos monedas de cualquier corte, llamados ‘tejos’, recomendado las monedas con más peso, de cinco bolivianos o mejor aun si son extranjeras, lo cual facilita la dirección y anotación del punto a favor; el jugador tiene dos lanzamientos, un tejo por lanzamiento, la distancia es de siete pasos del rayolero, y se juega de seis a doce puntos para las dos modalidades y cuatro para las soleadas denominadas *sacaron* el que pierde sale.

El rayolero¹³ es un tablero de veinte por treinta centímetros, con un orificio al medio del tamaño de una moneda de un boliviano, que se encuentra se cinco a seis centímetros del extremo inferior, por debajo del orificio se traza una línea, que dividirá la puntuación, si el tejo se para por encima se cuenta un punto en medio de la línea dos puntos, ahora si entra dentro el orificio llamado “t’oco” cuatro puntos; la pelea está dentro la tablilla, resta puntos la persona que se acerco más al “t’oco” o la raya.

La forma de pago es por juego perdido en grupo o individual, puedes ser, dos bolivianos por cabeza o directamente diez bolivianos también tomará una tutuma de chicha o cóctel lo mismo pasa si cualquier jugador mete doble “t’oco” llamado “tuti” toman todos y ganan automáticamente. Ahora para aumentar el capital existen los retos que se juega de uno a dos puntos, o quien hace llegar más cerca al “t’oco”; el perdedor paga y toma.

Los dos juegos¹⁴, el baile, la compra de ojos de cordero, representan las tradiciones más próximas al rito principal después de misa nueve días, el ir y venir de las copas, por un lado circula chicha cóctel, por el otro, pierdes tomas, guitarra charango, rematándolo con la coca y el cigarro; todo esto lleva a una “borrachera” que deslucen los nueve días olvidando así el por qué se asiste, testimonios sobran para calificar la actividad de inadecuada o perjudicial “toman como si estuvieran festejando lo que a muerto” o “por eso no me gusta ir a los nueve días mucho se toma”.

Al respecto, Randall (1993:91) explica los estados de embriaguez. “Dado que el Hatun machay fue rito de —embriagarse hasta perder el juicio—, se suponía que éste era el estado de embriaguez para los *paqarikuy* [Pacaricuc] de los muertos” [citando a] Guaman Poma, [alude] mientras que cantaban elogios recordando los hechos de los muertos. Sin embargo el emborracharse en los nueve días no amerita la mala práctica del mismo, sino que es una forma de “convivir”, del cual Randall llega a la conclusión que el termino *hatun machay*, o “borrachera solemne”, se aplicaba a los ritos funerarios durante los cuales los hombres, “estando en su memoria”, contaban los hechos de los muertos, hablando “bonito” (ibíd.:92). O bien, las preguntas que se hacen Paredes (1995:398) ¿A caso —dicen— los que quedamos no hemos de seguir el mismo camino? ¿Por qué suicidarse con llores si se puede aprovechar de la ocasión para hacer grata, siquiera un momento la amarga vida? El que muere descansa, mientras que el vivo se queda a sufrir y es el verdadero digno de compasión; recalando qué a gran parte de las familias no les gusta realizar la actividades como las descritas después de misa por más que el finado era alegre, dependería de cada familia realizar el después de misa conformándose sólo con la misa de réquiem.

En otro orden, el sentido espiritual; “NO” hacer nada para los nueve días, al extremo de familias que ni mi misa dan para el alma, está tomaría represalias con toda la familia, entrometiéndose en los sueños, sería la mejor manera de expresar su descontento

13 Existen tres variedades de rayolero: el “chajuaco” llamado así por estar hecho rudimentariamente de un tablilla de adobe, de plomo que generalmente juegan personas con experiencia y el relleno con arena

14 A estos se acoplan el juego de, los “naipes” y el “cacho” que consideramos NO describirlos en su totalidad, interpretándolo como “juegos de mesa” y momentos de compartimiento ; claro que está, que la forma de juego es también con dinero y aporte para la retribución al deudo

“Yo por ejemplo tengo esa amarga experiencia; cuando mi mamá a fallecido no creía en esas macanas y no he hecho nada. ¡Pero el alma te hace soñar!, hasta los nueve días sigue hay que preocuparnos del muerto después de eso ya no tanto, porque ¡te hace soñar! Yo no le hecho un nueve días bien por que no creía yo dije, ¿para qué? pero me ha hecho soñar bastante entonces le hecho en los tres meses y recién se a calmado y esa es la tradición pijchar, fumar tomar porque el alma se va tranquila” (Don Luís)

Tal como sugiere Albó (2000), dedicar al difunto todos los cuidados rituales necesarios. Aguilar describe tal cual las características de las misas, para las almas; *Un mes*, que representa ayudar al alma a liberar pecados y encomendar a Dios y colaborar a comprar un lugar o casa en la otra vida así tener un espacio de tranquilidad, *Tres meses*, alumbrada por la vela del matrimonio, facilitara el viaje al difunto que se encuentra en el purgatorio que gracias a esta misa estará en paz, *Seis meses*, demostrar al difunto que no se le ha olvidado y recordar la gloria eterna. y el Cabo de año, dejar el luto [finalmente] misa de *Tres años*, donde la viuda o el viudo se liberan del difunto pudiendo iniciar así una nueva vida (Aguilar, 1998:111-113). Por consecuente terminarían las atenciones a los muertos; al mismo tiempo, el alma pasaría hacer, un espíritu protector de la familia, lo cual analizamos capitulo anterior, consecuentemente las atenciones serán: protección en momentos malos, visitados los día lunes (día de almas) los nichos donde se encuentran los cuerpos de los finados o en reuniones familiares nocturnas para realizar un pijcho y tomar copas de cóctel para realizar peticiones a la alma y recordar al muerto o el simple hecho de pedir en un momento cualquiera, antes de entrar a un examen, pedir trabajo, salud, etc., con los ojos cerrados “¡Almita, por favor! que me vaya bien”.

A manera de Conclusión

Hemos trazado los primeros ritos funerarios; el velorio, entierro, y nueve días interpretando a la misa de los nueve días, cómo despedida primordial a una alma del mundo donde estamos ‘Aka Pacha’; entendiendo que, las misas siguientes e incluso el ‘cabo de año’ y ‘tres años’ consolida su residencia en el cielo. Evidenciando que si la persona antes de morir fue amable, cariñosa, respetuosa, etc., su alma se ira al cielo ‘Alax Pacha’ de lo contrario se ira al infierno ‘Manqha Pacha’; durante la investigación no confirmamos donde se queda, ni quien se la lleva, tal cual señalan cronistas e investigadores. Sólo la practica a los ritos que se realizan con respecto a los muertos. Los aditamentos que siguen a los ritos descritos, invitar comida después del velorio, lavar y quemar la ropa; la perdida y olvido de otros momentos como son: esparcir ceniza, observar el humo mientras se quema la ropa, para saber quien muere, limpiar el cuarto, sacudir la ropa de los deudos, saltar encima de una fogata e incluso matar al perro del dueño; olvidos influenciados por el tiempo y la tergiversación de otros momentos como es la reciprocidad en cuanto a recaudar dinero para el viudo o viuda y así poder erogar gastos que realizo.

Es evidente que, la misa de nueve días no cae exactamente el día nueve, por motivos ya propios de los deudos llegando a señalar días después o acordando un fin de semana, por la asistencia de invitados. Lo cual indica, que la misa de los nueve días y seguida de las demás asimila una tradición religiosa pagana. El divertirse, comer, beber jugar después de misa; representa ‘pasar el tiempo’, o divertir el sueño como argumenta (Arriaga, 1991:67) refiriéndose a los juegos que duran cinco días; concluyendo a estas practicas herencias de nuestros antepasados quienes realizaban los mismos ritos.

Hemos examinado también cómo las personas asimilan, la atención a los difuntos y el miedo que representa “NO” realizar los acontecimientos y como el alma pasa a ser un protector más de la familia, correspondiente al ‘mundo espiritual’ del ‘Aka Pacha’. También

consideramos el excesivo consumo de bebidas alcohólicas durante la fiesta; lo cual concluimos, que el “NO” consumir bebidas espirituosas, refutaría todo RITO ANDINO descrito por cronistas e investigadores, por consiguiente recalcar el desliz de la embriaguez en la actualidad respuesta acertada a la pérdida de las costumbres, referentes a los difuntos, eliminando de toda misa, cabo de año y tres años reuniones familiares y de compartimiento.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier. 1991. “La experiencia religiosa aymara”. En: Marzal M., y otros. **Rostros Indios de Indios los americanos cristianos**. Quito Ecuador: Abyala Yala. 201 - 261)

———. 2000. *Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales* (trabajo presentado al encuentro al encuentro “**Cristianismo y Poder en el Perú Colonial**” Fundación Kurarka, Cuzco, junio 2000). <http://www.albo.pieb.com.bo>

ARRIAGA P., José de. 1999. **La extirpacion de la idolatria en el Perú (1621)** Estudios preliminares y notas de Henríque Urbano. Cuzco Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas

AGUILAR, L., Alberto. 1998. “Acompañamiento a los difuntos en el mundo minero andino”. En: **ECO ANDINO: La muerte Andina**. No. 5 (AÑO 3). 89 -122)

BOYSSE-CASAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia. 1987. **Pacha: Entorno al pensamiento Aymara. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. La Paz: HISBOL

CACHIGUANGO Luis. 2001. “*ALLPA TARPUY: la siembra ritual del maíz en Kotama – Otavalo, Ecuador*”. En: **LA UTOPIA ANDINA. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina** N° 17. Iquique – Chile: IECTA. Primera Edición: 4 -18)

CERIANI, C., César. 2001. “*Notas histórico-antropológicas sobre las representaciones de la muerte*” (Universidad de Buenos Aires 2001). En: http://www.Sap.org/staticfiles/archivos/2001/arch_01_4/326.pdf

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. [1616]. **Nueva crónica y buen gobierno**. 1987. Edición de Jhon V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Historia 16 (6 Vols.)

JOLICOEUR, Luis, OMI. 1994. **EL CRISTIANISMO AYMARA ¿inculturación o culturización?**, Cochabamba: Facultad de teología y filosofía – UCB

JORDÁ S.J. Enrique. 2003. **TEOLOGIA desde el TITIKAKA Cosmovisión aymara en dialogo con la fe**. Cochabamba: UCB. Edit. Verbo divino.

PARDES M., Rigoberto. 1995. **Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia**. La Paz: Ediciones Isla

RANDALL, Robert. 1993. *LOS DOS VASOS Cosmovisión y política de la embriaguez desde el Inkanato hasta la colonia*. En: Thierry, Saignes (Comp.). **Borrachera y memoria, la experiencia de lo sagrado en los andes**, La Paz: HISBOL / IFEA. 83 -100)

SPEDDING., Alisson. 2003. **Breve curso de Parentesco**. Editorial MAMA HUACO

MARZAL., Manuel. 1991. “La religión Quechua Surandina”. En: Marzal M., y otros. **Rostros Indios de Indios los americanos cristianos**. Quito Ecuador: Abyala Yala. 143 -197)

Anexos



El juego del maíz

Entrega del dinero a la viuda





Familia de la viuda, la presencia del yerno y consuegra

La presencia de más familiares ésta vez de parte del yerno, hermanas, primas



“La Chola paceña, un aspecto de la dinámica del mestizaje urbano”

Gonzalo Iñiguez Vaca Guzmán

Antecedentes

El tema del mestizaje hispanoamericano ha sido poco estudiado y profundizado sobre todo en nuestro medio, a pesar de ser uno de los factores fundamentales y de vital importancia para una mayor comprensión sobre la conformación de nuestra sociedad boliviana con todos sus componentes de: pluriculturalidad, interculturalidad y etnicidad, pudiéndose así acercarse a un mejor conocimiento sobre de los procesos sociales, históricos y políticos que se han venido dando especialmente a partir de nuestro período republicano, ya que se trata de un tema de gran vigencia y actualidad sobre todo en este período de cambio.

Dentro de este amplio espectro socio cultural que presenta esta interesantísima temática, existen variadas y complejas líneas de investigación desde las cuales se puede abordar un estudio más completo y sin tabúes sobre el punto.

La presente ponencia, está basada en los estudios realizados en torno al ultimo libro de mi autoría bajo el título: “**La Chola paceña, su dinámica social**”, en el cual analizamos a este personaje desde su punto de vista histórico social partiendo de la colonia hasta nuestros días, lo que sin lugar a dudas también es parte fundamental de la historia e identidad sociocultural de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz a partir de la llegada de los españoles comandados por Don Alonso de Mendoza en octubre de 1548 a estos lares.

Desde esta óptica, se pueden sacar algunas aproximaciones a diversos aspectos sobre el complejo tema de la “mestización”, basándonos en varios puntos de vista, tales como: los históricos, políticos, sociales, psicológicos, de género, prestigio social, ritos de paso, resistencia, moda y otros.

Dentro de un análisis puramente histórico-social, la Chola Paceña de la clase alta llamada “decente”, es una mestiza biológico-cultural de la urbe, que asciende en la escala social por atributos propios y su interesante dinámica social; al respecto, el viajero francés del siglo XIX Thovar, llegado a La Paz en 1891 la consagró con las siguientes palabras: “**... La Chola es la elegante del país, amable, sonriente, su naturaleza es un poco salvaje, se inquieta ante lo desconocido, es la verdadera hija de los andes**”. Es decir que el personaje de nuestro estudio, se irá convirtiendo en un personaje importante de la urbe paceña ya que era también económicamente poderosa, factor que en ciertos momentos la hace enrolarse en las clases altas criollas, como por ejemplo: el General Pando se casa con una chola decente, lo mismo que el ilustre intelectual Franz Tamayo, además de otras personalidades de nuestra clase burguesa. Debemos anotar al respecto, que varias encumbradas familias paceñas actuales descienden de este proceso de mestización y generalmente lo ocultan o tratan de minimizarlo y hasta discriminar debido a prejuicios, problemas de desarraigo y negación de su identidad.

Conformación del tejido urbano a partir de la colonia

La empresa mas grande de creación de ciudades llevada a cabo de toda la historia, fue sin lugar a dudas la implementada por la Corona Española en América, a partir del descubrimiento o encuentro de las dos culturas. Al decir de Miguel Messmacher (1987), “... llenó un continente de ciudades trazadas reticularmente, con una concepción no igualada

por la metrópolis”. El autor chileno Miguel Rojas Mix ha descrito este hecho en páginas ya antológicas, cuando habla de la “americanidad” con respecto al espacio, la distribución de este espacio urbano geométricamente ordenado a través de la cuadrícula o damero, donde por supuesto, también está implícito el ordenamiento social de la colonia para la fundación de ciudades y pueblos.

Las ciudades hispanoamericanas y los poblados rurales, jugaban un papel estratégico fundamental como centros urbanos administrativos, defensivos, religiosos, de difusión cultural y de mestización; es decir que se trataba de espacios organizados tanto desde el punto de vista arquitectónico, sociológico y antropológico, siendo este patrón urbano diferente al de Europa. El trazado urbano de Hispanoamérica responde a las Ordenanzas Reales, primero de Carlos I hechas en 1523 y en segundo término a las de Felipe II en 1573, las que constituyen normas precisas para la urbanización, las que duraran aproximadamente hasta el 1870.

Hacia el 1580, existe constancia de la fundación de al menos 230 ciudades y en 1630 de unas 330 ciudades; debemos anotar que este crecimiento va de la mano con la utilización de obra indígena y mestiza.

Nuestra actual ciudad de La Paz, se llamó en primera instancia Pueblo Nuevo, fundada por el Capitán y Justicia Mayor Don Alonso de Mendoza en octubre de 1548, se debió a la Ordenanza Real que mandaba a crear una ciudad intermedia entre el Cuzco y Potosí, el sitio de ubicación quedó determinado en las veras del río Choqueyapu (cementería de papa), lugar donde existía un antiguo pueblo aymara de la nación Pacajes denominado “Chuqi Apu Marka”, que en legua aymara significa “rico señor del oro”, debido a que en sus riberas se explotaba el oro aluvial desde épocas de los Tiahuanacotas. Según datos de los primeros cronistas llegados a estas tierras, indican que: “... A un cuarto de legua se encontraba ChuquiagUILlo, donde existían minas de oro que las beneficiaban desde tiempos remotos los Ingas y después el Marqués Don Francisco Pizarro”, también se indica que ríos auríferos del norte paceño fueron explotados por Don Alonso de Mendoza aproximadamente a partir del año 1550.

Sin embargo, el motivo principal y definitivo del asentamiento español en esta quebrada que contaba con gran cantidad de agua y leña, fue luego de arduos debates, la economía de la planta de coca que fue decisiva, (hubo fuertes corrientes que indicaban a Yunguyo hoy perteneciente al Perú, situado a orillas del Lago Titikaka como el lugar propicio para tal fundación), es así que debido a la cercanía de los Yungas donde se encontraban las ricas plantaciones de cacaos ya explotadas por las culturas Tiahuanaco e Inca, se decidió finalmente por el valle de La Paz.

El proceso de mestización biológica se inició de inmediato en nuestro territorio, tal como sucedió en Lima y Cuzco, ya que los españoles del Capitán Alonso de Mendoza se asientan en primera instancia en el corazón del poblado aymara de Chuqi Apu, siendo bien recibidos por los originarios y alojados en el Tambo del Cacique Kirkquincha quien gobernaba la zona de Churubamba (hoy San Sebastián) donde los españoles levantaron una primera capilla, la picota de la justicia y el primer Cabildo; fue recién al año siguiente, es decir en noviembre de 1549 que se encomienda al alarife Don Juan Gutiérrez de Paniagua el reparto de solares para españoles fuera de los límites del pueblo indígena. Es así que cumpliendo la Ordenanza de Carlos V (1523) la cual establecía como realizar la traza urbana en cuadrícula o damero, determinándose plazas, calles y solares para los españoles e iglesia partiendo de una plaza de armas central.

Este pueblo nuevo una vez constituido, va a tomar el nombre de Nuestra Señora de La Paz en homenaje a la pacificación lograda después de la cruenta guerra civil entre conquistadores pizarristas y almagristas, acción que la consiguió tras duras batallas contra

los Pizarro el Pacificador Don Pedro de la Gasca enviado especial del Rey de España para este propósito.

Una vez consolidada la urbe, esta se habría fundado con una base social de 42 vecinos; en el campo se implementó el sistema de Encomiendas, estableciéndose la misma en base al servicio de indios “yanaconas” para el trabajo en las hacienda, cuyas más ricas eran las situadas en la zona de Yungas. Según datos del Siglo XVII, existían para esa época 213 unidades domésticas en la ciudad de La Paz y la servidumbre era de 741 indígenas, de los cuales 570 eran mujeres y 171 varones. Otros datos subsiguientes indican que de una población total de 1.223 habitantes los indígenas eran adscritos al servicio doméstico de 200 familias españolas, como también la iglesia tenía asignados indígenas como servidumbre. A fines del Siglo XVII la población de La Paz llegó a 7.000 habitantes, y para fines del XVIII a 23.000 habitantes.

Hay que aclarar que para los indígenas, el estar asignados a los servicios de la ciudad se convertía en una conveniencia, pues de esta manera estaban exentos del sistema de la Mita, es decir el ser enviados a Potosí para el duro trabajo en las minas de plata y asimismo no pagaban tributo alguno a la Corona.

La ciudad de Nuestra Señora de La Paz estaba dividida nítidamente en dos barrios: el de españoles y de indios cuyas Parroquias específicas eran Santa Bárbara, San Sebastián y San Pedro, los separaba del barrio español el río Choqueyapu, que a su vez estaban vinculados por la construcción de tres puentes.

Las labores ocupacionales de los indígenas varones que no eran sirvientes debido a su habilidad manual, estaban en el sector artesanal y de servicios, como el de albañiles, carpinteros y otros; las mujeres mestizas o primeras Cholas van ingresando al campo del trabajo calificado independiente en la ciudad, tales como el de: cocinera, chichera, panadera, ama de pecho y otras labores muy cotizadas en ese entonces.

Sin pausa se va produciendo el proceso de mestización denominado también por algunos estudiosos de “cholificación” y es necesario destacar que los mestizos biológicos que provenían de la unión entre españoles e indígenas van subiendo poco a poco en la escala social, es así por ejemplo, que la Corona dispone que los concebidos en uniones legítimas tenían plena consideración de la Ley, como el de mantener propiedades, viajar a España, e incluso autorización para portar armas; como consecuencia se va ampliando el espectro de este mundo mestizo y se volverá cada vez mas complejo.

Datos poblacionales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, indican que en la ciudad de La Paz la población era bastante equitativa, es decir se tienen las siguientes cifras:

BLANCOS	38 %
MESTIZOS	28 %
INDIOS	30 %

Si bien existía una disposición para los españoles que vivían en la ciudad, estos debían declarar cada tanto, cuantos indígenas tenían a su servicio, pero esto no fue del todo cumplido; los obispos, sacerdotes, párrocos y tata-curas, también tenían asignados indígenas a su servicio y muy a menudo estos tampoco declaraban cuanta era su servidumbre indígena; se sabe por ejemplo que en el Convento de la Merced habían veinticuatro servidores nativos.

Por otra parte, no debemos olvidar que para los indígenas la conveniencia de acceder a ser servidores en la ciudad les proporcionaba beneficios y ciertas dádivas que no las tenían

en el campo. Otra de las ventajas de vivir en la ciudad, era la exención del pago de tributos que debían efectuar obligatoriamente los originarios de las comunidades dos veces al año, es decir para las fechas de San Juan y Navidad; esta imposición de la Corona Española fue uno de los principales motivos de los levantamientos y rebeliones indígenas que hacen eclosión social en el Siglo XVIII, especialmente en las impulsadas por los Caciques Katari en el Kollasuyo y la de Tupaj Amaru II en el Perú década del 1780.

Los indígenas migrantes del campo a la ciudad, se ubicaban alrededor de las Parroquias de Indios, que como dijimos eran las de San Sebastián ubicada en el antiguo barrio de Churubamaba, la de San Pedro en la plaza del mismo nombre y la de Santa Bárbara derruida por un movimiento sísmico en el año 1830. Asimismo habían otras barriadas de indígenas como las de: Carcantia, Larcapata y Copacanavi, las que contaban en sus comienzos con 600 personas.

Los Kuracas o Caciques de comunidades indígenas que iban migrando hacia la ciudad de La Paz buscando protección de los abusos de los españoles, se cobijaban en las Parroquias y luego se volvían apoderados generales o tramitadores de las comunidades originarias para defender los interminables litigios por posesión de tierras; todavía hasta plena época republicana, entre las décadas del 1920 y 30 se celebraron sendos actos de posesión de Caciques importantes del Departamento de La Paz en las Parroquias de San Pedro y San Sebastián.

DATOS DEL CENSO DEL AÑO 1900, DAN ESTAS CIFRAS GENERALES PARA BOLIVIA

INDÍGENAS	48,42 %
MESTIZA	29,45 %
BLANCA	14,64 %
NEGRA	0,18 %
INDETERMINADA	7,31 %

Para esa época, durante 1925 en plena celebración del Centenario de la República, se emitieron medidas arbitrarias contra los indígenas mediante Ordenanza Municipal, es decir, se prohíbe el ingreso de indígenas a plazas principales de la ciudad; es recién en 1945 que el Presidente Gualberto Villarroel durante su gobierno promulga el Decreto Supremo dictaminando que "... Los indios podían transitar libremente por todo el país sin ninguna restricción".

Aspectos del mestizaje

Desde los primeros momentos de la conquista, se va estableciendo inexorablemente en Hispanoamérica el proceso del mestizaje biológico y la vez cultural entre indios y españoles, lo que no ocurrió en Norte América, produciendo socialmente lo que denominamos: criollos, mestizos, cholos o mistis, además de otros subtipos raciales que conforman el tejido social urbano de La Paz, el que se va a mantener hasta hoy en todo nuestro territorio debido también a su enclaustramiento. Este aspecto ocasionará especialmente en el sector del campesinado que se establece en la ciudad, un primer factor de "desarraigo". Según documentos de época, la mayoría de los originarios que migraban hacia la Paz, eran provenientes de provincias tales como las de: Pacajes, Omasuyos, Larecaja, Chucuito y Paucarcolla, estas dos últimas hoy del Perú, los que engrosaban las filas de: jornaleros independientes, arrieros, artesanos, viandantes, vagabundos y otros.

Por otra parte, muchos Caciques o Kurakas del Alto y Bajo Perú fueron reconocidos como nobles por la Corona española, estableciéndose entre ambos una alianza política de conveniencia mutua, uno de los ejemplos de ello era el de colocar una corona real hispánica en las portadas principales de sus casonas, tal como se puede ver hoy en la Casona del Cacique Kirquincha de La Paz hoy museo, además de los blasones otorgados por su apoyo. Esta importante alianza estratégica hizo que los sacerdotes de la Orden Jesuítica crearan escuelas para Caciques e hijos de ellos, tanto en Cuzco, Juli, como en Potosí, la que funcionó a partir del 1640.

Fueron renombrados también, los enlaces matrimoniales entre la nobleza española y la inca como la de Beatriz Ñusta con Martín Loyola y otras sonadas bodas de la primera época colonial. La primera unión de este tipo sería la del Marqués Don Francisco Pizarro con la principal esposa y prima del Inca Atahualpa después de su muerte, se trata de la noble Cuxirimay Oello, con la cual el conquistador tuvo dos hijos; esta princesa inca luego de convertirse al catolicismo se bautizó como Doña Angélica Yupanque, mujer famosa y bella que luego fue también mujer del cronista Juan de Betanzos al morir Pizarro.

Es decir, la historia del mestizaje tiene aún mucha tela que cortar, pues posteriormente los hijos mestizos van adquiriendo ventajas y prebendas tales como el de no pagar tributo alguno debido a su nueva condición social, asimismo los mestizos van tomando el apellido de sus protectores o patrones para subir en la escala social; de allí es que surge el hábito de cambiar el apellido originario por el español, o la castellanización de los apellidos de lengua nativa al castellano, es así que podemos ver hasta hoy este fenómeno, como por ejemplo: Qolque por Plata; Cori por Oros; Quispe por Gisbert; Mamani por Alcón; Condori por Conde; Chambi por Chávez y una serie de muchos otros mas.

Esta dinámica y gran complejidad que conlleva el proceso de la mestización y/o “cholificación” es muy singular en Bolivia, sobre todo en ciudades y pueblos donde se producen además los procesos de aculturación y transculturación sin mayores inconvenientes, surgiendo rápidamente nuevos sectores sociales tanto biológicos como culturales. Existen otros aspectos interesantes en este proceso, como una de las tantas Ordenanzas emitidas por la corona española que indicaba lo siguiente: “todos los mestizos concebidos en uniones legítimas, debían recibir plena consideración de la ley, es decir, mantener propiedades, viajar a España, e incluso autorización para portar armas”. Sin embargo, la aceleración de este proceso dio lugar a que hubieran ciertas restricciones, como por ejemplo la de ocupar cargos administrativos sin permiso del Rey.

El proceso fue tan complejo y lleno de amplios matices, que, en cuanto a las tierras de los originarios por ejemplo, varias de estas comunidades arrendaban a su vez sus territorios a los españoles, mestizos o forasteros para migrar a las ciudades; incluso se sabe que algunos Caciques vendían tierras de los propios ausentes. Es decir que muchos indígenas campesinos aspiraban a ser considerados mestizos si se trasladaban a las urbes, pues automáticamente eran exonerados de toda obligación tributaria y adoptaban la vestimenta española para subir en la escala social. Aquí debemos anotar que las mujeres son las que más conservaron las tradiciones y vestimentas que marcan su identidad chola, diferenciándose de las mismas mujeres criollas y aún de las campesinas, constituyéndose en un sector social intermedio o de transición hacia los mestizos, es decir hablamos del complejo “mundo cholo”. Hemos dicho que esta dinámica social se encuentra sustentada tanto en lo biológico como en lo cultural, surgiendo así una serie de oficios muy requeridos para las mujeres, es así que las que no ingresaban al campo del trabajo doméstico, eran bastante cotizadas en labores independientes como ya hemos mencionado, como ser: tejedoras, sombrereras, pollereras, panaderas, cocineras, chicheras, amas de pecho, cocanís, comerciantes en general y otras actividades mas.

La chola, vestimenta y moda

Primeramente, en cuanto a la etimología de la palabra “chola” y a su vestimenta, podemos anotar lo siguiente: en el Vocabulario de la Lengua Aymara del P. Ludovico Bertonio (1612) se traduce el léxico “chhullu” como mestizo. Luego durante la conquista, ingresan a nuestro continente las corridas de toros, las que fueron muy admiradas por nuestra gente y en especial el “traje de luces” del torero causó mucho impacto entre los indígenas, pues a partir de este atuendo hispánico, lo irán recreando en distintos trajes de fiesta para las danzas folklóricas creadas en la colonia generalmente de manera satírica contra los españoles.

Por otra parte, en las barriadas de Madrid surge el personaje denominado “chulo” que era el ayudante del torero, quien le preparaba las banderillas y la vestimenta para salir al ruedo, a su esposa se la llamaba la “chula” pues era bastante elegante y airosa, de esta terminología parece provenir el denominativo de chola y cholo. En México se utiliza el término “chula” para la mujer bonita de clase popular.

No debemos olvidar que ya desde épocas preincaicas y especialmente durante el incario, las prendas textiles tanto de hombre y mujeres era un factor muy importante de identidad étnica y estatus social; la vestimenta en todas sus variedades, calidades y forma estética, indicaba las diferencias sociales que existen en todas las Etno-Culturas. Los primeros cronistas ya concuerdan en la descripción de la indumentaria indígena, indicando la marcada diferencia entre la vestimenta del soberano, nobleza y pueblo, reflejada tanto en la calidad, fibra y técnica de los tejidos, como en los adornos y parafernalia como el arte plumario, el llanto, las insignias y el uso de los metales preciosos para los atuendos.

En cuanto a la vestimenta propia y su singular uso de nuestra chola, que es un factor muy importante de identidad hasta hoy en este amplio segmento social, sus orígenes se remontan a finales del Siglo XVIII, cuando luego de sofocadas las rebeliones indígenas de los caudillos indígenas Amaru y Katari en los Virreinos del Perú y del Río de la Plata, la Corona a manera de castigo ejemplificador prohíbe a los nativos indígenas el uso de su vestimenta originaria, ordenando lo siguiente : “... **Se prohíbe el uso de la vestimenta que pudiera traer memoria a tiempos incaicos**”, desde ese momento la mujer indígena y la mestiza deberá usar pollera, blusa, manta y sombrero o montera a la usanza de las campesinas españolas, que sustituirán al acsu, llijilla, chumpi, wincha y chuspa, atuendos originarios prehispánicos.

En un primer momento el uso fue normado por esta rígida disposición, pero a partir del siglo XIX fundada ya la República e ingresada “la ilustración” a nuestro continente, se produce el verdadero surgimiento de “La Chola” urbana, quien paralelamente va modificando la moda de su vestimenta, haciéndola mas elegante y creativa, pues progresivamente se va apropiando de atuendos de la moda europea que era especialmente para la usanza de la “gente blanca”, como ser el uso de las botas de media caña y del sombrero borsalino proveniente de la península Itálica; es decir que a manera de mostrar una forma de rebelión y/o resistencia a toda norma impuesta por los colonizadores, nuestro personaje o Chola urbana denominada “decente” acrecienta aún mas su prestigio social y se va alejando de la chola “mediana” o comerciante y mucho mas de la chola campesina, pues su vestimenta las diferencia sin lugar a dudas ya que es mas costosa y fina, proviene directamente de Europa a los grandes almacenes de la ciudad de La Paz donde se la adquiere. También es destacable el uso ostentoso de joyas de oro, plata y perlas legítimas, plasmadas en anillos, faluchos (aretes) y prendedores o topos.

El tema de la vestimenta trae aparejado datos sumamente interesantes, pues nos informa a través de ella aspectos interesantes como ser: la tendencia de la moda. Se dice que el tipo de vestuario nos permitiría percibir “quienes somos y quienes son los demás”.

Si bien la vestimenta femenina venida de Europa en los primeros tiempos era de tipo austera y de dos piezas, es decir que constaba básicamente de falda y jubón, luego a partir del Siglo XIX se va imponiendo la moda “parisina” de una sola pieza, denominada como estilo “Imperio” que surge durante el período napoleónico.

En el caso de nuestras Cholas, ellas mantendrán hasta hoy la moda española de las dos piezas que proviene del Siglo XVIII, con algunos otros atuendos que van agregando como la manta proveniente del mantón de Manila, las botas y el sombrero, imponiendo una identidad propia del “mundo cholo” a partir de su vestimenta y de una nueva moda.

Es decir que este proceso de mestización trae consigo de forma natural una división de clase y posición social dentro de este sector: “la Chola decente es blancoide y generalmente buena moza, su padre podía ser un criollo o un español, por lo tanto era de buena posición o adinerada y hasta tenía muchas veces influencia política”; se vestía con telas que llegaban de Europa a tiendas como “El Gran Almacén”.

Por otra parte estaba la “Chola comerciante”, que si bien podía ser de origen campesino, era muy viajera y solvente económicamente. Por último estaría la “Chola Campesina”, que es la viene del campo a engrosar el servicio doméstico hasta hoy día.

En la actualidad, se puede percibir este aspecto diferencial en solo dos segmentos sociales de las Cholas, la campesina que sigue viniendo como migrante del campo a la ciudad para el servicio doméstico y generalmente usa atuendos de bayeta, cambiando su vestimenta progresivamente en la ciudad y la comerciante que usa ropa mas cara con telas importadas de Corea, pues tiene poder económico notorio, y mas aún la que circula por las zonas de Chijini, Gran Poder y el Cementerio, inclusive hoy en ciertas zonas de El Alto, las mismas que inclusive va conduciendo en la actualidad Mitsubishi, Montero u otros, luciendo sus mejores galas como “preste” o pasante de fiestas patronales barriales y en distintos pueblos del Departamento de La Paz, resaltando aún mas su figura en la gran Entrada Folklórica de Nuestro Señor del Gran Poder, donde impone su soberbia presencia a través de su coreografía en los bloques de señoras cholas, como el impresionante grupo de 800 mujeres lujosamente ataviadas con un espectacular vestuario confeccionado con las mejores telas, sombreros, prendedores, ramas, anillos, caravanas de oro y perlas legítimas que participan cada año en las festividades mayores como el Gran Poder. Donde lucen todas sus galas.

Con el advenimiento de la Revolución Nacional de 1952, los campesinos ingresaron más libremente a las ciudades y las mujeres campesinas provenientes de provincias y cantones, trataron de parecerse más a las Cholas ciudadinas tanto en la vestimenta como en las actitudes.

La chola en el mundo actual

Hoy en día debemos hacer notar ciertos cambios, como por ejemplo en sus modales, léxico, coquetería, lujo, auto estima, además de su preparación indudablemente con el propósito de ser mas aceptada en el campo social y laboral de la ciudad para de esta manera ascender en la escala social, aspecto destacado de su propia dinámica y movilidad social, no hay que olvidar asimismo que muchas de ellas ya desde hacen varios años ingresan a universidades e institutos educativos para capacitarse en distintas carreras y otras actividades laborales, inclusive incursionado en la política como Diputadas ocupando varios curules en el Poder Legislativo; sin embargo algunas de ellas manifiestan que siguen siendo discriminadas debido a su vestimenta: “de pollera”, la cual sería una barrera para sus justas aspiraciones sociales —manifiestan— que aun no estarían siendo colmadas totalmente. Sin embargo estas “restricciones” en la actualidad van siendo superadas, ya que hoy en día hay mujeres de pollera que son Ministros de Estado y directivas de otros organismos de poder con todo el derecho que les asiste.

Dentro de un aspecto si se quiere más popular, vemos también el surgimiento de las Cholitas denominadas “transformers”, son aquellas que normalmente usan vestido y para lograr ciertas prebendas se visten de Cholas, lo que también es justificable; en suma, esta dinámica social no termina aquí pues creemos tiene un largo camino que recorrer, así lo demuestra su propia historia y su dinámica.

Bibliografía

- ALCALDÍA MUNICIPAL. 1965. **Actas capitulares de la ciudad de La Paz**. 1548-1562. IITOMOS.
- BARRAGÁN, Rossana. 1991. “*Aproximaciones al mundo chhullu y huayqui*”. **Revista de Ciencias sociales FLACSO**.
- CANAVESI DE SAHONERO, Lissette. 1985. **El Traje de la Chola Paceña**. La Paz.
- GLAVE, Luis Miguel. 1987. “**Mujer indígena, el trabajo doméstico y el cambio social en el Virreinato Peruano del Siglo XVII**”.- La ciudad de La Paz y el sur andino en 1684. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- IÑIGUEZ VACA GUZMAN, Gonzalo. 2002. **La Chola Paceña su dinámica social**. Producciones CIMA, La Paz.
- LA CIUDAD HISPANOAMERICANA. 1997. **El sueño de un orden**. CEDES-CEHOPU, MADRID.
- LOZA, León M. 1937. **Actas capitulares del cabildo de La Paz**. Años: 1548-1562, 1824-1826.
- MONEY, Mary. 1983. **Los Obrajes, el traje y el Comercio en la Audiencia de Charcas**. La Paz.
- PAREDES CANDIA, Antonio. 1992. **La Chola Boliviana**. La Paz.



Racismo de ayer y hoy

Bolivia en el
contexto mundial



Narrativas reveladoras y narrativas del estereotipo. Entre el poder, la raza y la historia (Los casos de Felipe Quispe y Edmundo Paz Soldán)

Christian Jiménez Kanahuaty

Resumen

La ponencia presentada intenta realizar una lectura analítica de la producción de Felipe Quispe y de Edmundo Paz Soldán con el objetivo de configurar dos espacios de orden narrativo. El primero que gira sobre la noción de revelación y el segundo que se sostiene a partir del concepto de Homi Bhabha de estereotipo y a partir de éstos se van rastreando los núcleos narrativos que hacen a la raza, al poder y a la historia. La ponencia quiere entablar un diálogo entre las disciplinas sociales: la politología, la crítica literaria y la historia para dar cuenta como van cambiando las formas de representar la interpretación de la sociedad boliviana. Posteriormente la ponencia invita a hablar a los subalternos, a los otros, respondiendo a Gayatri Spivak bajo la lógica del testimonio. Creemos que la ponencia invita a pensar en la posibilidad de una apertura en los discursos y en el discurso narrativo: novela en términos específicos. Así la ponencia articula el tema central de la Reunión Anual de Etnología al revisar la problemática del racismo desde la narrativa trabajada como un discurso social, el trabajo propone, finalmente, más que líneas cerradas, pistas para futuras investigaciones y sugerencias para analizar y reposicionar desde otra lógica al subalterno.

Introducción

La siguiente ponencia no pretende ser un estudio exhaustivo sobre la obra ni de Felipe Quispe ni sobre la narrativa de Edmundo Paz Soldán, en este sentido, del segundo sólo se tomarán algunos aspectos, dos de sus novelas, para ejercer una suerte de lectura y exponer y analizar los aspectos que creemos importantes; los cuales rondaran las denominaciones de poder, las representaciones de lo racial y la composición histórica en la cual se mueven los personajes contruidos por Paz Soldán. Por otra parte, dentro de los libros de Quispe nos interesa revisar los mismos criterios: poder, raza e historia desde la perspectiva reveladora que se mueve al interior y al exterior de sus textos. En ambos casos tomaremos el texto escrito como un discurso social, como una construcción epistemológica.

Rasgos Teóricos

Como dijimos la ponencia pretende concentrarse más en los textos mismos que en un andamiaje teórico determinado. En ese sentido creemos que este texto es más un procedimiento de lectura: entendiendo como procedimiento (o ejercicio) de lectura la posibilidad de digresión y de concatenación de ideas y de conceptos que van surgiendo a partir de narraciones tanto biográficas, poéticas o prosistas que son revisadas.

En este sentido, los conceptos más que armar un cuerpo preliminar se irán construyendo poco a poco y otros emergerán según la necesidad, ello podrá ser denominado, entonces como el rasgo fisonómico de la ponencia. Se atenderá, por tanto, más a los libros que a los marcos teóricos lo cuál pensamos que nos permitirá mayor movimiento tanto a la hora de las digresiones como al momento de las reflexiones.

Discurso, poder y saberes sometidos: Los libros de la cárcel de Felipe Quispe:

Antecedentes¹

En un libro denominado *Los Anormales* el filósofo francés Michel Foucault mencionaba la relación entre el saber y el poder. Foucault establecía una relación directa entre aquel que porta un determinado tipo de saber y el poder (en tanto cantidad) que poseía y con el cuál influía y determinaba el rumbo de personas y de colectividades. La idea sin embargo fue complejizada poniendo también otro tipo de saber al descubierto: Un saber sometido. El saber sometido era aquel que termina invisibilizado por las reglas instituidas e institucionales del saber verdadero y reglamentado. Me explico: para Foucault el saber occidental era un saber verdadero: El mundo es redondo y gira sobre su propio eje. La democracia representativa es el sistema de gobierno por excelencia y al cual que hay que defender. Las diversidades sexuales deben ser eliminadas y sólo debe primar la binariedad: Hombre-Mujer. La locura debe de ser castigada con la exclusión y la vigilancia constante, etc. Éste tipo de saber fue conformando sus límites en la ciencia y en el positivismo de corte racional y empirista. Así que conocimientos de culturas precoloniales y no occidentales quedaban como saberes sometidos y alejados de cualquier pretensión de validez en términos de producción o de reproducción. Los saberes que se transmiten, por ejemplo, oralmente y por medio de las tradiciones o de los mitos quedaban así sometidos trayendo como consecuencia no sólo su olvido sino que su contenido histórico y subversivo era eliminado.

Pienso que esta noción nos permite alcanzar otro aspecto. El punto de unión entre la tradición oral y el momento de la escritura como posibilidad de la permanencia, es decir, de ganar posteridad. La única forma de destruir un supuesto es desbaratándolo desde su origen, en este caso, desde el lenguaje y desde la exclusión. Y como Javier Sanjinés manifiesta: “Se debe a ese carácter revelador. El gesto y la postura corporal dicen lo que no se atreven a decir la palabra y el discurso formal, pero también lo dice el castellano motoso de estos cuentistas” (1997: 91), ahora bien, Sanjinés también pone en este orden a los cuentos que reproducen oralmente el habla cotidiana de la gente, la presente ponencia no rastrea este tipo de registro, aunque si prevee que su análisis puede enriquecer aún más la posibilidad de una narración de revelación.

Proponemos entonces la categoría de *Narración reveladora*. Entendemos de aquí en adelante como narración reveladora aquella que a partir del registro narrativo sea este prosístico, poético, ensayístico o biográfico e incluso, histórico; tiene la capacidad de revelar y de hacer visible lo que los saberes dominantes han tratado sistemáticamente de ocultar y oscurecer. Una narrativa reveladora es potencialmente subversiva y radicalmente descolonizadora. Una narrativa reveladora sitúa al sujeto sometido al centro y lo hace hablar. Éste punto sin embargo lo problematizaremos al final de la ponencia.

Entonces, los saberes sometidos fueron también las historias de los pueblos colonizados. La visión de los vencidos fue eliminada de la historia y borrada de la antropología cultural. Por la siguiente razón: afectaban el orden de cosas existentes y proponían la transformación del orden quieto a través de la revelación de las consecuencias ya sea del descubrimiento de América o de la conquista de lo que se denominó como “nuevo mundo”. Ese ejercicio de interpretación y de lectura por un lado trastoca la historia oficial y la sitúa como una historia ideológicamente construida, para resituarse ella como una historia otra, capaz de decodificar los códigos sobre los cuales se asienta no sólo el descubrimiento, ni la guerra de conquista, sino una transformación territorial y espiritual.

¹ Una versión preliminar de éste acápite fue publicado con el mismo título en el periódico Pukara N° 29.

Así adquiere valor la historia contada esta vez no por los vencedores del hecho colonial sino por los vencidos, por los que aparentemente estaban sin voz.

Ahora bien, lo excluido tiene también relación con lo prohibido y lo prohibido en la Bolivia de los años setenta y de la primera mitad de la década del ochenta era cuestionar un tipo y una forma de gobierno que castigaba por un lado vertientes ideológicas disidentes al gobierno de entonces, pero sobre todo prohibía ciertas formas de discurso. Formas discursivas de hacer visibles y tangibles los olvidos (intencionados o no) de la historia oficial. Aquí cabe hacer una referencia al despliegue que adquieren los discursos. Se entiende que los discursos son enunciados y tienen una duración, un tiempo de vida, por decirlo de alguna manera, así que se busca un despliegue táctico, una improvisación que se encuentra en el atentado dinamitero a torres eléctricas, a casas de funcionarios estatales o ductos de agua. Ese despliegue, es sólo la prolongación del discurso con el objetivo de llevar el discurso a otros niveles tanto temporales como espaciales. Entonces, el discurso por sí sólo no mueve estructuras, las estructuras se mueven con detonaciones, con golpes en su interior y desde el exterior se la rodea con discursos.

Uno de los olvidos persistentes de la historia boliviana era el problema indígena y la situación colonial de la cuál proveníamos como Estado y como nación. Pero éste discurso naciente, aquel que se mueve en los márgenes de la subversión, de la guerrilla indígena y el de los atentados dinamiteros a las antenas de comunicación o las detonaciones en sedes partidarias proclives a los designios de Estados Unidos eran sin duda violentos porque desmoronaban estructuras anquilosadas. Un discurso no sólo es verbal es también acción, es decir, actos físicos y colectivos. El discurso tiene que ser violento para entrar en la escena política (mediática), tiene que golpear los nudos del(os) anterior(es) discurso(s) y desatarlo(s) formando un nuevo entramado léxico; una nueva formulación de la realidad a partir de la constatación de una voz y unas acciones reveladoras. La voz reveladora puede estar encarnada por un Mesías, por un líder carismático o por un líder histórico o como sucedió en Bolivia, por el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK): colectivo ideológicamente preparado para golpear un estilo de ejercicio del poder que como última misión tenía la eliminación sistemática de todos aquellos que pensarán, sean y actuarán de forma diferente a lo establecido como lo normal.

El EGTK funciona dentro del territorio estatal invisibilizador como un ente fantasmal que devuelve la memoria a una porción poblacional, es decir, que se convierte en el referente a partir del cual se teje la evocación de un algo que se creía perdido en las arenas del tiempo. Trae consigo la memoria de las luchas entre indígenas y blancos, trae también la lucha por la liberación, la lucha en última consecuencia por la autodeterminación. Para que los pueblos indígenas especialmente quechuas y aymaras puedan liberarse de las cadenas de la opresión militar, partidista y liberal y en este último tiempo, neoliberal. Eso en términos del mismo sistema político, y dentro del sistema cultural su labor era quitar el velo que se habría impuesto sobre la diferencia étnica de la formación social boliviana y hacer evidente la dominación que se habría instituido sobre las diferentes etnias y razas que conformaban el territorio estatal.

Es así que pone de nuevo en el tapete aquello que Fausto Reinaga proponía como una visualización de la Bolivia contemporánea: Una Bolivia donde anidan dos Bolivias que sin duda es también eco de aquella formulación realizada por Tristán Platt sobre la conformación del territorio a partir de una república de indios y una república de blancos, que al mismo tiempo podría ser la resonancia de ese ayllu que pervive hasta hoy como proceso de resistencia al orden colonial republicano. Este orden de situación de las naciones originarias es revelado por el EGTK, por sus escritos ahora casi perdidos o de circulación mínima.

La exclusión ¿Por qué escribir?

Sobre la captura del EGTK se ha escrito relativamente poco, pero al mismo tiempo se ha dicho poco. Últimamente se recuerda al grupo, su encierro y sus actos porque uno de sus miembros ocupa una alta función en la administración del Estado. Aunque a partir del año 2000 una de sus figuras hizo de alguna forma temblar el piso institucional del entramado democrático liberal de nuestro país.

Felipe Quispe cuando es encerrado no se dispone a ser un preso institucionalizado, sino que haciéndonos de nuevo parte de las de ideas de Foucault vertidas esta vez en *El orden del discurso* podríamos decir que Quispe entabla una relación con la realidad y la verdad. A partir de una idea y de una figura: Tupak Katari, su descuartizamiento y su sentencia final: Volveré y seré millones. Foucault decía que “lo nuevo no está en lo que se dice sino en el acontecimiento de su retorno” (2002: 29). Quispe entonces hace retornar a Katari a partir de su evocación; más propiamente, a partir de la evocación de su lucha, del cerco a La Paz y de su propuesta de un gobierno de indios. Todo esto desemboca en la propuesta política de autodeterminación como fin político. La autodeterminación como proyecto futuro políticamente articulado a partir de la historia en tanto saber sometido que ahora se revela como saber subversivo.

Esta tarea la desarrolla a partir de la escritura, pero no es una escritura simple ni por entretenimiento, sino que es más bien una escritura que sirve de piso para una reactualización de la historia y a partir de ella encara un proyecto de amplias dimensiones que tienen como vimos, desde el año 2000 a un partido político como eje de articulador entre dos mundos: entre el mundo democrático representativo y el mundo sindical originario.

En consecuencia Quispe cumple lo que se propone desde ese espacio de reclusión, exclusión e invisibilización. Para aquellos que lo apresaron éste acto tendría que haber servido para anularlo y despojarlo de su identidad y de su voz, pero más al contrario es en este espacio en el que su voz alcanza mayor énfasis y obtiene a pesar del encierro una visión más abarcadora y profunda de la realidad nacional, no en vano se matricula como estudiante de la carrera de Historia. En ese momento ya hay una decisión efectiva de traer al discurso político la historia como fundamento ideológico.

“Se le pide que revele, o al menos que manifieste ante él, el sentido oculto que lo recorre; se le pide que lo articule, con su vida personal y con sus experiencias vividas, con la historia real que lo vio nacer. El autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real” (: 31)

Es en este sentido trabajar la historia como si fuera una ficción en principio, pero luego dotarla de contenido, darle un giro descolonizador al sustraerla de nuevo de los espacios de la ficción y anclarla en la realidad contemporánea de Bolivia. Ahí radica el momento inicial de escritura, en la necesidad que ésta tiene de reconocer que la historia ha dejado de tener sentido. Que sus contenidos han sido vaciados y han sido, por sobre todo, utilizados en beneficio de una elite y de una casta; en otras palabras: se ha instrumentalizado el uso de la historia para solventar un régimen político.

Pensamos en instrumentalizado porque la historia ya no es el pasado sobre el cual se construye el presente ni es el momento al cual hay que aproximarse para adquirir un conocimiento sobre lo que somos y debemos ser. Más bien se trata de un meta relato. De una camisa de fuerza que marca límites unidimensionales tanto culturales, como estéticos, políticos y sociales. La historia como instrumento que legitima y excluye proyectos políticos, es el instrumento que mediante su propia dinámica pone a unos actores al centro y otros en la periferia de la construcción estatal.

Es así como el giro propuesto por Quispe es descolonizador porque llena de nuevo de contenido a la historia. Pone de manifiesto una historia de exterminio y de exclusión desplegada desde el momento de la fundación de la república que había sido sistemáticamente eliminada de los libros de historia o si se los había tratado se los recogía de forma esquemática. Eso en términos mínimos, pero con suma importancia porque como diría Althusser la educación es también un aparato de dominación y por lo tanto, lo que se aprende en la edad escolar se reproduce de forma (a)crítica, en otras palabras: el hecho de que esa historia haya sido eliminada de los libros de texto no es otra cosa que su eliminación de la memoria, por lo tanto, se pone en tela de juicio su verdadera existencia. Lo que no se ha dicho o lo que no está escrito simplemente no ha ocurrido y por lo tanto no existe. Así que el problema del indio, del territorio y de la dominación simplemente no son problemas porque no existen como tales. La verdadera historia era sólo material de investigaciones sociológicas e históricas con tintes antropológicos.

Los Libros de la cárcel

El ahora reeditado *Tupak Katuari vive y vuelve... carajo* y publicado por vez primera por Ofensiva Roja se constituye en el primer libro de Felipe Quispe. El libro a partir de datos históricos duros narra y reflexiona sobre la lucha de Katari y sus huestes, la herencia en términos de ejemplo que ha dejado y la posibilidad de cumplir su designio y su sueño de independencia, pero también como espectro probable muestra el castigo que desde el poder republicano se da a quienes osan revelarse y liberarse de él.

El segundo libro *Un Indio en Escena* genera un tránsito hacia un momento de recuperación de la autobiografía, en forma de testimonio. Es decir, que Quispe se da a la tarea de mostrarnos su trayectoria política, las aguas de las cuales bebió para formar su conciencia revolucionaria y de como su ideología se fue fortaleciendo a través de las lecturas del amauta indígena Fausto Reinaga

Es un libro sin duda ejemplar porque Quispe se piensa a sí mismo como líder político de una generación y de una raza, no es de forma explícita pero el rasgo es genuino y sólo así se proyecta políticamente con un programa futuro de cambios estratégicos y de cambios graduales tanto al nivel de la conciencia de aquellos que nombra como sus hermanos y de aquellos que a pesar de ver como diferentes se esfuerza por integrar.

Pero es ejemplar también porque muy pocos políticos miembros de partidos políticos tradicionales y ex presidentes han dejado un testimonio de su caminar sobre las arenas del mundo de la política, Quispe lo hace demostrando al mismo tiempo claridad y frescura en su narración. Aquí la narración puede ir desde la ficción hasta la realidad y de regreso. Porque no sólo se han plasmado los hechos tal como aparentemente sucedieron sino que el texto está escrito con una fuerte mirada interior. En otras palabras: Quispe se mira a sí mismo y se evalúa constantemente sobre el peso de sus acciones pasadas y sobre sus sensaciones. Lo cuál marca la experiencia vivida y transmitida con el fin de lograr honestidad y transparencia ante un lector que se sabe puede ser un indio o un mestizo.

El tercer libro de Quispe denominado *Mi Captura* es la crónica de su captura. Cómo es que lo apresan. Qué errores cometió y en quiénes confió en sus últimos días de libertad. En este libro se profundiza aún más la mirada interior expuesta en *Un indio en escena*. A momentos es duro consigo mismo, pero eso da cuenta de la firmeza de unos principios que se van formando como ejemplo. De nuevo Quispe se entiende y se reconoce como ejemplo, como líder, como futuro organizador de la política del país, y por tanto, la experiencia debe de ser interiorizada. Los errores deben conformar un modelo que no debe de repetirse y más aún la búsqueda de la liberación debe estar siempre alerta a las posibles adhesiones voluntarias de gente bien intencionada pero que a la larga serán los traidores del movimiento.

Transición

Acá hacemos un corte. Un corte para dar paso a los otros dos textos que revisaremos y leeremos. Son dos novelas, la primera tiene el nombre de *Alrededor de la torre* y la segunda el sugerente título de *Palacio Quemado* y su autor es el Edmundo Paz Soldán². Hemos escogido arbitraria e intencionalmente estas dos novelas porque creemos que en ellas se encuba una narración que la hemos definido primariamente como *narrativas del estereotipo* haciéndonos eco y usando de forma flexible el concepto del estereotipo lanzado por Homi Bhabha.

Narrativa del estereotipo

Para Bhabha el estereotipo es “un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos sino que cambiemos el objetivo mismo del análisis” (2002: 95), no se trata entonces de desatender las contradicciones, sino de afirmarlas, es decir, de tomarlas en cuenta. Pero Bhabha, lo que hace es posesionar al estereotipo en un conjunto de procedimientos que escapan por momento a la lógica del texto escrito mismo, así es capaz de desplegarse hacia los pliegues de la realidad. Por ello dice que “su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre “esta en su lugar” ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente” (: 91); lo que es repetido ansiosamente es el estereotipo convertido en la figura del mal. En la encarnación del mal. Así el estereotipo marca el maniqueísmo sobre el cuál se construyen los discursos sociales y políticos y son en las letras, en este caso en la novela donde toman cuerpo y son reproducidas. Por otro lado, el estereotipo es algo fijo y por lo tanto instituido y colonizante en la mente de los sujetos por que al final, son ellos los que se encargan de reproducirlo y transmitirlo.

Y como sentencia Bhabha es

“Un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación de las diferencias racial/ cultural/ históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para los “pueblos sujetos” a través de la producción de conocimiento en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer displacer”(: 95)

Así se presta atención entonces al conocimiento y a la diferencia cultural, histórica y racial pero con el fin de limitar espacios. Los espacios se construyen luego de la evidencia empírica de la diferencia en los órdenes ya mencionados. Es sobre éstos órdenes que creemos que se mueven las novelas de Edmundo Paz Soldán.

Los órdenes de la diferencia y del estereotipo

La primera novela analizada es *Alrededor de la torre* y desde el título marca una suerte de vigilancia sobre los personajes al centrarse la trama justamente alrededor de una torre desde donde el candidato a la presidencia que representa a los sectores campesinos de Bolivia emitirá su mensaje de gratitud a sus seguidores, la torre como el centro visible que expondrá al candidato a su futuro asesino.

2 Edmundo Paz Soldán nació en 1967 en la ciudad de Cochabamba. El año 1997 fue ganador con el cuento *Dochera* del concurso de cuentos Juan Rulfo organizado por Radio Francia Internacional. es Doctor en Lenguas y literatura Hispánica por la Universidad de California, Berkeley. Actualmente es profesor de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Cornell, Estados Unidos. Ha publicado las novelas *Días de papel* (Premio Erick Guttentag 1992), *Alrededor de la torre* (1997), *Río Fugitivo* (1998), *Sueños Digitales* (2000), *La materia del deseo* (2001), *El delirio de Turing* (obra ganadora del V Premio Nacional de Novela Alfaguara, en el año 2003) y *Palacio Quemado* (2006). Junto a los libros de cuentos: *Las máscaras de la nada* (1990), *Desapariciones* (1994), *Amores imperfectos* (1998), *Desencuentros* (2004), *Simulacros* (1999), *Norte* (2007), *Lazos de familia* (2008). Ha coeditado la antología de cuentos: *Se habla español* el año 2000. El año 2008 ha publicado el libro *Bolaño Salva*, libro en honor del escritor chileno Roberto Bolaño. El año 2006 recibió la beca de la Fundación Guggenheim.

La novela arranca con la frase: *Haga patria, mate un indio*. En términos de escritura este es el tono de la novela, tono que por cierto, con cadencias y velocidades, es mantenido a lo largo de la novela. Esa frase marca, o mejor, es el signo de la novela, es el fantasma contra el cual se pelea o se somete. Alonso personaje principal de la novela se enfrenta no sólo a sus contradicciones como ser humano, sino a sus contradicciones de clase y raciales, por ello odia a los indios y decide junto a su hermano Luis, militar de profesión dar fin con el candidato Marcelo Aguilar.

Sobre la frase *Haga Patria, mate un indio*, reflexionó Paz Soldán de esta forma para dar cuenta del estado de animo que invadía a Alonso:

“La había visto escrita por primera vez a los catorce años, en las pintarrajeadas paredes del baño de su colegio, y le había llegado como una revelación, como una de esas frases que de tan simples son complejas y cuando uno las descubre se pregunta cómo ha podido vivir hasta entonces” (: 9, subrayado nuestro)

Tales son las razones que lo inducen a esa creencia. Tales las formas en que la revelación también opera ya no como elemento subversivo sino como elemento contingente, es decir, como factor de freno. Es ahí donde el estereotipo juega un papel importante porque los males son adjudicados a un determinado sector poblacional y a un determinado grupo racial.

Alonso es capaz de justificar sus actos bajo el influjo de Alcides Arguedas, bajo el razonamiento siguiente:

“No cabía la menor duda: los indios eran los principales culpables de la enfermedad del país. De su mezcla con blancos incontinentes habían nacido los otros culpables: los mestizos. Esos seres híbridos, indefinibles por definición, pertenecientes a ningún lugar, con un pie en un territorio y con el otro en otro. Pueblo de indios, país de cholos, territorio de bastardos. El mal estaba en el origen, el mal estaba en la mezcla.” (1997: 77)

Son éstas las afirmaciones sobre el carácter de nuestra raza, ideas que pueden ser los ecos aún vigentes de las tesis de Arguedas, pero son también las cargas ideológicas con las cuales uno mira al otro. Y aunque no es motivo de la presente ponencia cabría sugerir como futura línea de análisis la construcción de esa otredad ratificada en razón de un determinado tipo de estereotipo proveniente de un proyecto narrativo como lo es el de Paz Soldán.

Ahora bien construyendo el estereotipo en un sistema binario de complejidades y construcción de espacios, donde se atribuye lugares específicos a sujetos determinados podríamos decir que también en *Alrededor de la torre* existe de forma latente el factor del espacio como algo cerrado. Es decir, el error del candidato Aguilar es competir en elecciones. Ahí es mostrado, se expone a la visión pública. Pero también es uno más de entre muchos de la misma raza y de la misma cultura, pero es a él por atreverse a ingresar a ese terreno que se pretende matar. Lo que dice Bhabha es que este lugar puede estar cerrado, pero muy difícilmente será abierto porque lo que trata de hacer el estereotipo es repetir hasta el infinito toda la carga negativa del destinatario o del objeto/ sujeto esterotipado: el indio, es cholo, es el culpable de nuestros males, etc.

Por su parte Aguilar dice lo siguiente:

“En la prisión tuve tiempo y paz para repensar Bolivia. Sin dejar de lado mi especificidad étnica, traté de buscar una Bolivia construida a partir de la inclusión y no de la exclusión. Una Bolivia pluri-multi, multicultural, multilingüística. Nos tocó convivir en un mismo territorio y no se puede luchar contra los azares del destino” (: 142)

Luego da cuenta de lo siguiente:

“A ningún muchacho le está vedado participar en las entradas folklóricas, bailar en la diablada o en los caporales. Lo mío es, también, una de las múltiples posibilidades del ser a las que tiene derecho el boliviano. Lo ideal es que nada sea vedado a nadie. La mezcla cultural nos hace bien a todos, nos da nuevo vigor. La identidad no se debilita; al contrario, se refuerza. Nuestra diversidad es nuestra identidad”. (: 143)

Entonces, Marcelo Aguilar como candidato a la presidencia más bien tiene una postura más conservadora que en cierto sentido podría quedar conciliada con la de Alonso, porque el se sabe poseedor de una identidad diversa, pero aboga por la construcción de una Bolivia incluyente, ergo, también tolerante. Pero más bien parece ser el desconocimiento lo que genera la polarización y la confrontación. La especificidad étnica no es un impedimento más bien es vista como un valor. Lo que ratifica la posibilidad de hallarse al interior de un estereotipo pero de orden más letrado, con capacidad de autocritica y de crítica a los otros, en ese sentido podremos decir que existe un hecho, que al interior de la sociedad que postula la novela hay diferentes dentro de la diferencia. Estos diferentes podrán sentirse más cercanos en términos geográficos y próximo en términos afectivos al centro urbano que al lugar rural de donde provienen. De hecho el poder se encuentra siempre situado y organizado en la ciudad capital.

Desde el reconocimiento de ese escenario parte la última novela de Paz Soldán, *Palacio Quemado* que narra los conflictos que ocurrieron en febrero del año 2003 que se ha denominado como El impuestazo y finaliza marcando el epílogo de la guerra del gas su lugar geográfico no es la ciudad de El Alto sino la ciudad de La Paz. A pesar de estar narrada en primera persona posee a momentos distanciamientos narrativos que le permiten a su personaje buscar en las huella de su pasado familiar para entablar así una relación con el poder de lo que ha falta de una mejor palabra podríamos denominar patrimonial, es decir como si Palacio Quemado fuese su hogar, como lo fue el de su padre así siente a este recinto como algo propio y al cual hay que volver sin importar cómo ni las consecuencias. Aunque de haber consecuencias, como narra la última parte de la novela, el personaje Oscar (historiador de profesión y encargado de escribirle los mensajes y discursos tanto al Presidente de la República —Canedo de la Tapia apodado: Nano—, como al Ministro de Defensa -apodado El Coyote—), es capaz de asumirlas.

Es en esta novela donde el poder, la raza y la historia se encuentran más íntimamente relacionados. El poder como uso de la fuerza siguiendo los lineamientos Weberianos de que el Estado posee el monopolio legítimo de la fuerza, a saber: la Policía y el Ejército. La raza manifestada tanto por organizaciones sindicales de corte agrario y que toman cuerpo en los grupos agrarios denominados como cocaleros (representados por Remigio Jiménez) y la historia en dos dimensiones como eterno retorno dentro de las cavilaciones del personaje principal y como acontecimiento en movimiento. La razón de Estado y el Estado de derecho más la defensa de la democracia están representados en las figuras de Canedo de la Tapia y de el Coyote. Mendoza (Vicepresidente, posee por su parte una visión más conservadora y en cierto modo mucho más cercana a los ciudadanos y no es defensor del uso de la fuerza. Está completamente aislado, los miembros del MNR no confían en él y no lo escuchan y reconocen que se han equivocado al elegirlo como acompañante de Nano, pero saben que sin él no hubieran podido ganar las elecciones). En cambio, Oscar es un funcionario incapaz de romper con el gobierno porque vive de él y en cierto modo también lo utiliza, de hecho, Oscar en las últimas elecciones, en esas que ganaron Nano y Mendoza, no votó y piensa dentro de sí que los políticos, al fin y al cabo terminan haciéndole más mal que bien

al país, dice sobre él mismo lo siguiente: “Ninguna convicción me acompañaba. Ninguna como la de papá, equivocado o no. Excepto, acaso, la fe en las palabras, dispuestas a ponerse al servicio de la convicción de otros”. (2006: 125). Su padre trabajó dentro del gabinete de comunicación y información de Banzer, sólo que en el tiempo en que se desenvuelve la novela se encuentra trabajando como columnista de un periódico local. De hecho, fue en ese tiempo que Felipe el hermano mayor de Oscar se suicidó en el Palacio Quemado tras una discusión con su padre a quien tildaba de fascista.

Pero mejor leamos algunas de las aseveraciones de El Coyote:

“La justificación para la existencia del Estado era, precisamente, su monopolio de la violencia en la sociedad. El estado existía porque podía ser violento si las circunstancias lo requerían” (: 98)

“Sin orden no hay progreso, sin orden no hay país, y por eso, quienes quieran llevarnos al desorden, alterar la paz, cosecharán tempestades”. (: 136)

“Tenemos que limpiar el gobierno de quintacolumnistas. Los que no están con nosotros están con ellos” (: 286)

“Mejor el sacrificio de unos cuantos a que la indiada tome el Palacio. Ahí te quiero ver, vas a ser el primero en darme la razón.” (: 292)

Palabras de Canedo:

“Vivimos días difíciles, pero eso no es nada nuevo. Este país ha vivido siempre días difíciles. Lo diferente ahora es que nos jugamos nuestra propia supervivencia como nación” (: 296)

Divagaciones de Oscar:

“Prefería asumir sin ambages ese destino que muchos temían pero que, bien mirado, era acaso el más útil para un país como el nuestro: el de intelectual de café” (: 39)

“Me entregaba al Palacio pero ahora era conciente del peso de su historia” (: 57)

“¿O era yo el que protegía al Palacio?” (: 58)

“¿Debíamos para congraciarnos con el pueblo, saquear conceptos de la retórica de Remigio Jiménez? ¿Hablar, como él, de la necesidad de poner a toda la civilización occidental en el paredón de fusilamiento? ¿De nuestro deber ineludible, la defensa de nuestras tradiciones? ¿Qué tradiciones unían a los q'aras y a los indios?”. (: 160)

“El joven me dijo que la gente de El Alto sentía que Nano gobernaba para intereses foráneos y no le perdonaba sus muertos en febrero. En El Alto se vivía en la pobreza y se sentía el racismo de los capitalinos: buena parte de los familiares y amigos de esos jóvenes bajaban todas las mañanas a La Paz, a trabajar de porteros y sirvientas y niñeras, vender fruta en los mercados y compactos piratas en las calles, a oficiar de plomeros y electricistas y choferes, y al atardecer volver a la planicie gélida donde tenían sus casas. A la vez, los alteños se hallaban cada vez más conscientes de su poder: sabían que, sin mucho esfuerzo, podían estrangular a la ciudad a sus pies” (: 206)

“Esa era la dinámica que marcaba los destinos del país: la oposición a la ofensiva, el gobierno paralizado, ambos incapaces de ofrecer respuestas o alternativas concretas que fueran más allá del rechazo a ultranza o la defensa del modelo neoliberal” (: 226)

“Disfruté mucho de esas reuniones en San Jorge porque descubrí un lado más íntimo del presidente. Ese hombre tan odiado en el país era alguien que quizá hubiera estado más contento pasando las horas con sus nietos que lidiando con problemas irresolubles. Era un hombre sitiado, y él lo sentía así: el pueblo, para él, era el Oso, alguien en quien no se podía confiar pues cualquier momento irrumpiría en la casa y nos devoraría. La primera vez que dijo ‘no hagamos esto, porque sino el Oso se nos viene’, tardé en darme cuenta a que se refería. Luego su yerno me lo contó”. (: 227)

Por lo anteriormente anotado, podemos decir que algunas visiones del estereotipo se radicalizan, podríamos incluso decir que en esta parte de la narrativa de Paz Soldán se encuentra un *estereotipo radicalizado*, incapaz de ampliarse, es sólido como el hierro y amplificador de las diferencias como una lupa.

En este sentido los indígenas siguen portando sobre sus espaldas todos los males de la sociedad. Se divide la sociedad entre los que defienden la razón de Estado y el Estado de derecho y aquellos que están asediándolo proponiendo su transformación. Por ello se busca el manejo del poder unido esta vez con la violencia, la constatación sigue siendo la misma: hay una diferencia étnica en el seno de la sociedad y es esta diferencia la que imposibilita la construcción de un proyecto moderno armónico y homogéneo de país.

Bhabha mencionaba que “los sujetos siempre están colocados desproporcionalmente en oposición o dominación a través del descentramiento simbólico de múltiples relaciones de poder que desempeñan el papel de apoyo así como de blanco o adversario” (: 97), siendo así, el trabajo de Paz Soldán refuerza esta visión de división y de confrontación. Es más, no sólo la refuerza, sino que la representa en la novela al oponer segmentos sociales y al oponer funcionarios de gobierno. Unos defendiendo por ejemplo la venta de gas y otros deteniéndola. Unos defendiendo el uso de la fuerza y otros buscando otros mecanismos de convencimiento. Unos perfilándose en defensa de la nación y otros desencantados de la visión de nación a la que representan los primeros.

Sin embargo, aún nos falta algo. Si bien, esta ponencia trata sólo de narrativas de la revelación y las narrativas del estereotipo es necesario ver otro tipo de narrativas de revelación no escritas y para eso recurrimos al testimonio en forma de entrevistas.

Dos testimonios. Acercamiento revelador radical

Creemos que no sólo son importantes las narrativas escritas sino también las orales, las formas por las cuales se aprende, en este caso, del conflicto denominado como La Guerra del Gas. Porque es el contexto que demarca *Palacio Quemado* y así nuestra intención es hacer evidente la interpretación y la representación sin mediación, así el otro, el subalterno podrá hablar con su propia voz. Pensamos que esto es importante no como proyecto letrado sino como posibilidad de hacer visible la persona del otro y hacer oíble la voz del otro. Por ello este acercamiento intenta redondear de este modo lo que creemos que son narrativas propias de un proyecto letrado, así que estas voces responderían así a un proyecto *letrado Otro* donde el lugar de enunciación es la misma ciudad de El Alto y los locutores o sujetos que nos brindaran su memoria son vecinos alteños que estuvieron de forma activa participando en las movilizaciones de octubre del año 2003 y en las jornadas de mayo y junio del año 2005.

Juana Arispe
Vecina de Senkata

Christian Jiménez: ¿Cuál es tu nombre?

Entrevistada: Mi nombre es Juana Elizabeth Arispe

CJ: ¿Qué has hecho durante los días de conflicto?

JA: En esos días de octubre yo no he salido de mi casa, vivo por la ex tranca, mis papás no me dejaban, cuando había bloqueo o marchas solo iban mis papás y yo me quedaba cuidando a mis hermanitos, solo me informaba por la televisión, solo eso.

CJ: ¿Y tú papá cuando venía después de las marchas qué les contaba?

JA: Nos decía que estaban bloqueando todo y que habían arrojado llantas.

CJ: ¿En las noches salían a hacer vigiliás?

JA: Si salían a veces.

CJ: *¿En las marchas tus papás salían por obligación o porque querían?*

JA: Más que todo por obligación, es que también les decían que si no salían les iban a cobrar y por eso salía.

CJ: *¿Tu mamá también salía?*

JA: No siempre, hay veces cuando no estaba mi papá mi mamá salía, se turnaban entre los dos.

CJ: *¿Tienes hermanos mayores?*

JA: Tengo. Mi hermano esta en el cuartel, de él teníamos pena.

CJ: *¿Lo sacaron alguna vez a tu hermano, se comunicaban con él?*

JA: No, no podíamos comunicarnos con él pero nos ha contado que lo han sacado a limpiar el camino y a lanzar gases.

CJ: *¿Al charlar con tus amigos que era lo que comentaban?*

JA: Lo de los muertos, que había muchos muertos, lo que habíamos visto por la tele, eso no más decíamos, creo que nadie ha salido de sus casas por miedo,

CJ: *¿Y los profesores en tu colegio han dicho algo?*

JA: Sí, nos han preguntado.

CJ: *¿Y qué te acuerdas que han dicho tus compañeros?*

JA: Que había muchos muertos, que los habían gasificado y que habían hecho caer árboles por todos lados.

CJ: *¿Y por ejemplo en el trascurso del conflicto también no han comentado si habían jóvenes participando?*

JA: Sí un poco decía mi papá que los había visto correr y otros marchaban. Eso me ha contado.

Roger Rosales

Vecino de la zona Los Andes

Christian Jiménez: *¿Cuál es su nombre y de qué zona es?*

Entrevistado: Mi nombre es Roger Rosales y vivo en la zona Los Andes

CJ: *¿Porqué se ha levantado la ciudad de El Alto en octubre de 2003?*

RR: Bueno porque aquí hay muchas cosas que faltan, en El Alto falta mucho y lo poco que hay lo han hecho los propios vecinos, colocando de nuestro dinero

CJ: *¿Porqué hacen eso?*

RR: Porque aquí al principio no hemos tenido apoyo de nadie, ni del gobierno y nosotros mismos hemos tenido que trabajar los fines de semana, comprar cemento, compra esto o ladrillos, o arena y pagar y esas cosas, pero ha sido mas nuestro trabajo.

CJ: *¿Y los alcaldes que han hecho?*

RR: Nada, bueno algunos han tenido cosas buenas, pero otros no, casi siempre les ha faltado experiencia y además siempre han sido manejados por los partidos, y si queríamos que hagan algo nos han dicho

que debíamos de pagar y poner nosotros el dinero o compra una y otra cosa, por eso mas a sido nuestra rabia y nosotros hemos hecho el empedrado y los jardines, es mejor porque si esperamos sus ganas nunca lo van hacer. Antes por ejemplo, no había eso (señala al pavimento) nosotros nos hemos organizado, los vecinos, para lograrlo solo así hemos culminado el trabajo

CJ: *¿Cómo se han movilizado en octubre de 2003?*

RR: Bueno para empezar las movilizaciones han sido diferentes, no en todo El Alto ha sido igual porque otras zonas no han salido y algunos vecinos tampoco, entonces no se puede hablar de El Alto en general

CJ: *¿Porqué no han salido los vecinos?*

RR: Sabemos muy bien eso, ellos tienen agua, luz, comida en la mesa y no quieren comprometerse con nada porque también hay partidos políticos y otros sus familiares son militares entonces no van a ir a los enfrentamientos, eso se sabe pero además hay otras zonas donde no les interesa y ni siquiera van a las asambleas es una pena pero es así

CJ: *¿Qué hicieron los familiares de los policías?*

RR: Se los amedrenta y como algunos no querían eso han tenido que escapar, por ejemplo eso ha pasado en la zona de Senkata, mi hermana vive ahí y ella me ha contado eso que su vecina una noche ha tenido que escapar, creo que se había ido a un hotel abajo, algo así ya no me acuerdo bien eso, pero así me ha contado.

CJ: *¿Y por esta zona cómo han sido los enfrentamientos?*

RR: En octubre fuerte porque los militares querían entrar a la UPEA, querían entrarse a todas las zonas, pero nos hemos organizado y hemos hecho vigiliass y esas noches escuchábamos los disparos silbar, feo era, pero hemos aguantado porque no había de otra si no nos iban a matar; además las mujeres también estaban así que hemos resistido varios días.

CJ: *¿Pero y qué han hecho después de las vigiliass, o sea qué más han hecho?*

RR: Ha, bueno cavar zanjas, luego hemos hecho las vigiliass varias noches, hemos amarrado cables a los postes de esquina a esquina, hemos puesto algunas veces dentro de las zanjas alambres de púas. Nos hemos armado también con palos, hemos usado eso para defendernos no había más cosas

CJ: *¿Qué decían mientras hacían las vigiliass?*

RR: Que renuncie el Goni, que no se podía permitir los muertos, y que el gas era la razón pero luego se han olvidado y se ha dicho que se bote al Goni y se ha logrado

CJ: *¿Qué han dicho cuando se han enterado que iba a renunciar?*

RR: Felices pues, eso era lo que queríamos al final, entonces como todos confiaban en el Mesa felices han aceptado, yo también, pero luego ha sido peor

CJ: *¿Qué ha pasado después?*

RR: ¿Sabemos no?, no se ha nacionalizado, no hay juicio, no hay nada para en vano todo, porque era otra cosa la que se pedía y no referéndum

CJ: *¿Qué han pensado del referéndum, han conversado algo al respecto?*

RR: Si, decíamos que no era lo mejor, que nos estaban mamando, pero que íbamos hacer, nadie nos escuchaba, todo era hay que votar, hay que votar, hasta el MAS nos ha dicho que teníamos que votar, es por eso que la gente ha votado, no por otra cosa, tampoco han entendido las preguntas, si hubieran entendido las preguntas hubiera estado bien, pero ni eso, han sido enseñados por el MAS o por otros partidos.

CJ: *¿No estaban de acuerdo entonces?*

RR: Bueno, es que personal te estoy diciendo porque creo que la FEJUVE igual no más a apoyado, no le ha importado, claro decían que no había que votar, que era peor, pero discurso no más sabemos eso, no ve?, no es siempre así, así que ellos han sido los primeros en votar y luego felices han dicho el Mesa va a cumplir con eso más todo el pueblo a votado

CJ: ¿Y después cuando no se ha cumplido cómo se han organizado?

RR: Bueno primero los vecinos, luego la FEJUVE ha llamado a ampliados y ahí a explicado que el gas y que nacionalización y que Mesa nos ha mentido y eso, luego hemos salido a las calles, pero debo decir que ha sido menos, porque la gente ya no salía y tampoco habían los militares entonces éramos nosotros no más en la marcha

CJ: ¿Ya no han entrado los militares ni ha habido enfrentamientos?

RR: No pues, no ve que ha dicho que no iba a matar y que nos iba a respetar, eso a cumplido de lo demás se ha olvidado (risas), pero nosotros hemos salido igual por la nacionalización y otra vez nos han engañado y ahora hay elecciones dentro de dos meses, una macana porque la gente se ha enojado y no se, pero si hay algo ya no salen porque siempre nos dan elecciones y con eso nos contentan (sonríe)

CJ: ¿Pero por qué se aceptan las elecciones si no es lo que se quiere?

RR: Es que hay muchas cosas, el pueblo se cansa, los dirigentes no escuchan y eso principalmente

CJ: ¿De dónde sacan la comida los vecinos?

RR: Poco había, los mercados cerrados, bueno en octubre se han cerrado, pero este año no, han funcionado no más bien pero igual plata no hay, se trabaja y con eso se come pero no había nada, ¿el paro era no ve?, pero nos hemos organizado, eso en el primero, ollas comunes hemos hecho, trae fideo, yo papa, ya yo arroz, así ha sido, por eso también hemos aguantado, sin eso uy feo hubiera sido, pero luego ni eso había, más bien unos días y ha renunciado, eso ha sido.

CJ: ¿Cómo son los dirigentes, actúan bien o no?

RR: Diremos que bien no más, ha veces hacen cosas bien pero otras se hacen mamar o como será, por ahí ellos nos maman (risas), yo creo que más ha sido organización de los vecinos, ellos casi solo han sido al principio luego, les llamábamos a sus celulares y siempre apagado o no contestaba, a sido entre nosotros, pero igual hay que decir que ellos organizan pero como el Cori se venden, y así creo que más se buscan sus intereses, mira me haces pensar, si creo que más son sus intereses, hay que cambiar eso, no?

CJ: ¿Y los vecinos?

RR: Hay de todo, salen otros no, como te he dicho unos salen y los otros se quedan sentados mirando, luego ni cuenta y tampoco les reclamamos, los conocemos

CJ: ¿Pero han dicho que se les cobraba a los que no salían a marchar ni a bloquear?

RR: Mmm eso no sabría decirte, creo que no, hubieran hecho escándalo, pero no se

CJ: ¿Y quiénes participaban más, hombres, mujeres o jóvenes?

RR: Bueno aquí era de todo, te explico: nos hemos organizado por horarios, en las noches era más hombres y jóvenes, pero en las mañanas y parte de la tarde eran las mujeres así también aprovechaban y cocinaban en las esquinas y todo era con fuego, como no había gas, con leña, como jugando los chico iban y traían madera, en la tarde nosotros llegamos de marchar y ellas ya también iban a la casa como hay hijos hay que cuidarlos, hacerles dormir, y eso, pero otras no, más luchadoras o quizás por sus esposos, no, ellas se quedaban hasta más tarde pero cansadas también se iban a dormir y tempranito aparecían, y otras las veíamos despertar con nosotros, nos hemos conocidos más, hemos reído, chistes porque de alguna forma nos teníamos que quedar despiertos, si estábamos aburridos o sufridos peor nos hubiéramos dormido y no hubiéramos aguantado, no

se, pero la rabia te hace aguantar, luego no más tu cuerpo te dolía, cansados hemos aparecido, así ha sido, ¿grave no?

CJ: ¿Y en mayo y junio?

RR: No eso ha ido más fácil, no ha sido tan grave, no ha aguantado mucho el Mesa más bien rápido se ha ido

Palabras finales

Según Quispe aún hay libros pendientes para su publicación. Pero con esta tríada tenemos una visión al menos general de quién es Felipe Quispe y qué pretende.

Al parecer Quispe transita y se mueve con soltura por la historia, por la crónica y por la autobiografía. Pero no es casual. Cada forma de exposición de las ideas representa de alguna forma un juego con el orden del discurso impuesto a partir del hecho colonial. Es de nuevo jugar con las reglas de juego y con ellas fragmentar y golpear el almacén democrático liberal y el lenguaje español.

El golpe desbaratará esa estructura, pero Quispe entiende que el proceso es gradual, que el proceso de la descolonización es posible en la medida de una masa crítica que se libere de las taras mentales impuestas por el pensamiento occidental. Quispe arma con cuidado un escenario político futuro. Prepara el terreno, no quiere que este estéril. Lo nutre con cautela a partir de la historia y de su visión del mundo, pero lo fortalece a partir de su experiencia que nos transmite sin miedo y de la forma más clara posible.

Finalmente, indirectamente Quispe pone el tema del poder de manifiesto. El poder en la colonia quiénes y de qué forma lo detentaban, luego el poder vuelve a aparecer pero esta vez bajo una coyuntura distinta. La coyuntura democrática revela dónde está el poder y qué se hace con él. Lo mismo sucede en tiempos de dictadura. El poder ronda los escritos de Quispe. Reconociendo por tanto que cualquier lucha de emancipación tiene dos componentes: el poder y la violencia. Y es a partir del poder que se plasma una idea global de autodeterminación, pero sobre la idea de violencia en tanto fuerza y en tanto saber también se establecen tácticas. La violencia como manifiesta Quispe puede ser física como verbal. Pero en el caso del movimiento que él encabeza debe ser combinando y debe ser utilizado sólo cuando es necesario, es decir, que no se debe hacer un uso institucionalizado de la violencia. Por ello mantiene que la violencia es el brazo oculto del movimiento. Mientras que el brazo visible es ese juego y ese uso de las reglas de juego ya sean democráticas o liberales o idiomáticas para desde dentro transformarlas.

Se plantean dos momentos consecutivos. El cambio en el sistema y luego un cambio de sistema. Los libros de Quispe nos muestran la dimensión de éstos cambios. Pero no son recetas. Son más bien una forma de seguimiento de ese devenir.

En cambio, en el caso de Paz Soldán la narrativa que despliega se mueve en un sistema de estereotipos, que parten del hecho previo de la revelación de la diferencia. Ahí se construye lo diferente dentro de la diferencia para continuar estratificando a las clases sociales y a los grupos raciales.

Por otro lado, hay un uso de la historia que si bien puede parecer como transfigurador de la realidad más bien es un respeto. Siendo así que lo único que cambian son los nombres. Así el proyecto literario de Paz Soldán parece ser el de novelar la historia de Bolivia habida cuenta que *El Delirio de Turing* (2003) se mueve en el contexto de una confrontación de la sociedad contra una empresa transnacional, que no es otra que la Guerra del Agua acontecida el año 2000 en Cochabamba.

Por tanto se ratifica implícitamente lo propuesto por Bhabha sobre el discurso del estereotipo, a saber: “el discurso estereotípico racista, en su momento colonial, inscribe una

forma de gobernabilidad que es conformada por una escisión productiva en su construcción de saber y ejercicio del poder” (: 108), por tanto, este estereotipo formado se mueve como algo institucionalizado, rígido que dentro del sistema político por ejemplo ejerce una gobernabilidad de los saberes con los cuales se maneja la cosa pública. Pero dentro de la sociedad hace posible la construcción de un tipo de gobernabilidad basada en el color de la piel, en la discriminación racial, en las clasificaciones de clase, en la posibilidad de llegar al poder para hacer uso de él, apropiarse del Estado y sentirlo como algo propio que hay que defender y por supuesto se construye también la imagen de que sólo es uno mismo el que puede llevar acabo semejante tarea.

En cuanto a construcción de la escisión productiva de los saberes, podríamos hacer uso de un concepto propuesto por Edward Said en su libro *Cultura e imperialismo*, el concepto es el de contrapunto que tiene mucho que ver con lo que denominaba como estructura de actitud y referencia. Este planteamiento abre la posibilidad de hacer un uso temporal del texto generando una dinámica espacio/ tiempo como si el texto hubiera sido producido hace ya mucho tiempo y lo pudiéramos ver a la luz de la historia tanto del país en general como de la narrativa boliviana de comienzos del siglo XXI en particular. Al mismo tiempo nos hace pensar en las condiciones de producción del mismo texto, y como después de su publicación ha sido usado. Así el texto no sólo es un producto para el entretenimiento, sino también, se constituye a sí mismo como una herramienta que puede como en el caso de los libros de Quispe para la descolonización y la revelación de un estado actual de exclusión y marginamiento que ha sido dictado por los designios de la diferencia racial. O como en el caso de los libros de Paz Soldán que nos muestran la sociedad llena de segmentos y fragmentos imposibles de reconciliarse entre sí y siempre al borde del abismo, una sociedad que esta como diría uno de sus personajes “buscando salidas y no soluciones”. Pero en términos de actitud marcaría también un cierto tipo de demostración de una cultura política en tensión que bien puede surgir a partir de los análisis politológicos de la ciencia política boliviana de corte institucionalista que manifiesta que el desorden y el caos y los movimientos sociales son la parte antipolítica o antisistémica o subversiva de la sociedad.

Así las novelas de Paz Soldán ponen también de refilón un tema ya actual en la discusión sobre las ciencias sociales en el país que hace referencia a las formas o herramientas teóricas con las cuales trabajamos la realidad y las maneras en que la interpretamos, toda vez que la novela es la representación de una interpretación previa de la realidad. Es la búsqueda de datos históricos para hacer de la novela un instrumento con rasgos realistas, en ese sentido las novelas de Paz Soldán analizadas podrían inscribirse dentro de la tradición de la novela histórica.

Es en este sentido que esta ponencia no siente que agote todos los temas, porque por un lado hace falta articular en este esquema la novela *El Delirio de Turing* de Paz Soldán, pero también la sugerente nueva narrativa de la ciudad de El Alto que a la cabeza visible del grupo *Los Nadies* está proponiendo romper ciertos márgenes impuestos por la misma tradición narrativa boliviana, haciendo que sólo hablemos los locales de temas locales. *Los Nadies* por ejemplo, avanzan en una producción de poemas al estilo Haikus con los cuales dan cuenta de igual modo de su realidad. Pero también dentro de su estética manifiestan rasgos de una fuerte politización, de ahí que sería sumamente útil analizar la poética alteña escrita a partir de octubre de 2003. Por otra parte hace falta tomar un nuevo desempeño artístico que tiene que ver esta vez con la música y se trata de los grupo de Hip Hop también provenientes de la urbe alteña que bajo unas líricas de protesta o testimoniales renuevan el universo narrativo. Marcan nuevos imaginarios que luego se convierten en construcciones identitarias que si bien están fuertemente enlazadas a la realidad alteña pueden ser fácilmente conectadas con otras urbes del país.

Este es en todo caso un recorrido que tiene mucho de diálogo o al menos esa es su pretensión. Porque tampoco quiere anclarse en ese espacio de lo letrado sino que quiere desplazarse hacia el lugar donde habita lo *letrado Otro*. Entendiendo como letrado Otro aquella otra forma de representar la sociedad desde el marco de lo letrado pero siendo esta vez usado o utilizado por voces, manos y mentes descolonizadas y que geográfica como identitariamente provienen de lo que hemos denominado como sectores subalternos.

Entrevistas

ARISPE, Juana. 2005. Vecina de la Ciudad de El Alto. Realizada en septiembre. En la ciudad de El Alto

ROSALES, Roger. 2005. Vecino de la Ciudad de El Alto. Realizada en octubre. En la ciudad de El Alto

Bibliografía

BHABHA, Homi. 2002. **El lugar de la cultura**. Ed. Manatí. Buenos Aires-Argentina.

FOUCAULT, Michel. 2002. **El orden del discurso**. Ed. Tusquets. Barcelona-España

_____. 2003. **Los Anormales**. Ed. Siglo XXI. México.

PAZ SOLDÁN, Edmundo. 1997. **Alrededor de la torre**. Ed. Nuevo Milenio. Cochabamba.

_____. 2006. **Palacio Quemado**. Ed. Alfaguara. Estados Unidos.

QUISPE, Felipe. 1990. **Tupak Katari vive y vuelve....carajo**. Ed. Ofensiva Roja. La Paz.

_____. 1999. **Un indio en escena**. Ed. Pachakuti. La Paz

_____. 2007. **Mi captura**. Ed. Pachakuti. La Paz

SAID, Edward. 1996. **Cultura e imperialismo**. Ed. Anagrama. Barcelona.

SANJINÉS, Javier; RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1997. “*El testimonio oral y la democracia: una reflexión a dúo*”. En: Literatura en democracia: **Memoria del III simposio de literatura boliviana 1994**. Revista el Zorro Antonio, Cuarta época N° XII.

Racismo ayer y hoy. Epistemología comparada y ontología contemporánea

Enzo De Luca

Presupuesto Teórico

“El Racismo ayer y hoy” implica un presupuesto teórico que contiene implícita desde su formulación la clave para cualquier consideración crítica de la realidad, vale decir: la noción histórica de una existencia en el tiempo... Y existir en el tiempo significaría concretamente cambiar. Como lo demuestra el registro de nuestro tiempo histórico colectivo, cada episodio singular humano resultaría único acumulándose y potenciando desde su antecedente la permanente reformulación de la experiencia presente.

Todo cuanto sabemos (y en consecuencia cuanto podemos) como humanos históricos, alcanzaría desde su rudimento la precisión y potencia de la civilización actual en no más de diez mil años, de los cuales apenas durante los últimos cien cambiarían definitivamente la velocidad como el alcance y cualidad de la comunicación posible entre sujetos inteligentes, cuya referencia válida y suficiente será una sola “condición humana” única y universal.

La precisión y certeza del conocimiento científico que se demuestra en su aplicación y que resulta de observar la existencia en su causalidad e inducirla, consiste en una dimensión de memoria posible como el propio tiempo relativo, contenido por una “naturaleza” también temporal pero que resulta para nosotros una referencia válida y prácticamente inmutable por la lentitud relativa a nosotros de un proceso evolutivo que pudimos inferir como certeza desde la cronología de sus vestigios.

La brevedad del devenir de nuestro “tiempo histórico” respecto a la dimensión temporal de la evolución, supone una relación entre periodos de millones de años de la vida orgánica que evoluciona lentamente en el planeta, frente a nuestro vertiginoso crecimiento histórico que en su consecuencia alteraría de hecho en apenas siglos incluso constantes previas a la humanidad cuya observación originalmente diera lugar a la agricultura y la civilización como la conocemos. Considérese el calentamiento global y la contaminación como evidencias tangibles de la dimensión de nuestra particularidad, cuyo devenir en el tiempo supondría grandes cambios en periodos progresivamente más cortos, lo que objetivamente permite suponer tan posible nuestro colapso, cuanto nuestra probable capacidad para reformularnos cambiando lo suficiente para evitarlo.

La causalidad de toda la naturaleza “no humana” la percibiríamos históricamente siempre igual y por tanto previsible desde la proyección de la memoria registrada de su observación. La ciencia apropiada socialmente permitiría universalmente el provecho potencial de su aplicación (beneficio eventualmente condicionado como un privilegio excluyente).

La conducta social humana es históricamente interpretada desde su intencionalidad antes que desde sus antecedentes (cuyo confiable registro masivo sería posible recién en el presente). Hasta el pasado siglo la historia convencional humana habría sido esencialmente: el producto y no la fuente de una interpretación cultural.

El grado actual de la apropiación social de instrumentos convencionales de comunicación (físicos e intelectuales), ofrece una inédita perspectiva para la historia comparada de nuestra conducta social, una consideración que resulta de la evidencia afluyente de diferentes socie-

dades aglutinadas por cada identidad filosófica durante el tiempo, cuya vigencia hegemonía y sobreposición, suponen consecuencias sociales más o menos deseables.

La consecuencia con una emergente variedad filosófica se consolidaría como la memoria colectiva universalizada el siglo pasado, como el resultado de una apropiación social que resultaría alternativa al monismo occidental, para redescubrirse en el entendimiento visiones previas y aún vigentes para un variable porcentaje de la humanidad, como por ejemplo un “karma” concebido históricamente en India, o la noción de una “madre tierra” latente en la cosmovisión de quienes vivieron históricamente al occidente de los hijos del “padre celestial”, quienes históricamente secuestrarían las identidades filosóficas de aquellos “convertidos” militarmente en otros continentes. América y África resultarían en consecuencia una cristiana y otra musulmana, sobreponiéndose una misma cultura a la toda la variedad precedente, unas identidades colonialmente sometidas que casi desaparecerían desdibujadas desde su deliberada exclusión estructural de todos los planos de la representación colectiva de la existencia posible, algo evidente cuando se considera la publicidad o el arte utilitario vigente y su correspondencia porcentual con la sociedad que supone ilustrar, evidencia explícita del racismo en ambos continentes donde el monoteísmo (históricamente desarrollado en el medio oriente), incidentalmente resultaría exportado como un contenido impuesto y formalmente asumido propio y universal, particularmente apropiado para conquistadores que buscan una “tierra prometida” por el primer dios representado y difundido industrialmente durante la historia, que representaría incidental e instrumentalmente a una precisa particularidad cultural, condicionando efectivamente a sociedades sometidas colonialmente a la conveniencia de su referencia.

Nociones como las resultantes de la experiencia social de la revolución francesa por ejemplo, se replicarían periódicamente en su traumática certeza en sociedades tan formalmente “diferentes” como ser: norteamericanos, rusos y chinos, quienes demostrarían la evidencia de que una certeza emergente a nuestra humanidad civilizada, normalmente sería adoptada siempre desde su ventaja por cualquier forma cultural, la singularidad que sirve por definición para contener y articular cualquier contenido filosófico vigente históricamente.

Es posible vivir dignamente en el presente desde las propias palabras, como un sujeto válido de reciprocidad y reconocido en la dimensión universal de una sola civilización humana, que se reformula en sus protagonistas vivos a quienes finalmente compete la construcción de su realidad, pero una privación estructural de una identidad válida y del reconocimiento social (respeto), como una expropiación ideológica de la voluntad posible, resultan causales de la trágica experiencia disfuncional de una comprensión contradictoria e insuficiente, una convicción moral asumida y que resulta inconveniente en su consecuencia como una conducta moral que puede tolerar “culturalmente” prácticas abusivas de discriminación en planos consecuentes a su singular cosmovisión vigente, así eventualmente la divinidad monista de la cultura occidental supondría por ejemplo: la referencia imposible de una “madre virgen” cuya consecuencia moral relativa a la equidad de una sexualidad humana posible, haría instrumentalmente por definición: congénitamente culpable e incapaz de divinidad al sujeto histórico de un sometimiento servil de género, condición social que subsiste implícita culturalmente.

La experiencia humana como especie traducida en nuestra cosmovisión posible, supone una consecuencia variable en diferentes planos de cada certeza socialmente vigente como referencia, dimensionándose históricamente lo propiamente cultural como una variable de forma (sonido, olor, color y sabor) suficiente por definición.

La cualidad de la relación moral entre sujetos según una identidad socialmente atribuida, varía con independencia a la forma cultural de la sociedad que la contenga, vale decir: las

variables del comportamiento moral se harían históricamente independientes al idioma o aspecto de sus protagonistas, pudiendo un mismo grupo (étnico o lingüístico) protagonizar simultáneamente cosmovisiones culturalmente antagónicas como en el caso de Estados divididos religiosa o políticamente. Es necesario notar que no importa cuan mínima pueda ser una diferencia objetiva entre irlandeses protestantes o católicos, serbios y bosnios, hutus y tutsis, árabes e israelíes, etc. cada antagonismo coincidirá siempre con un orden social de distribución de riqueza y la exclusión de una identidad civil común y efectiva, condición objetiva para la paz entre iguales... por definición, pero diferentes por conveniencia, lo que supone un confín para la dimensión legítima de cada cultura singular en el contexto presente de la moral humana posible.

Una cultura pierde su legitimidad coactiva en la medida que una noción de vulneración de la condición humana de la singularidad en desventaja, tiende naturalmente a subvertir la norma en su reformulación inclusiva sin por ello ser necesario: hablar, vestir, o comer como lo pretendiera históricamente cada imperialismo a título de “civilización”.

La emergencia civil de la mujer cuya reivindicación en equidad supone implícita una alternativa a cada entendimiento cultural que resulta insuficiente en su experiencia (cuando no expresamente inconveniente), como lo sería la convicción del propio sometimiento servil “culturalmente” asumido como una identidad supuestamente irreversible. Son precisamente tales “identidades” inconvenientes que suponen relaciones abusivas consecuentes con la discriminación de un sujeto por cualquier característica ajena a su voluntad, vale decir: género y aspecto congénitos, además de una “cultura” suficiente para expresar la propia experiencia y voluntad consecuente, vale decir: un instrumento intelectual mínimo de lenguaje suficiente por definición para la sobrevivencia social.

Si bien cualquier variable existencial congénita es hoy por definición suficiente para alcanzar la plenitud potencial de cada sujeto, su socialización institucional masiva aún le supone un grado de segregación consecuente con un criterio moral anacrónico e inconveniente, que resulta insuficiente cuando no contradictorio con la experiencia moral conquistada socialmente hasta el presente.

La conveniencia cómplice del poder corporativo edificado al costo de un histórico sometimiento servil y abuso impune, justifica la revisión estructural de contenidos “culturalmente” vigentes en cuanto su funcionalidad como referencia, lo que supone cambiar el curso de la conducta moral (habitual) de una sociedad, desde la instancia de su apropiación como voluntad posible, y consecuente con una relectura histórica de cada singular comprensión cultural, cuya redimensión intelectual suponga neutralizar su anacronía cambiando la referencia por una aproximación moral más satisfactoria.

La verdad es una experiencia irreversible y la certeza que resulta del entendimiento es una cualidad que no puede compararse con ninguna convicción cultural, religiosa o ideológica que no pueda verificar suficiencia en la experiencia inmediata.

La “verdad” moral cambiaría durante la historia, de ser un privilegio reconocido solo a ciertos humanos a ser la capacidad que nos definiera como tales, vale decir: sería la capacidad de certeza aquello que haga iguales, incluso si mudos, ciegos, sordos o inmóviles, los seres humanos demostrarían universalmente una misma cualidad existencial igualmente válida y en consecuencia valiosa, sin importar su necesaria identidad social primaria y cultural, un contenedor formal necesario en su singularidad pero insuficiente como universalidad posible, singularidad que debe ser entonces construida desde la compatibilidad negociada por una definición hecha en primera persona, razón por la que quienes les es expropiada la identidad resultan “invisibles”, en cuanto significan su propia negación estructuralmente alienados como condición sobreentendida de inclusión civil, educación y movilidad social.

Definición de Criterio

El término “racismo” se refiere a una relación social desventajosa de sujetos que definidos por su singularidad étnica resultan prácticamente disminuidos para el pleno ejercicio de su condición civil como seres humanos. Por tanto puede considerarse el racismo como un “criterio de valor” cuya aplicación determina una consecuencia concreta en la cualidad de la experiencia existencial posible de quienes son definidos en desventaja según el mismo.

Podemos hablar entonces de racismo en la medida que tal criterio de discriminación de valor está aún presente en diferente medida en todas las sociedades del presente, si bien convencionalmente una práctica “legal” del racismo llegaría durante el pasado siglo a su proscripción universal, resulta aún evidente la distancia entre tal enunciado explícito y una práctica social ajena al marco legal universalmente alcanzado apenas la segunda mitad del siglo pasado. La concreta discriminación tanto por género como por raza, es aún una realidad evidente a pesar de la incipiente vigencia formal de unos “Derechos Humanos” consensuados históricamente con la representación política de todos los pueblos del mundo.

Si bien en el presente ya nadie puede negar que “todos somos iguales”, aún segmentos de diferentes sociedades resultan escandalosamente “más iguales” que el resto, tal condición es evidente cuando se considera la coincidencia entre privilegio económico e identidad étnica o de género, ambos ejemplos emblemáticos de discriminación estructural que resultarían de la identidad social convencionalmente atribuida al sujeto por su singularidad congénita de género y raza durante la historia. La identidad de referencia de una sociedad políticamente organizada determina durante la historia la particularidad de cada rol atribuido a la diferencia convencional, ergo: determina la norma y su consecuencia.

Identidad Cultural

La singularidad humana solo puede ser en principio idéntica a sí misma, por tanto la referencia posible de su identidad resulta de la identificación del sujeto vivo con su propia humanidad durante el tiempo, vale decir: con la memoria acumulada de su propia existencia social.

La conducta social de cada sujeto resulta de la comprensión de su existencia, vale decir: de los contenidos aprehendidos en su socialización y traducidos como preceptos morales consecuentes a una escala de valores que parte de su propia referencia histórica.

La memoria colectiva de la existencia humana está cifrada en las palabras de su experiencia, por tanto: la singularidad lingüística resulta el primer rasgo de identidad singular relevante entre grupos humanos originalmente dispersos por el planeta y organizados culturalmente durante la historia como sociedades sedentarias.

El tránsito humano de una condición silvestre a concentraciones urbanas sería protagonizado prácticamente de manera simultánea por diferentes sociedades y conduce a la presente variedad idiomática, que resulta correspondiente con la experiencia de diferentes sociedades originalmente aisladas cuyo progreso y expansión durante la historia llevaría a definir las como una singularidad cultural, por tanto en principio cada cultura corresponde funcionalmente a una singularidad lingüística.

Considerando que las palabras contienen implícita la identidad de quienes las emplean, cabe precisar los márgenes de la diferencia posible:

Todo lenguaje humano se estructura a partir de elementos descriptivos universales: la ubicación y la expresión de la experiencia existencial. Todo idioma humano es por definición suficiente para describir tanto la propia ubicación en el espacio y el tiempo, como para expresar de manera suficiente toda experiencia somática o emotiva del sujeto, describiendo una experiencia humana universal que resulta de constantes previas a la historia y que por lo tanto significan una condición funcionalmente equivalente para cualquier idioma, no

siendo ninguno por definición mejor o peor que otro, al poder todos articular cualquier vocabulario requerido. La diferencia que se verifica entonces concretamente entre un idioma y otro, no resulta en consecuencia de su fundamento intelectual cuanto de los contenidos que articule circunstancialmente, como de la consecuencia social de los mismos, vale decir: de un elemento variable del idioma, cual resulta cada vocabulario empleado durante la historia. El vocabulario de un idioma contiene las palabras que nombran los objetos e ideas de su momento histórico, vale decir: son testimoniales de la experiencia histórica y por tanto se renuevan en la medida de su emergencia, pero a diferencia de la pura descripción existencial, cada vocabulario contendrá un registro de la voluntad humana proyectada en su tiempo histórico.

Razas y Lenguas

La consideración precedente de la universal equivalencia funcional de todos los idiomas cual compatibilidad propia de la condición intelectual humana, es relevante en la medida de su consideración comparada como elemento convencional de la identidad social. Raza y lengua resultan relevantes en cuanto son elementos de la singularidad posible de cada identidad social, que históricamente supondrá consecuencias variables para su titularidad, vale decir: durante la historia no será lo mismo ser hombre que ser mujer, como no será lo mismo ser “blanco” que no serlo, ni ser aymara que ser finlandés por ejemplo.

Los elementos de la identidad posible durante la historia supondrán diferentes consecuencias, pero siempre relativas a una relación de poder entre sus protagonistas y sin otro fundamento evidente que una supuesta superioridad o inferioridad implícita, un supuesto teórico consolidado políticamente en su imposición durante el tiempo por prácticas sociales consecuentes con un criterio de valor que subordinaría toda la diferencia con respecto al propio perfil vigente como norma. En consecuencia la hegemonía del referente convencional se traducirá como hegemonía del poder efectivo de sus titulares.

Todo ser humano resulta tan compatible biológicamente cuanto intelectualmente, siendo cualquier contenido humano potencialmente comprensible para cualquier sujeto humano vivo. Consideración necesaria que reduce prácticamente la diferencia posible a las formas que circunstancialmente contengan una esencia común, ergo: nuestra humanidad.

Conducta Cultural

La conducta social humana es consecuente con la identidad de la sociedad que protagoniza, como la conducta moral de una sociedad que resulta consecuencia de su propia definición, vale decir: de su identidad intelectual o filosófica, de su identificación con el conocimiento acumulado históricamente sobre si misma y contenido en las palabras de su mitología y cosmovisión.

Si bien cada idioma contiene implícita en sus palabras una propia cosmovisión, durante el transcurso de la historia se producirían un grado variable de superposición entre diferentes culturas y lenguas. Si bien originalmente cada lengua comenzaría significando la coincidencia con una raza, tal variable pronto se haría independiente, primando finalmente el contenido del lenguaje como un aglutinante más poderoso que su posible forma idiomática.

En aquellas lenguas como culturas sometidas colonialmente, la propia identidad lingüística eventualmente llegaría incluso adoptar en alguna medida contenidos impuestos como condición de su propia supervivencia, tal como lo evidencia la influencia del cristianismo del sur de América y el Islamismo del África central, en ambos casos políticamente aglutinados por un mismo monoteísmo que hizo casi invisible una religiosidad previa de aquellos pueblos “convertidos”. A pesar de la supuesta filiación cristiana o musulmana de pueblos históricamente sometidos, éstos conservan en sus raíces lingüísticas eventualmente una

comprensión diferente al monismo hebreo universalizado por Cristo y Mahoma, doctrina que resulta de hecho una variable durante la historia del entendimiento humano y no así la regla.

La Ética Posible

Cuando se habla de la legitimidad de la diferencia moral entre culturas, cabe considerar los márgenes posibles de la diferencia, vale decir: cuan diferente pueda ser la conducta moral humana según su particularidad cultural. En principio la moral humana puede resumirse como formulas convenidas de conducta social que son abstraídas como normas consolidadas por su práctica habitual registrada (cabe recordar que tanto Ética como Moral significan etimológicamente “costumbre”). Mientras que la conducta “moral” de un grupo humano es en principio su variable conducta habitual, toda la moral de la que tenemos un registro comparado, resultaría de un solo fundamento único y universalmente común, cual el sentido de la propia conservación. La conducta social de todos los seres vivos resulta condicionada a un formato de conducta congénito instintivo que a partir de fundamentar cada propia identidad relativa, procura las condiciones para su plenitud social significada en un semejante reconocido.

Toda cultura considerada en sus propios términos cumple por definición con la protección suficiente de su propia condición humana, definida históricamente a partir de la propia referencia cultural, vale decir: todas las identidades culturales suponen por definición una plena inclusión funcional de quienes la componen siendo reconocidos por el grupo. Por tanto: todos los órdenes morales resultan en principio “justos” para un grupo homogéneo que los sostiene, lo que históricamente varía de manera sustancial será: quiénes, a quiénes, cuándo y en que medida se considera “igual” y por consiguiente sujeto digno de reciprocidad moral.

La convicción convencional o moral vigente, sería siempre cuestionada por los sujetos más vulnerables de cada sociedad, quienes históricamente reivindican su propia humanidad extendiendo la norma.

Identidad y Poder

El racismo como el sexismo son circunstancias que suponen la insuficiencia de la identidad posible del sujeto, limitado “moralmente” desde una definición cultural que puede suponer una subordinación servil congénita, una condición social relativa al grado de su diferencia con la referencia excluyente de un parámetro único de valor (por ejemplo en el caso de la cultura occidental un el macho adulto de raza blanca).

Las costumbres o moral vigente de una sociedad en el tiempo, existe en dos planos: uno es el de su concreta práctica emergente y otro el de su interpretación cultural, mientras que históricamente los nuevos hábitos sociales anteceden en su práctica al enunciado, la moral de referencia dictaría la norma desde el interés del poder y privilegio consecuente a su autoridad reconocida.

Mientras que la propia referencia es constructiva como autoestima, resulta fatalmente alienante cuando es deliberadamente distorsionada, vale decir: la imagen que se refleja en el espejo de la experiencia social, puede reflejar una imagen confiable o puede hacer invisibles a quienes se somete prácticamente privándoles de una identidad válida, como lo evidencian los “indocumentados” (eufemismo contemporáneo de esclavitud) en la medida que quien no exista “legalmente” estará a merced de quien permita tal condición, ergo: el poder real de Estados cómplices.

El monopolio y hegemonía excluyente de los referentes convencionales para la propia identidad, significan para quienes son definidos sin derecho a réplica, la expropiación de su

identidad. Cuando cuanto se sabe “cierto” resulta insuficiente para una experiencia social frustrante, deberá superarse la contradicción o se es sometido asumiendo una identidad cultural inconveniente y condicionada.

La sumisión cómplice en sociedades con un pasado colonial (o colonialista) no resuelto, demoraría deliberadamente la concreción de cualquier progreso social. Desmontar las estructuras de la depredación colonial significa cuestionar una moral vigente por siglos, desactivando hábitos reflejos que se suponen el “sentido común” de sociedades como la boliviana por ejemplo. Es evidente que tal supuesto “sentido común” resulta el menos común de los sentidos, dependiendo siempre quien dicta la norma desde su poder y privilegio. Hasta el pasado siglo sería tolerada una práctica racista que solo puede explicarse por el grado de convencimiento cómplice de unos sometidos cuya conciencia y entendimiento son aún funcionales al privilegio racista de referencia. La comprensión de la propia existencia resulta indispensable para asumir una responsabilidad histórica propia.

El racismo como el sexismo suponen un poder efectivo que es como la magia... cuando se descubre el truco, éste pierde todo el efecto previsto sobre el espectador. Como descubrir la inconsistencia del racismo solapado de la cultura occidental, significa comprender aquello que lo hace posible y por consiguiente asumir una posición consecuente, tal razonamiento que parece simple y obvio, no resulta necesariamente simple, considerando que va contra el hábito cultural de “obediencia y fe” cultivado por siglos de adoctrinamiento estructuralmente asumido. Son los valores característicos de una misma cultura monoteísta compartida por hebreos cristianos y musulmanes que se proyectaría colonialmente al superponerse a otras culturas, cuyo previo entendimiento de la existencia se conservaría latente en la clandestinidad de una resistencia de pueblos que reapropian una identidad propia y que resulta que no es más necesariamente “occidental”.

El Occidente de Ningún Lugar

Ser o no ser... esa es la cuestión. Considerando el presente de la humanidad y desde una perspectiva actual, la experiencia histórica de cuanto se autodefine “occidental”, resultaría significar en la práctica social de los pasados siglos, la ambigüedad entre valores explícitos de equidad fundamental y una sutil pero inflexible conducta racista como sexista. La identidad “occidental” exportada por el poder imperial, tiene una velada consecuencia histórica con la cosmovisión racista contemporánea a Moisés y conservada aún formalmente vigente como verdad de cualidad divina, ergo: una certeza humanamente indiscutible.

Conciliar la moral dictada por los titulares de un poder que se fundamenta en un cuerpo literario y su interpretación, con la emergencia del conocimiento experimental de la ciencia, significó para “occidente” desarrollar una doble personalidad moral que supone la coexistencia de dos códigos diferentes válidos en forma simultánea, eventualmente pudiendo decidir según conveniencia a dios o la ciencia para justificar la discrecionalidad de su poder, mientras que la doble personalidad del poder le permite a sus titulares tener siempre la razón aún cuando se contradicen, la misma personalidad dividida destruirá a aquellos ajenos al mismo, siempre culpables ante dios e ignorantes ante la ciencia. Ambigüedad útil al poder instituido que expropia la certeza del sujeto sometido dejándolo indefenso al negar su capacidad para un criterio ético efectivo, prerrogativa que resulta delegada debiendo consultarse con dios o la ciencia, vale decir: con sus representantes autorizados por el crédito que se atribuyen y es socialmente reconocido.

Las raíces de la conducta se encuentran en la profundidad de la comprensión de la propia existencia y comprender el entendimiento significa en consecuencia: asumir la existencia en primera persona. Hoy como no fuera posible por casi un milenio continuo, se puede reconsiderar los contenidos culturales obsoletos que demostraron su insuficiencia en la

medida de su consecuencia, vale decir: si la comprensión intelectual vigente políticamente los últimos siglos resultó un impedimento antes que una herramienta de autodeterminación, cabe considerar legítimo reconsiderar las opciones que resultan tanto del presente de la ciencia como de la comprensión filosófica de pueblos hechos invisibles durante un largo secuestro colonial y cuya comprensión de la existencia sumada a su propia experiencia histórica, eventualmente pueden resultar hoy más apropiadas al presente moral de nuestra historia social como especie, antes que la singularidad moral “occidental” que dificulta aún el presente.

Cualquier diferencia sirve prácticamente en coincidencia con su funcionalidad, así ser identificado culturalmente supondrá una ventaja que no es desaprovechada por quien le compete identificar, esto resulta evidente con la relectura siempre contemporánea de la historia, un registro enriquecido por la comparación que parte de la presunción de semejanza y no se pierda en la filigrana de una anécdota que solo distrae.

Ante la insuficiencia de los instrumentos intelectuales disponibles desde las fuentes convencionales de contenidos éticos: escuela, iglesia, televisión, etc. tanto en áreas agredidas colonialmente como en la emergencia social dentro de los mismos Estados más poderosos, solo un cuestionamiento crítico de la propia realidad puede desestructurar las contradicciones no resueltas, redimensionando moralmente el significado de cada propia identidad que es construida con la apropiación de los contenidos de su experiencia y consecuencia como conducta efectiva.

Variable Epistemológica

El carácter mesiánico y expansivo de la cultura occidental desde su propia singularidad cultural propuesta como una “referencia universal” ejercería su influencia al definir al resto desde un plano que se deduce “sobre” quienes define y clasifica, siempre desde la propia conveniencia instrumental.

El poder ejercido por la violencia no puede sostenerse indefinidamente si no se logra un grado de complicidad del sometido, así el adiestramiento intelectual según un criterio de valor determinado, resultaría el contenido funcional de una educación que no casualmente sería asumida por “corporaciones religiosas” que actúan como sistémicos gestores ideológicos y de influencia política como “autoridad moral”.

Considerando que todo sistema de intereses y privilegio tiende a su conservación y reproducción, es comprensible que la epistemología que se enseña institucionalmente corresponderá con fundamentos dogmáticos religioso-filosóficos, ergo: culturales que hacen posible su vigencia política. La alternativa al fundamento de la moral que resulta de tal cultura “occidental” resulta de la propia definición arrogante de su particularidad filosófica, redimensionada como una variable del pensamiento humano y no sobreentendida como el resultado afluente de nuestra inteligencia como especie.

El pensamiento humano cuanto su consecuencia, contenidos ambos en el tiempo del que conservamos un registro, conduce a una perspectiva siempre situada en el presente del sujeto vivo, que piensa redimensionando en su relectura permanente, la comprensión del pasado donde busca su referencia.

El pensamiento es la esencia última de la condición humana, vale decir: la capacidad de certeza que significa nuestra humanidad, con independencia a cualquier variable existencial que la contenga, vale decir: una condición humana que trasciende su singularidad formal de género, raza, edad o cultura, siendo la experiencia emotiva e intelectual humana la dimensión de su identidad posible.

La variable más relevante del pensamiento filosófico humano se hace explícita desde al comienzo de la historia de la humanidad, cuando la palabra significaría el comienzo de una

nueva dimensión de la existencia conocida (por nosotros mismos obviamente), precisamente aquella inédita dimensión del conocimiento acumulado que trasciende la singularidad viva que lo produce.

El pensamiento significado por la palabra sería entonces una continuidad que una al primer humano parlante con su último descendiente vivo, ambos en la dimensión de una memoria colectiva cuya continuidad daría el significado a nuestra noción de la eternidad.

El progresivo conocimiento que acumulamos sobre nosotros mismos, supondría la interpretación desde nuestra propia variable existencial de constantes absolutas para toda la existencia manifiesta, como ser: tiempo y espacio. Sería precisamente la noción del tiempo que resulta de la palabra preservada, aquello que nos haría propiamente “humanos”, al disponer de toda la potencia concentrada de la inteligencia que precede al sujeto vivo, condicionándolo al potenciarlo.

Concebir el tiempo y haber sido capaces de poder decir por primera vez: “Ayer, entonces hoy y por tanto mañana...” significaría toda la potencia de una civilización basada en medir con precisión el tiempo y el espacio, como concebir el espacio supondría redimensionar nuestra identidad posible, que comenzará por la certeza de ser el “centro de la creación”, debiendo ajustarse a la irrefutable evidencia acumulada de nuestra insignificancia relativa, al sabernos un planeta entre millones en una galaxia entre millones de millones. Comprender lo precario de nuestra existencia posible deberá significar un cambio de conducta, lo bastante efectivo como para evitar el colapso al que nos conduce comportarnos culturalmente como unos pequeños dioses suicidas.

La variable epistemológica relevante es finalmente la que significa la diferencia consecuente con comprender la existencia como algo inmóvil o como un tránsito permanente, cuanto la diferencia de actitud entre ser los propietarios abusivos de la naturaleza o ser una parte vulnerable de la misma, significan las variables implícitas durante la historia de una moral humana que compite aún entre la vigencia de palabras divinas y derechos conquistados.

Dos o Uno

La existencia humana sería históricamente primero comprendida por diferentes pueblos e identidades culturales como una relación de tránsito, una mística que inspiraba nuestra “eternidad” intuita en la memoria de quienes nos precedieron y con la que nos relacionamos ritualmente. El inédito sentido de temporalidad humana inspiraría nuestros primeros pensamientos místicos como especie, cuando la memoria social resultaría convencional como la palabra, la atemporal evidencia de nuestra propia existencia significada como divinidad, que significaría cuanto sabíamos de nosotros mismos en el plano ideal de la “eternidad” (cabe recordar que lo único que finalmente diferenciaría a los dioses de los humanos será su presunta inmortalidad). El concepto de divinidad desarrollado como el propio reflejo proyectado en un plano atemporal de la sociedad viva. Un reflejo que hoy sería definido “politeísta” (en términos monistas) en la medida que supone la existencia de divinidad en correspondencia con las diferentes posibilidades de cada propia singularidad existencial, así la eternidad se poblaría de tantos dioses, diosas y cuantos seres existen en la tierra, reflejados en la divinidad desde la propia particularidad existencial posible (género, edad, aspecto, etc.), una proyección que incluso se haría extensiva a los animales y los elementos, a quienes también se atribuiría una supuesta divinidad correspondiente a la particularidad de un devoto quien proyecta atemporalmente su voluntad histórica en la interpretación de una presunta voluntad divina. Hasta este punto del pensamiento humano suponía normalmente aún una condición esencialmente social de la divinidad, vale decir: donde la propia identidad posible suponga en todos los planos de la existencia a un semejante válido como balance necesario.

El pensamiento “monista” por el contrario se refiere a la existencia de un principio “único” inmóvil y eterno que se contrapondría a un “dualismo” que se refiere más bien la existencia como un equilibrio dinámico de fuerzas opuestas cuanto equivalentes. Una antinomia que se encuentra presente en el pensamiento humano en toda su variedad cultural histórica, en el caso paradigmático de los griegos por ejemplo: encontramos a un Empédocles y su definición dual del principio de la existencia opuesto a un contemporáneo Jenofante precursor filosófico del monismo. Resulta comprensible que las lecturas convencionales que son hechas por “occidentales” de la obra filosófica griega privilegien deliberadamente en su lectura y filtro cultural a pensadores como Jenofante que es un afluente teórico del propio monismo religioso (cultural), mientras que pensadores como Empédocles serían explícitamente subvaluados al no poder ser ignorados por su relevancia. Grecia y Roma republicana serían referentes de pensamiento anteriores a lo que significaría propiamente “occidente” (apenas desde el siglo tercero de su propia cronología). Griegos y romanos que en su momento concibieran la civilización como una condición civil humanamente posible, quienes formularon la ciudadanía o la democracia como aún las suponemos, serían culturalmente diferentes de la cultura occidental vigente que pretende arrogarse como referencia fundacional a Grecia y Roma desde logros intelectuales producidos en sociedades entonces politeístas y en consecuencia epistemológicamente diferentes al monoteísmo instituido desde la conversión del emperador Constantino.

La diferencia históricamente relevante entre una cultura politeísta y su variable monoteísta, es su correspondencia filosófica como dualismo o monismo, vale decir: de explicar la existencia desde una relación dual o desde un principio único y excluyente, esta última opción compatible con la mitología hebrea universalizada en sus reformas cristiana y musulmana, pero que también coincide funcionalmente con otros monismos filosóficos diferentes también de esencia teocrática, como el del Japón imperial del siglo pasado por ejemplo.

Mientras que el monismo privilegia al individuo el dualismo lo concibe en su relación, vale decir: socialmente, entre iguales y no indefenso frente a un dios exclusivo y en consecuencia también excluyente. Revindicar el politeísmo no tiene tanto sentido cuanto reconsiderar su epistemología cultural implícita, como alternativa filosófica válida a la histórica deficiencia y contradicción evidentes en la moral consecuente al monoteísmo occidental funcional al imperialismo colonialista.

La Presunción de Semejanza

Considerando que identificar al “racismo” como la cualidad de una conducta social que a pesar de haber llegado a identificarse universalmente como insidiosa, aún significa una cruda realidad de marginación y pobreza consecuente, traducida en exclusión civil y económica que toleran diferentes Estados vigentes como cómplices necesarios.

La declaración de los “Derechos Humanos” es un enunciado que a pesar de técnicamente representar un consenso universal, en el presente aún es sólo una referencia teórica vulnerada por diferentes argumentos “morales” que sólo pueden explicarse culturalmente, vale decir: desde una cosmovisión que los justifica, en cuyo caso nos concierne la identidad de la cultura “occidental” vigente, en cuanto a título de “civilización” encubre la consecuencia de una obsoleta identidad cultural etnocéntrica.

Mientras que prácticamente todos los humanos vivos sobre este planeta estamos universalmente de acuerdo en la condición humana como el valor de toda referencia moral, aquello que aún no resulta igualmente obvio es la consecuencia civil respecto a cada cultura en la particularidad de su relación de poder. Mientras que la cultura convencional, o funcional a cada orden vigente, procura mostrarse como la referencia universal y por consiguiente fuera del alcance de comparación con cualquier otra cultura ignorada deliberadamente, negada

como igual al definirla siempre desde un plano que no acepta ser definido recíprocamente al vestirse de “ciencia” para descalificar a la cultura que se “estudia” a conveniencia, una “cultura” que por supuesto no es la suya propia, al darla por sobreentendida como el criterio implícito de su juicio de valor, inevitablemente condicionado culturalmente.

Considerar una comprensión “dual” de la existencia resulta de dos afluentes causales, el primero es la emergencia de una nueva ontología que encuentre un sentido a cuanto hemos alcanzado a saber en los últimos dos siglos desde nuestra observación potenciada del universo, de su naturaleza pero sobre todo de su Tiempo, la cualidad transversal de la existencia que inferimos en nuestra exploración del espacio y de la materia, y cuyo resultado último es comprender lo posible como materia o energía en tránsito durante una dimensión finita de tiempo. Todo cuanto pudimos comprender pensando, observando, midiendo, nos condujo a observar la dualidad fundamental de una existencia en la ambigüedad de partículas al confín entre materia y energía, variables que cobran sentido en el tiempo, variable de la existencia manifiesta cuya percepción contiene nuestra identidad existencial como seres humanos. Si bien la ciencia conduce en su abstracción de la existencia a comprender la existencia como un tránsito de la existencia en el tiempo, la cultura monista aún supone su fundamento en una eternidad estática sólo consecuente con la inmovilidad conservadora de un sistema de privilegio y sometimiento servil que históricamente se opondría a conceptos emergentes como ser la evolución o la revolución, ambas certezas que parten de su concreta experiencia histórica como verdades de nuestra propia referencia en un tiempo finito en cuanto comenzara unos quince mil millones de años atrás. El otro afluente de una emergencia “dual” de la existencia, parte de la histórica superación dialéctica de un contenido cultural obsoleto y de consecuencias indeseables en la medida que induce la tolerancia de prácticas sexistas y racistas instituidas como norma moral de referencia. Asumiendo que la conducta habitual, por tanto refleja y aceptada, es la lógica consecuencia de la aplicación de un criterio de valor vigente, conviene partir del punto donde ese criterio de valor resulta inconveniente y asumir su reformulación.

Históricamente serían aquellos que reivindican la propia humanidad durante la historia en primera persona y en el presente, quienes reformularían la moral posible extendiendo la norma, después de nuestra experiencia bélica colectiva del siglo pasado donde las proporciones como dimensiones culturales singulares resultaron insuficientes y cada definición de identidad solo puede resultar de la plenitud civil ejercida como dignidad económica.

El “otro”

La presunción de la semejanza como fórmula epistemológica existió en diferente medida como la norma de referencia de la justicia humana basada en la reciprocidad posible, considerando que como diría Confucio no hacer a otros aquello que no quieres que te hagan, variable semántica de un ojo por ojo y diente por diente de occidente que además de la reciprocidad sugiere su proporcionalidad. Finalmente la cuestión fue siempre el ser o no un sujeto válido de cada moral vigente, cualquier moral entre iguales sería por definición suficiente, pero resulta que los códigos culturales que condicionan el alcance del escrúpulo moral según género o raza por ejemplo, una insuficiencia moral que debe ser desactivada del procesamiento intelectual que somos responsables de reproducir como educación apropiada socialmente, asumiendo el carácter histórico y auto referente de una única condición humana, lo que significa comprender que somos sujetos de un cambio permanente y cuya dirección conviene considerar generacionalmente interpretando la progresión de sus antecedentes registrados como afluentes causales del presente en curso. La restricción ética del comportamiento moral desde una identidad cultural racial de género o lingüística, es una sola una variable formal para una relación de poder, una relación habitual (moral)

que cambia en la medida de una repetición del antecedente consolidándolo en el tiempo como moral emergente. Hablar de una historia de la moral, es por definición como hablar de cualquier cosa cuyo cambio durante el tiempo signifique por ello una “historia”. Durante los últimos tres siglos la formulación intelectual humana de la propia “condición humana” ha sido el resultado de la convicción de una certeza posible desde su experiencia revolucionaria.

La cultura occidental en función de poder significaría la moral consecuente con hijos únicos de un misógino padre violento, una violencia divina que como se observa en víctimas del abuso tienden reproducirlo o son incapaces de hacerle frente. La cultura vigente que parte de una epistemología inversa, vale decir: de la presunción de la diferencia, supone la construcción de un “otro” imposible por definición, vale decir: la velada (y gráficamente explícita) precisión antropomórfica del perfil que se infiere de la divinidad supuestamente universal, deja a partir de la exclusividad de su referente (como el dios de Moisés y su progenie en éste caso) la diferencia posible subordinada por definición, es el principio de toda discriminación como sometimiento servil de género, una de las variables congénitas posibles para justificar un sometimiento y abuso que no tienen otra cosa en común en todos los casos, que una misma condición humana vulnerada arbitrariamente por lo más humano que ésta tiene, cual es su identidad singular como un determinado sujeto, de un género, edad, aspecto e idioma variables pero cualitativamente suficientes para el ejercicio y plenitud de su universal condición humana.

La disidencia con una cultura cuya moral (hábitos sociales) durante la historia no fueron comparativamente los más edificantes ni los más pacíficos, consiste en su reconversión desde nuevas lecturas de su propia referencia, algo que puede resultar complicado para códigos vigentes cinco mil años sin ajustarse a la evidencia de su progresiva anacronía, soportada estructuralmente en sus reformas y variantes laicas, en la medida del beneficio y poder que la investidura que su interpretación significarían.

Hoy instrumentos intelectuales para la comprensión de la realidad de diferentes culturas se hacen inevitablemente universales, en la medida de ser espontáneamente adoptados por la cultura históricamente agresora, por ejemplo emblemático: el concepto de Karma que desde el pasado siglo se incorporaría a la comprensión occidental que descubriría por ejemplo en su comparación con el budismo, que existen fórmulas que no necesariamente requieren del martirio para la pureza, ni de ser iguales para ser igualmente dignos, cuando la diferencia posible no es otra que la convenida por la voluntad de la cultura, la forma universal necesaria que contiene nuestra humanidad en común, vale decir: la identidad moral como seres humanos significará por definición ser un humano socialmente responsable y por consiguiente cuya voluntad y capacidad es considerada sin deber por ello ser diferente a como se ha nacido: con las palabras que se aprendió a pensar y los sonidos y sabores que se experimenta culturalmente la propia humanidad, algo que se demuestra posible con la experiencia de pueblos que consiguen vivir el presente de su propia identidad cultural específica como finlandeses por ejemplo, quienes a pesar de adoptar instrumentalmente o por imposición diferentes idiomas (inglés, sueco y ruso), no dejarían de ser finlandeses para convertirse en importantes productores y exportadores de tecnología. La diferencia entre finlandeses, aymaras o kurdos por ejemplo, sólo tiene relevancia si consideramos un pasado colonial más o menos resuelto en cada caso, pero que significa la diferencia entre existir o no, vale decir: entre ser civilmente reconocido o no existir estructuralmente. Existir puede significar cosas diferentes para humanos iguales dependiendo la membresía estructural que cada identidad implique, mientras que unos logran incluso fueros de impunidad extraterritorial, otros no consiguen aún dejar de ser “indocumentados” en cualquier parte. Es obvio que quienes son entonces deliberadamente conservados “legalmente ilegales”, resultan

sujetos indefensos de un abuso impune que sólo puede comprenderse como esclavitud, una circunstancia que no es superada aún, siendo sólo su percepción social y cultural, encubierta deliberadamente con eufemismos que ocultan una complicidad sistémica.

Yo Soy Tú

La alternativa al criterio de valor implícito en el racismo como en el sexismo aún vigentes culturalmente, resulta de la noción de una evolución social humana que podemos deducir desde su evidencia registrada, comprender la conducta moral humana en su contexto histórico comparado, resulta más edificante que deber conciliar la presunta voluntad de un dios concebido por sujetos cuya experiencia social corresponde con la percepción social de hacen cinco mil años, en su referencia ontológica y más de mil quinientos de su última reformulación ética. Cristo y Mahoma sucesivamente socializaron un mismo dios exclusivo hasta entonces a una presunta raza, reformulando la identidad cultural de su pueblo (hasta entonces congénita) como una opción confesional que permite la conversión y la procura.

Cabe recordar que el Corán fuera dictado a Mahoma por el mismo arcángel Gabriel de la Biblia hebrea, vale decir: puede precisarse la misma identidad moral para hebreos, cristianos y musulmanes, cuya semejanza resulta más relevante que su aparente antagonismo, exacerbado sólo para distraer fundamentos económicos disfrazados de religión y cultura. El cristianismo en particular ilustra la ambivalencia entre cultura y moral cuando se considera su vigencia social durante el tiempo. Es evidente que durante los primeros tres siglos desde el nacimiento de su profeta, la predicación fue subversiva y revolucionaria en cuanto cuestionaba entonces el monopolio del trámite con la divinidad y apelaba a una fraternidad universal consecuente con la progenie divina. El carácter inclusivo del cristianismo durante sus primeros tres siglos, cambiaría de ser el contenido de una subversión moral contenida en la esperanza de redención de los más vulnerables, a convertirse en el recurso ideológico formal de la sobrevivencia de una estructura imperial romana. Es sacro imperio romano que significaría la continuidad política alterna de Constantinopla (Estambul) y Roma, durante casi mil años propiciarían una agresiva expansión colonialista, el vehículo de difusión de un fundamento cultural adoptado como referencia de identidad, vale decir: el monoteísmo hebreo reformado universal que se impondría colonialmente como condición de inclusión, ergo: del beneficio económico.

Si se considera la reciprocidad convencional humana definida moral vigente durante el tiempo, lo único que resulta variar de manera progresiva durante toda la historia hasta el presente, sería la extensión vigente de consecutivas nociones convencionales de un "otro" que se reconocería en la variedad de su humanidad posible, vale decir: si bien hasta hace apenas mil años la identidad de género o racial eran una referencia incuestionable que justificaba una exclusión social legítima y moral de cualquier sujeto definido extraño.

La humanidad experimenta la consecuencia de la precisión de sus propias dimensiones, vale decir: mientras que la precisión y evidencia aplicada del conocimiento científico sigue un curso de exclusividad "académica" distante del "sentido común", la conducta será moral consecuente con una de discriminación de valor que es hecha convencional desde una educación religiosa por definición, suponiendo su certeza desde un plano incuestionable que se construye paralelo a la moral emergente de los últimos tres siglos de experiencia y registro que conducen al fundamento universal para el derecho contemporáneo vigente, refrendado de hecho por cualquier legislación vigente al fin del siglo veinte.

La doble personalidad que supone una duplicidad del criterio moral construido por definición desde la comprensión de la propia existencia, supone una contradicción latente y no resuelta entre sus dos referentes efectivos: uno el marco "legal" cuyos principios datan

de la experiencia revolucionaria francesa y la declaración de derechos sociales inherentes a la condición humana, vale decir: la legislación civil universalmente vigente y que supone formalmente cualquier sociedad del presente con independencia a su histórica convicción cultural. Mientras que la ley civil supone un mundo de seres nacidos con iguales derechos, la conducta moral de cada cultura determinará el matiz, vale decir: el grado de vulneración de la humanidad prácticamente disminuida, de sujetos sometidos a relaciones abusivas por la inconveniencia de su identificación social asumida desde el criterio del poder impuesto como norma de inclusión. En este punto conviene valorar objetivamente el contenido excluyente que de hecho se verifica en el plano más sutil pero masivo de la cultura “occidental” cual el contenido de su iconografía. La representación física de la realidad haría deliberadamente invisibles a millones de “cristianos” que nunca se verían en los rasgos étnicos de ninguna representación religiosa convencional, donde el perfil racial de la divinidad en todas sus manifestaciones y parentesco sanguíneo, supone inferir el aspecto del padre del dios hijo de una madre virgen, todos de raza blanca. Las palabras de un bolero que preguntan a un pintor de imágenes sagradas por que no pinta ángeles negros... exige una respuesta que nos conduce a verificar la dimensión histórica de una práctica cultural mesiánica y consecuente a una ideología cuya semántica no explícita en cuanto inconfesable, expresa los últimos cinco siglos su agresivo etnocentrismo. Mientras que hebreos y musulmanes tienen prescrita la representación gráfica de dios, el arte de contenido racista sería para la cultura “occidental” cristiana, el instrumento más poderoso hasta el presente para enseñar aquello que no puede estar explícito literalmente. En consecuencia todos somos iguales... pero algunos se parecerán más al único dios o su familia “consanguínea” exclusivamente representada, así unos resultarán implícitamente divinos en su semejanza, mientras que el resto se decanta desde su diferencia relativa, así se es “menos” hombre o mujer y se es blanco o se lo es “menos”... etc. y ser “el otro” no es una opción admitida socialmente.

La moral que fundamenta el poder de sus estructuras al exacerbar la diferencia supuesta, supone la vigencia de un criterio culturalmente entrenado para identificar cada diferencia ubicándose en una consecuente estructura jerárquica vigente, en consecuencia durante la historia “naturalmente” la mitad de la humanidad eventualmente se descubriría sometida. La cualidad de la relación de poder entre seres humanos, variaría en consecuencia a la emergencia de una misma humanidad reivindicada desde cualquier variable existencial posible del sujeto que la signifique con su voluntad. La historia de la moral durante la historia de la sociedad humana, a partir de la consideración comparada de sus antecedentes y temporalidad, puede resumirse en la historia de nuestro reflejo en un espejo que no dejamos de pulir desde nuestra primera palabra como humanos y cuyo reflejo se hace más nítido en el tiempo. Así la imagen comparativamente aún borrosa de nuestra incipiente memoria histórica, cambiaría a cuanto comprendemos en una dimensión concebida entre la relatividad general y la mecánica cuántica, dimensiones tangibles de nuestra percepción potenciada físicamente. Mientras que nuestra inteligencia es un espejo, los textos sagrados serían pinturas que aún sirven de reflejo al poder discrecional de corporaciones que sobreviven su progresiva anacronía como certeza sólo desde su capacidad estructural para forzar contenidos de referencia, no es casual apelar a la fe cuando no se puede procurar certeza. Algo aprendimos en los últimos diez mil años, pero en particular durante los últimos cien, cuando al precio de todo el sufrimiento acumulado en guerras y revoluciones, alcanzaríamos la certeza de que ninguna “diferencia” nos puede eximir de una única y universal condición humana, cuya dignidad inherente significa condiciones suficientes y sostenibles, algo posible en la medida que la sociedad organizada políticamente, garantice la plenitud potencial de cada sujeto en su variedad y voluntad posibles.

Las proporciones de la inclusión cambiarían la naturaleza del poder, cuyos instrumentos históricos fueran crudamente expresados como: divide y reinarás... instrumentando la diferencia desde las fuentes convencionales de la referencia vigente. Un poder que se sostiene sobre una convicción inducida y se fortalece de su confrontación, mediante una dinámica que supone un conflicto que afirma la presunta legitimidad como norma. Vale decir: no importa cuan semejantes puedan ser moros y cristianos, incluso cuando son idénticos como variables de una identidad cultural específica durante la historia, ambos serían víctimas de su común intolerancia mutua, sin ser relevante cual fuera el menos heroico (en términos pasados, y criminal según una comprensión actual).

Diseñar o Prever

El poder del conocimiento humano se basa en la precisión con que puede prever un hecho, vale decir: en la comprensión de la existencia observada en el tiempo, donde a pesar de saber que todo el universo está contenido en un devenir temporal, nuestra existencia social en cada generación viva, sumaría en progresión geométrica el número de variables causales posibles, cuantos sujetos vivos y en consecuencia imposibles de ponderar (con la precisión con que podemos prever y en consecuencia inducir un hecho del que controlamos las variables o al menos podemos estimarlas).

Nuestra identidad sería entonces nuestro tiempo, una dimensión única cuya progresión histórica no sigue la lentitud de nuestra evolución zoológica, desdoblada en el plano virtual de nuestros accesorios, llegaríamos el siglo pasado a prerrogativas impensables el anterior y cuya presente consideración es relevante si no inevitable.

Si tradicionalmente el ser humano aproxima la comprensión de sí mismo comparándose con otros seres vivos, en el presente lo más refinado de la obra de su inteligencia significaría aquello que en su analogía ofrece una nueva perspectiva. Podemos compararnos con nosotros mismos significados en nuestros instrumentos, donde conceptos como “inteligencia operativa” y “programación”, trasladados a nuestra comprensión del sujeto humano como un sujeto en cuyo formato instintivo de conducta deberá correr un programa de conducta apropiado... así la comparación entre las diferentes convicciones religiosas o filosóficas durante la historia supondría su valoración desde el resultado de su funcionalidad, en cuyo caso seguramente los “programas” culturales más apropiados a la emergencia moral humana tendrán más sentido y perspectiva.

Aquellas culturas que habían desarrollado un avanzado sentido de reciprocidad, resulta de la extensión de su identidad en la variedad, vale decir: cuando la identidad humana alcanza un grado de identificación inclusiva con toda existencia manifiesta en vez de definirse ajena a la naturaleza, lo que supone eventualmente la sutil diferencia entre la comprensión cultural de respetar la tierra como el signifiante de la propia madre o violentarla como un botín de guerra en nombre del padre.

La conducta social humana resulta de una certeza cuyo desdoblamiento moral por la contradicción entre una cosmovisión religiosa y otra simultánea comprensión civil, supone una incertidumbre moral que sólo beneficiaría al privilegio de la autoridad moral que decide discrecionalmente como referencia de valor, sirviéndose entonces de la ley de dios o de la razón indistintamente y su según conveniencia, actuando con convicción legítima desde cualquiera de los dos planos de interpretación reconocida, criterios mutuamente excluyentes y que beneficiarían en la ambigüedad de su vigencia como certeza moral, solo a los titulares del poder convencional instituido, mientras condenan por definición a quienes deberán prácticamente demostrar su inocencia imposible, en la medida que su diferencia con la divinidad supone una exclusión proporcional, ser mujer sería un ejemplo de la experiencia cuestionable de una consecuencia civil diferenciada por el género.

Los Estados explícitamente religiosos (monoteístas hebreos, cristianos y musulmanes) que contienen en la suma del espectro de su influencia política a una parte importante de la humanidad. Consecuencia del pasado colonial, el orden mundial convencional puede no corresponder necesariamente con las dimensiones que presume, vale decir: el monoteísmo hebreo en sus versiones cristianas y musulmana, resultarían en una identidad nominal de al menos tres continentes, lo que supondría política y culturalmente la histórica invisibilidad de aquellos sometidos que no habían sido asesinados y se explotaba limitándose a ignorarlos estructuralmente. Aquellos ignorados estructuralmente cuestionarían cada uno desde su particularidad un orden social que instrumentalmente los excluye de la referencia.

En el presente, el desconocimiento de una referencia cultural obsoleta supondría para quienes fueran secuestrados colonialmente como identidad durante siglos, reconsiderar en cada caso su fundamento filosófico previo al histórico sometimiento colonial, en cuyo caso supone reconsiderar la propia religiosidad cultural inevitablemente desde la perspectiva de una ontología consecuente con la ciencia que demuestra la identidad entre una materia y una energía que resultan los extremos posibles de un tránsito en el tiempo. Así tanto tiempo como dualidad resultan los instrumentos de una alternativa dialéctica a su histórica negación cultural monista.

La historia de la humanidad es sólo comprensible en su propia dimensión, donde la temporalidad humana y su consecuente noción de eternidad suponen los contenidos posibles del pensamiento humano, cuya aproximación supondría durante el tiempo un progresivo reconocimiento en la precisión de nuestras propias palabras, dichas como el testimonio de una única y universal experiencia humana.

Resumen Conclusivo

Los antecedentes históricos de cada consecutiva referencia para la identidad humana serían eventualmente los elementos de un criterio moral de discriminación instrumental de valor presunto. La moral o la costumbre hecha norma, supondría desde su comparación cultural en un tiempo histórico, la evidencia de su universalidad funcional, significada por cada afluente de un único derecho civil humano. Pero mientras que universalmente alcanzamos formalmente la noción de nuestra común naturaleza humana, la consecuencia moral de tal entendimiento aún resulta contradictoria en cuanto ambivalente oscilando entre una cultura monista vigente y el derecho civil emergente. La cultura “occidental” en su insuficiencia moral para garantizar un derecho humano, legalmente enunciado pero estructuralmente vulnerado en complicidad a su referencia cultural, supone la emergencia de un pensamiento “post-cultural” que pueda subvertir los particulares de cada cultura que eventualmente atenta contra una condición humana igualmente valiosa en su singularidad, vale decir: si la práctica de la cultura supone por ejemplo ser excluido o incluso mutilado y cuando la conversión efectiva a otra cultura no es una opción... entonces resultará inevitable la generación de un pensamiento por definición: post-cultural, como la formulación de una convicción moral consecuente con referencias que trasciendan su limitación contradictoria con la experiencia posible.

Mientras que para los beneficiados como sujetos titulares de la cultura “occidental” vigente su disidencia moral supondrá una evolución dialéctica de la propia cultura como referencia, aquellos que fueran históricamente colonizados por “occidente” pueden evitar el peligroso desgaste de conciliar acrobáticamente una barroca y ampulosa identidad occidental impuesta como referencia, pudiendo remitirse directamente a una memoria previa al monoteísmo colonial europeo, alternativa que inevitablemente fundamentará la construcción de una cosmovisión posible que no ignore una experiencia histórica aún reciente

del explícito sometimiento colonial, cuando la certeza viva de la igualdad humana sería verificada en la cruda experiencia de las peores condiciones de su exclusión.

La desestructuración del condicionamiento moral que resulta de una cultura imperialista, etnocéntrica y sexista que se replica grotescamente en los vestigios de su abuso colonial, supone nuestra capacidad suficiente para protagonizar opciones que resulten de la lectura de nuestra experiencia, vale decir: de construir la propia realidad desde las variables del fundamento de su legitimidad posible y en primera persona.

El presente ensayo supone instrumentos intelectuales para la desactivación de una moral racista y sexista, en cuanto el género y el aspecto universalmente serían instrumentos culturales de dominio discrecional y consecuente con una lectura filosóficamente monista. Se propone una lectura “dual”, cuya aproximación resulta en la formulación de una variable epistemológica que parta de :comprender la semejanza que se presume por definición en vez de presumir una diferencia que no se pretende comprender.

Bibliografía

El presente ensayo se remite a una obra de mi autoría y publicada en abril del año en curso: **El Ser y el Poder, Conciencia y Consecuencia**, el citado ensayo de filosofía supone una amplia bibliografía que resulta irrelevante en cuanto toda la información relevante puede ser verificada en fuentes académicas convencionales.

En todo caso conviene citar la obra del físico **Stephen Hawkins “Una Breve Historia del Tiempo, del Big Bang a los Agujeros Negros”** cuya información supone un compendio de las nociones científicas hasta el presente, cuyos significado ontológico y consecuencia moral corresponde precisar. Mientras que las precisiones históricas y científicas contenidas en la obra citada se remiten a una convención universal presente, la aproximación de la identificación del monismo y en consecuencia la noción alternativa que defino como “dual” son conceptos en cuyo desarrollo me encuentro comprometido a título personal, pero en coincidencia con la emergencia de una sociedad que recupera su pasado para suponer un futuro. (Adjunto al presente archivo mi libro mencionado, que se encuentra en la Biblioteca del MUSEF)



Mestizaje y racismo en agrupaciones de jóvenes pro-autonomía en Cochabamba¹

Eduardo Paz Gonzáles

Resumen

Los argumentos que propongo en este trabajo buscan explicar la forma que toma el conflicto político para los actores entrevistados quienes son parte de organizaciones de jóvenes (Juventud K'ochala y Jóvenes por la Democracia Cochabamba) que cobran densidad después del 11 de enero de 2007. En esa elucidación se encuentra que el mestizaje es un factor clave que funcionaba como espacio armonizador de las relaciones entre gente de diferentes barrios y de las zonas rurales; pero al mismo tiempo escondía asimetrías en lo que respecta a los contenidos culturales que acepta. Como consecuencia de los procesos políticos actuales, el mestizaje deja de funcionar como paraguas abarcador de las identidades que buscan realizarse en ideales modernos y occidentales. Uno de los escenarios de expresión de la tensión ante el no funcionamiento del mestizaje es el contexto que pasa de ser un espacio integrado de una sociedad a estar explícitamente separado en posiciones políticas con diferentes grados de impermeabilidad. Siendo el mestizaje, en tanto operador de la asimetría, amenazado, se ponen en funcionamiento desplazamientos identitarios que se conforman en oposición a aquello que es tanto un rival político como un antagonismo cultural. En ese desplazamiento se visibilizan concepciones racistas del mundo que habían permanecido naturalizadas en años anteriores.

Introducción

“Precisamente por que somos el medio entre la media luna y... la otra media luna, que le puedes llamar ahora, en Cochabamba yo creo que había la mayor tolerancia entre los denominados blancos y los campesinos, entre q'aras y t'aras. Tú veías un campesino, un chiquito de esos que limpian los autos y le hablabas, le regalabas un pan, le dabas cinco pesos —toma para tu chicolac, tu Coca Cola— lo que sea, lo tratabas bien. Las caseras de las ferias de los viernes, los sábados, te regalaban una papa de más. Si no te alcanzaba, si te faltaban dos pesos, para tu cuenta te decían —ya, me lo traes después—. Había digamos cierta armonía entre estos dos tipos de personas. (...) había tolerancia, había respeto, había solidaridad de unos con otros. Después del once de enero eso se ha perdido totalmente” (mujer cochabambina, 19 años)

La cita anterior es por demás interesante en la medida de que incorpora una cantidad de material digno de análisis, más aun considerando el contexto político que existe en el país. Lo primero que salta a la vista sin necesidad de poner en funcionamiento todavía el instrumental teórico es un estado de cosas conflictivo en la ciudad de Cochabamba. Pero tal estado de cosas es nuevo, se insiste en un pasado no lejano que habría dejado de existir (o al menos estaría suspendido) y que habría dejado paso a la anomia social, a un periodo donde el tejido social se ve corroído. También la cita introduce elementos de una correspondencia entre los diferentes actores, incluso proponiendo que existen dos tipos de actores, por lo tanto no es un desorden amorfo.

Los argumentos que propongo a continuación buscan explicar la forma que toma el conflicto político para los actores entrevistados quienes son parte de organizaciones de jóvenes (Juventud K'ochala y Jóvenes por la Democracia Cochabamba) que cobran densidad después del 11 de enero de 2007, aunque Jóvenes por la Democracia ya existía antes de dichos eventos. Ambos grupos coordinan actividades básicamente de oposición al gobierno

¹ El presente trabajo es parte de la investigación llevada adelante por el equipo de investigación en racismo de la Universidad de la Cordillera titulada “Racismo y Proyectos de Nación en Puna”

central. Se tomó estos dos grupos en principio porque buscaba datos sobre la demanda de autonomía en Cochabamba, sólo posteriormente se encontró el vínculo fuerte que existe entre la demanda y los eventos del 11 de enero. Estos dos grupos no son los únicos que demandan autonomía, se articulan con el comité cívico, con abogados y otros grupos. Se los tomo para este trabajo en virtud de su auto-identificación como jóvenes. Sin embargo también se introducen entrevistas a otros actores en la medida de su pertinencia.

Antes que sólo reproducir las categorías emicas que manejan tales actores se propone una forma de leer los patrones de organización de sentido que subyacen a la articulación discursiva emitida en las entrevistas. Entre tales patrones propongo que el mestizaje ha establecido un orden societal que se ha visto convulsionado en los últimos años y que al ser desordenado ha llevado a reacciones tanto violentas como apacibles que buscan devolver los elementos a su lugar. Tales acciones tienen como una de sus aristas el componente de racismo que será desagregado en las siguientes páginas. Señalo que es solo una de sus aristas puesto que considero que no se puede agotar el tema del conflicto político en Cochabamba solo haciendo alusión al racismo, al mismo tiempo propongo que es incomprensible si no se toma al racismo como elemento importante. Como investigador puedo encontrar patrones de tipo estructural que hacen a la angustia de diferentes actores involucrados, lo que no significa que esa angustia sea inmotivada, no exista o sea en todos los casos pragmática o actuada en pos de beneficios políticos.

La mayor parte de las citas aquí reproducidas provienen de entrevistas realizadas entre Abril y Mayo del 2008 a diferentes actores en torno a dos demandas que corrieron de manera paralela en la ciudad de Cochabamba como son el Referéndum por la autonomía y el Referéndum revocatorio del Prefecto Manfred Reyes Villa. De manera esquemática los dos pedidos se contraponen. Quienes piden autonomía son en general más próximos a la posición de la prefectura u opuestos al gobierno del Presidente Morales y su partido el MAS. Al otro lado, quienes piden la revocatoria de mandato del Prefecto Reyes Villa son claramente opuestos a la posición de la prefectura y más afines al gobierno central. Sin embargo en ninguno de los casos se puede hablar de una adherencia a una u otra posición que no mantenga una postura crítica.

He optado por mantener la identidad de los entrevistados anónima en tanto mucho del conflicto que es descrito sigue funcionando cuando escribo esto (Julio del 2008) e identificarlos podría prestarse a represalias o acciones de diversa índole. Se me cuestionará que en todo caso si he identificado el nombre de los dos grupos de jóvenes que buscan firmas por la autonomía, pero eso es consabido en Cochabamba y en mucho del país y sin mayor esfuerzo igualmente se identificaría a los grupos.

Antecedentes

El ascenso de Evo Morales a la presidencia de la república estuvo desde el principio marcado por una demanda específica que emergía, por diversos medios, desde las regiones del país. Tal demanda es la autonomía. La autonomía se convirtió en la manzana de la discordia que ha separado al país en dos bandos, aquellos que la apoyan por ver en ella oportunidades de desarrollo y aquellos que la deleznan por creer que esta significa la división del país, todos estos actores dispersos por todo el territorio nacional. Como fuere, en 4 departamentos (Beni, Tarija, Pando y Santa Cruz) el sí a la autonomía venció, mientras que en otros 5 se optó por el no. Tal panorama ha creado una discusión que enfrenta a los primeros 4 departamentos (al menos a las prefecturas) contra el gobierno del presidente Morales en tanto este no viabiliza la autonomía de los departamentos donde ganó el sí.

En el departamento de Cochabamba el no a la autonomía prevaleció por encima del sí. Por lo tanto la administración de Cochabamba seguiría sujeta al Estado Central. Al mismo

tiempo en la elección de prefectos ganó Manfred Reyes Villa, quien hace frente al gobierno del MAS. En diciembre del 2006 Reyes Villa realizó una declaración poco afortunada en un acto público que fue televisado y posteriormente retransmitido un sin número de veces. “Adelante Santa Cruz con su independencia” dijo Reyes Villa, al tiempo que proponía realizar una consulta en Cochabamba para que el departamento reevalúe si iba por el camino de la autonomía o no.

Lo anterior dio pie a los opositores de Reyes Villa en Cochabamba para exigir la renuncia del Prefecto tanto por atentar contra la unidad del país como por contravenir una decisión a través de un voto que el departamento había realizado ese mismo año. Desde el 4 de enero del 2007 el centro de la ciudad de Cochabamba fue ocupado por sectores campesinos de diversos lugares del departamento. Se realizaban marchas y reuniones que concentraban tanto a campesinos como a residentes de la ciudad en las que se exigía la renuncia del prefecto, eventualmente hubieron enfrentamientos con la policía la cual al final fue retirada por un orden del gobierno central dejando sin resguardo el edificio prefectural. Reyes Villa en determinado momento dejó Cochabamba y se refugió en Santa Cruz, desde donde insistió en que no dejaría la Prefectura. La oposición a la Prefectura en determinado momento empezó a quemar el edificio donde esta funciona. Cochabamba vivía momentos de zozobra.

En ese marco de acontecimientos, en la zona norte de la ciudad el 10 de enero empezaron a organizarse actores que repudiaban la toma del centro de la ciudad por parte de campesinos y sectores de la zona sur, zona más popular. Las marchas de protesta ubicadas en un circuito en el norte se organizaron y convocaron a una marcha masiva para el 11 de enero, Marcha que concluiría en la Plaza de las Banderas, al inicio del Prado cochabambino.

El 11 de enero en la Plaza de las Banderas los grupos de la zona norte se encontraron con los sectores campesinos que pretendían ocupar la plaza antes. Cordones policiales separaban a los dos grupos, pero estos fueron rebasados. Posteriormente a lo largo del Prado la gente de la zona norte atacó a los campesinos armados de bates de baseball, palos, escudos e incluso de armas de fuego. Estos se fueron replegando hasta las calles donde termina El Prado y se suscitaron enfrentamientos entre ambos grupos donde el arma privilegiada fueron las piedras. Como saldo del enfrentamiento se tuvieron dos muertos. Christian Urresti de la gente de la zona norte y Juan Ticacolque por parte de los campesinos; además de muchos heridos.

Los enfrentamientos pusieron en evidencia diferencias políticas severas entre la gente de la zona norte y la gente de la zona sur junto aquellos que venían del Chapare como del Valle Alto.

El espacio como marca de un conflicto

Del 4 de enero hasta el 9 de enero del 2007 la acción estuvo centrada en el centro de la ciudad de Cochabamba, lo que molestaba a algunos vecinos de diferentes barrios de la ciudad:

“El 4 de enero de 2007 vuelven los coccaleros (...) y empezaron a agredir a la gente de corbata y no se podía pasar por la Plaza Principal” (Hombre cochabambino 22 años, 01/05/08)

“yo estaba yendo en mi auto a mi trabajo y millones de campesinos ahí escupiendo, sentados echados sus pijchos² botados por todo lado, no pude llegar ni a mi trabajo, por que esos campesinos vienen aquí a interrumpir el normal desenvolvimiento de la ciudad” (Mujer cochabambina 19 años, 19/05/08)

“los teníamos tirados (a los campesinos) en todas las plazas y plazuelas de la ciudad, destruyendo, ensuciando, tomando (...) alguien les regalaba barriles y barriles de chicha” (Hombre cochabambino 20 años 02/05/08)

2 Pijcho. *Ad Hoc* residuos de tallos y hojas de coca después de su masticación.

“La gente estaba muy enojada por que vinieron los cocaleros y no había cuando se vayan. Yo vivo en el centro y no podía salir de mi casa, tenía miedo” (Hombre cochabambino 24 años, 01/05/08)

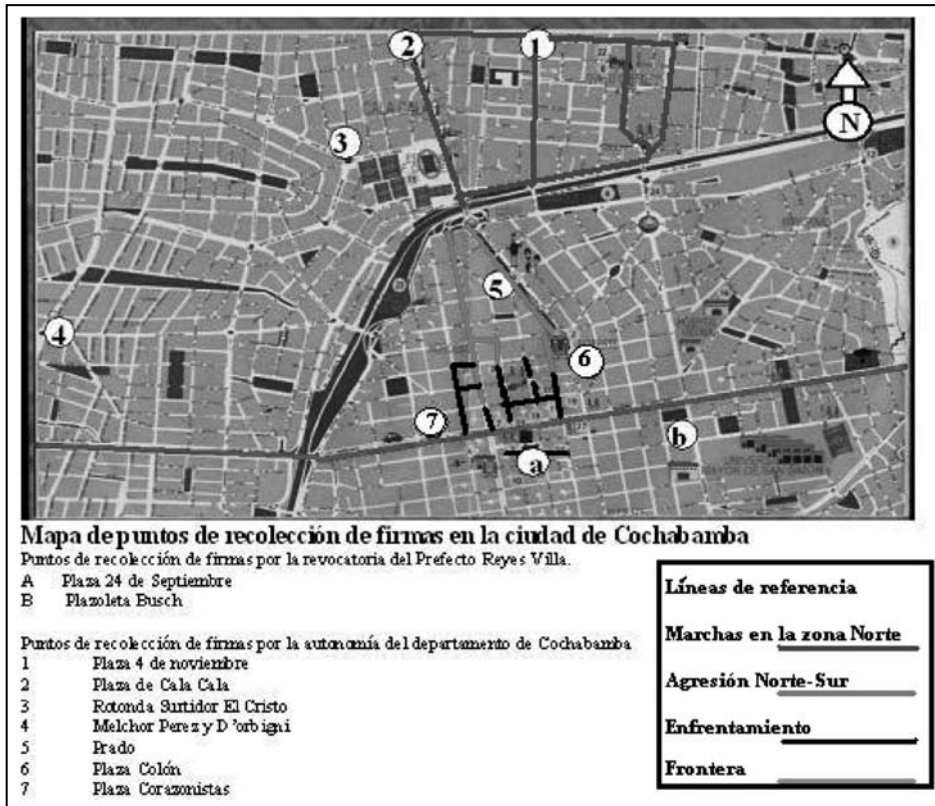
Entre el 4 y el 9 de enero entre la gente de la ciudad circulaba una molestia diseminada que no alcanzaba en cristalizarse en una movilización. A causa de la quema de la Prefectura, de acuerdo a lo narrado por los participantes, se llega a un punto donde se considera insostenible la situación, por lo que empiezan a llamarse por teléfono y contactarse con personas con quienes creen poder encontrar una oposición por lo menos a la ocupación del centro por parte de campesinos, si no directamente al gobierno del presidente Morales, aunque como se verá después ambas cosas no estuvieron disociadas. A partir de las llamadas se empieza a coordinar marchas de protesta. El 10 de enero grupos distintos de jóvenes se encuentran en plazuelas de la zona norte de la ciudad de Cochabamba. En un primer momento esperan ansiosos a que llegue más gente, pero luego de esperar demasiado empiezan la marcha aun siendo pocas personas. A medida que transitan por las calles de Cochabamba, según un hombre cochabambino de 22 años, empiezan a recibir exclamaciones de apoyo y alguna gente se suma a la protesta. Por esos momentos recorrían las avenidas Pando, Libertador Bolívar, América, Santa Cruz, Beni y demás circundantes, todas situadas en la zona norte.

El 10 de enero se llegó hasta el estadio Felix Capriles. Desde ese punto se tiene acceso a uno de los puentes, el de Cala Cala, que cruzan el río y dan acceso al Prado de Cochabamba, del otro lado se podía divisar a diferentes personas involucradas con las movilizaciones campesinas y de la zona sur. En ese momento se decidió dar un ultimátum a los campesinos movilizados exigiendo que se retiren de la ciudad hasta medio día del 11 de enero. Al día siguiente se repiten las movilizaciones en la Zona Norte aunque con un cierto atraso.

“(el 11 de enero) Empiezan a llegar grupos de la (plazuela) Quintanilla, de la (avenida) Circunvalación, grupos de toda la ciudad y era una cosa masiva en la (plazuela) 4 de noviembre”
 “Llegamos al stadium y nosotros estábamos de un lado y del otro lado estaban los cocaleros y campesinos, entonces mucha gente quería pasar al otro lado (...) la gente gritaba ‘no tenemos miedo carajo!’ y la gente se emocionaba bastante al ver como habíamos logrado esa unidad y al ver que todos estábamos defendiendo nuestra ciudad” (Hombre cochabambino 22 años, 01/05/08)

Como se mencionó, las marchas sobrepasan a los cordones policiales y se empieza un ataque contra los campesinos y gente de la zona sur que habían decidido ir a la Plaza de las Banderas, que queda al otro lado del puente de Cala Cala. Luego la agresión se dio hasta la altura de la Plaza Colón en donde El Prado termina y se transforma en calles más estrechas. Desde ese punto se establece un enfrentamiento, intentos de barricadas. Los campesinos y gente de la zona sur empiezan a flanquear a actores que llegaron hasta ahí desde la zona Norte y estos se ven obligados a retroceder. El objetivo que era retomar la Plaza Principal 14 de septiembre, que quedaba a solo 4 cuadras de la plaza Colón queda frustrado. Lo máximo que se alcanzó fue la Avenida de las Heroínas.

Al cotejar los espacios en los cuales se dio la movilización de los grupos de la Zona Norte con los puntos en los que empezaron la recolección de firmas por la autonomía del departamento se presenta una coincidencia en lo que respecta a los espacios de la ciudad a los cuales se puede acceder con cierta facilidad y realizar actividades de manera desenvuelta. En ese sentido es importante destacar como de alguna manera el Prado de la ciudad de Cochabamba quedó apropiado como territorio de actores del centro y de la zona norte por lo que si se pudo situar a lo largo de la avenida puntos de recolección de firmas.



Sin lugar a dudas los eventos del 11 de enero marcaron una profunda herida social, y los enfrentamientos tuvieron elementos poco vistos, y nunca con tal magnitud, por lo menos en el periodo democrático, en la medida de que se enfrentaban dos grupos de la sociedad civil. De cualquier manera hay que tener presente que las ocupaciones que se dan de manera posterior no corresponden a un escenario bélico aunque sí a un escenario de tensión política. En ese sentido cabe decir que la frontera que se establece limita acción política, pero no así cursos de acción cotidianos. Es decir, es posible pasar de un lado a otro sin mayor problema, aunque desde la perspectiva de los actores entrevistados, esos cursos de acción se ven limitados por formas de discriminación, lo que veremos en seguida.

Pero antes de proseguir conviene hacer una caracterización básica de la zona Norte y su relación respecto de la zona Sur. La zona Norte empezó a urbanizarse desde la segunda mitad del siglo XX gracias a la construcción de los puentes que permiten cruzar el río Rocha. Los sectores que empezaron a transitar hacia esas zonas eran sectores pudientes por lo que la zona Norte fue desde un principio desplazando zonas de cultivo a favor de urbanizaciones residenciales (Schoop, 1981: 139). Con el desplazamiento de las clases pudientes hacia el Norte hubo una desvalorización del centro, el cual fue ocupado por sectores emergentes urbanos. Al mismo tiempo, la zona Sur de la ciudad se convirtió en receptáculo de las migraciones campo-ciudad que se incrementaron bastante desde la Reforma Agraria del año 1953. De acuerdo al estudio de Antequera Durán es en la zona Sur donde coincide la concentración de pobreza y peores Índices de Desarrollo Humano e identidades indígenas (Antequera Durán, 2007). Por otro lado en la zona Norte se observa menos pobreza y mejores Índices de Desarrollo Humano.³

3 Lo anterior de manera esquemática en tanto no es el tema que nos ocupa principalmente. Conviene ver los indicadores precisos para cada zona u OTB.

Es interesante percatarse como el mapa aquí utilizado invisibiliza la zona sur de la ciudad de Cochabamba por medio de ignorarlo. El mapa utilizado es de publicación de la Prefectura de Cochabamba durante la gestión de Reyes Villa.

Retomando las disposiciones espaciales particulares se tiene que las plazas 4 de Noviembre y de Cala Cala, centro de reunión durante enero del 2007, se han convertido en bastiones de la recolección de firmas. Los puntos en la plaza Colón y en la plaza de Corazonistas ya colindan con la frontera. Del otro lado de la frontera se tienen los puntos en la Plaza Principal y en la Plazuela Busch, reductos afines al gobierno. De hecho en la Plazuela Busch se tiene la misma central de las federaciones del trópico en Cochabamba, la cual es base social en el Chapare del MAS, partido actualmente en funciones de Gobierno.

Los actores de los grupos de jóvenes relatan la tensión que existe ahora de la siguiente manera:

“(Recoger firmas para al autonomía) Es una tarea difícil, más en la zona sur, donde los ánimos están tan caldeados que todo el mundo quiere linchar a todo el mundo. Te ven rubio y fuiste, te quieres meter bajo el suelo. Entonces no nos hemos animado a ir mucho por ahí por que sabemos que van a haber reacciones. (Mujer cochabambina 19 años 09/05/08)”

“Yo hasta hace un par de años (...) caminaba por la ciudad y pasaba una campesina por mi lado; o no lo notaba porque era normal o me era totalmente indiferente. Incluso lo veía como una persona benévola que trabaja, que se mata día a día por comer y la ayudaba si es que podía. Ahora pasa una persona por mi lado y digo – Este puede ser el que me de el machetazo final- o sea a eso nos ha llevado (el Gobierno)” (Hombre cochabambino 20 años 02/05/08)

“(...) Racista es el campesino contra el de la ciudad, que el de la ciudad contra el campo. Aquí convivimos todos los días, estamos en la Cancha⁴. Pero el campesino se ha vuelto altanero y racista

Entrevistador: Y cotidianamente ¿en qué se observa que se haya vuelto altanero y racista?

Entrevistado: Ya no te respeta. Antes el campesino era educado, antes entrabas a un lugar y te saludaba, ahora no, le vale, te trata mal y hasta a veces te quiere humillar.” (Hombre cochabambino 23 años 04/05/08)

Todas las entrevistas señalan que esta situación si bien tiene su punto más álgido en el 11 de enero, se viene gestando desde la asunción a la presidencia por parte de Evo Morales. El Gobierno de Evo Morales ha tomado medidas que, desde su criterio, busca descolonizar las relaciones existentes en Bolivia. En ese sentido por ejemplo se llevó a cabo la Asamblea Constituyente (AC) que tuvo un sin fin de problemas⁵ pero que desde el lado del oficialismo proponía el reconocimiento de 36 naciones originarias, que históricamente habían sido negadas. Tanto dentro de la AC como dentro de las altas esferas del gobierno se tienen personas que enarbolan la identidad indígena, así la Presidencia de la AC fue ocupada por una mujer de pollera y el Canciller es igualmente un hombre que reivindica la identidad indígena. Sin embargo hay que tener presente que muchos de los ministerios son ocupadas por gente de la genéricamente llamada “clase media” vinculadas en el pasado a organizaciones no gubernamentales (ONG's).

El proceso llevado adelante por el MAS es complejo en varios sentidos e inclusive contradictorio. Ciertamente el proyecto de constitución del MAS reconoce a pueblos indígenas, sin embargo los sitúa indefectiblemente en el campo y soslaya el hecho de la hibridación de estrategias como se dan por ejemplo en varias ciudades, comportamientos que estudia Silvia Rivera en su texto *Violencias Encubiertas*, la anterior es una crítica desde la izquierda, sin embargo la crítica que los actores de las organizaciones jóvenes tiene el corte opuesto:

⁴ Nombre popular con que se conoce a la zona de San Antonio, Mercado de abasto más importante de Cochabamba

⁵ Para una referencia más amplia ver Universidad de la Cordillera/Defensor del Pueblo (en prensa)

(...) Nación guaraní digamos, o sea, no tienen un modelo de gobierno, una bandera, un himno nacional, que son muchas cosas que abarcan el término de nación, una lengua propia. O sea si tienen pero interrelacionarse con las otras, que esa lengua siga avanzando con palabras de la modernidad, que esa gente pueda desarrollarse económicamente (...) Ahorita la única lengua que se mantienen (sic) deberían ser el aymara el quechua, que tienen palabras que se acomodan a palabras como teléfono, Internet, auto, empresa. (...) pero hay dialectos que ni siquiera tienen escritura, que están contempladas como lenguas oficiales en esta constitución (el proyecto de constitución). Hay lenguas que no se pueden adecuar (...) para hablar normalmente en la ciudad (Mujer cochabambina 19 años 05/05/08)

Lo que se quiere destacar en este punto (luego se verán los contenidos etnocéntricos de la cita anterior) es la capacidad que ha tenido el Gobierno de desordenar patrones históricos sociales de Bolivia. Si bien, siendo escépticos, no se alcanza a vislumbrar una forma de organización societal siquiera incipientemente nueva, si se tiene a la vista el desorden que se ha provocado en las estructuras sociales, al igual que se han alterado algunos contenidos estatales. En ese desorden aparecen los antagonismos entre “gente de la ciudad” en oposición a “campesinos”. En ese sentido para respondernos a la pregunta de ¿qué ha pasado en Cochabamba para que se vea que el espacio social y el tejido de relaciones como dañado o herido? Conviene pensar en ¿cómo es que se ha madurado un proyecto político como el del MAS, que se propone descolonizar el Estado, desde 10 años antes del 11 de enero de 2008, solo es visibilizado por los jóvenes que tratamos (aunque en oposición) después del 11 de enero?

Conviene recurrir a la esquematización que hizo Lévi-Strauss en “¿Existe la organización dual?”. Como se recordara, Lévi-Strauss señala que entre los Winnebago, al ser pedido un mapa de la aldea habían dos tipos de respuestas recurrentes: una que señalaba los diferentes edificios organizados alrededor del centro ritual y otro que señalaba a dos grupos de edificios, pertenecientes a dos grupos antagónicos. El propósito de Lévi-Strauss, como lo señala Žižek (1999: 120-121) no es establecer que la relatividad del espacio depende del grupo al que se pertenece, si no, establecer que ambas son formas de eludir un antagonismo que evita que la colectividad encuentre su punto armónico. En Cochabamba después del 11 de enero la forma de ver la ciudad como armónica se perdió en la medida de que retornó algo que habían permanecido reprimido y que facilitaba un ordenamiento de las relaciones sociales. Es lo que veremos a continuación.

El mestizaje en conflicto y el desarme de la violencia simbólica

Un elemento que aparece de manera constante en la armonía que había tenido Cochabamba desde la perspectiva de los actores estudiados es el del mestizaje.

“Entrevistador: ¿y la identidad cochala se compondría de qué?

Entrevistado: Mestizaje, mestizaje, mestizaje. Cochabamba sería el mosaico boliviano digamos. Aquí es la mezcla, uno no ve, como en La Paz tanta gente de tez morena o como en oriente tanta gente de tez blanca. Acá el 80% debemos ser mestizos, si no más” (hombre cochabambino, 20 años, 02/05/08)

Observando a detalle el devenir del concepto de mestizaje hay que considerar algunas características de las cuales no se libra la idea de mestizaje de 1952 y que con algunas modificaciones existe ahora en Cochabamba. Por un lado el mestizaje asume que hay algo que se mezcla y que antes de la mezcla era puro en algún sentido. La misma cita de la entrevista devela que hay una diferencia entre los de tez más blanca y los de tez más oscura. Esas diferencias de tez no son naturales sino construidas a través de formas de dominación, como lo señala Van Der Berghe (1967).

El mestizaje tiene amplia difusión en Bolivia desde la Revolución de 1952 como idea rectora. Pero conviene rescatar que ya desde la colonia empezó un surgimiento de sectores que hacían de cuña entre la república de indios y la república de españoles pero que igual seguían sujetos a procesos de dominación, sin que ello no signifique que también generaban espacios de resistencia (Rivera 1992, Barragán 1990). El plan del MNR era que mediante el concepto de mestizaje se podría superar las contradicciones que existían en el país producto de una larga institucionalidad que se remonta hasta la colonia que había dividido a la población en dos grupos. La idea de mestizaje propone que la instancia nueva está de cara a los retos de la modernidad. Sin embargo hay que notar que el mestizaje de corte populista del 52 privilegiaba en lo educativo lo más “blanco” y sacaba de currícula cualquier contenido propio de los sectores indios. Es más, la revolución del 52 propicio que los indios ya no fueran tales si no serían campesinos, cambiando una identidad cultural por una de clase, puesto que el proyecto del MNR era justamente acabar con las identidades culturales que no coincidieran con el mestizaje.

Sin embargo lo que ocurre en Cochabamba agrega complejidad a los argumentos antes esbozados que son trabajados por otros autores en Cochabamba se dibuja un perfil, que sin desdecir el hecho de la dominación, la presenta en una faceta más seductora:

Al día siguiente (o sea, el 12 de enero de 2008) me levanté como con un cargo de conciencia algo así y la vi a mi abuelita. (...) Mi abuelita es del campo y ha sido de pollera y que solo ha hecho escuela hasta segundo básico y pese a todo eso aquí (Cochabamba) ha venido y ha trabajado. Y ¿cómo ha trabajado? Ha abierto su quiosquito, su tiendita. En la mañana atendía su tiendita en la noche vendía silpanchos, es una señora bien sacrificada. Ella es campesina. Ha hecho que sus hijas estudien todo el colegio. Mi mamá se ha sacrificado hartito también, ha estudiado y gracias a eso ha logrado salir de esa pobreza y tener estabilidad económica.

Mi abuelita podría ser una persona que es (partidaria) de Evo, pero lo odia. Ella dice ‘a mi me ha costado lo que tengo, he trabajado toda mi vida, porque vienen ahora ellos (cocaleros y campesinos) y quieren que se les regale (Hombre cochabambino 22 años 01/05/08)

“Mi abuela es de pollera, yo soy de ascendencia cochabambina, de ascendencia quechua” (hombre cochabambino 23 años 04/05/08)

“manejamos como que el sentimiento del cochalo es el de la gente del valle, el espíritu valluno. Es ese sentimiento que manejamos todos los que vivimos en la ciudad los que vivimos en el campo, es la chicha cochabambina, es el chicharrón, es el pique macho, es el sombrero de chola cochala, son las wallunkas, las canastas” (Hombre cochabambino 22 años 02/05/08)

La idea que se quiere mostrar es que en el contexto cochabambino, que en la revolución del 52 ya tenía características de hibridación cultural, no se opta por la supresión violenta de los rasgos más propios de lo indio/indígena o campesino. Lo que ocurre es que el mestizaje ha tenido tal anclaje, en apariencia inclusivo, que no entra en conflicto por la procedencia cultural, étnica o de clase de los diferentes actores en la medida que se sumen al proyecto del mestizaje en tanto proyecto moderno, es decir, occidental. De tal manera se invita a todos a participar de asumir los valores occidentales y dejar atrás los valores y patrones de otras culturas.

“Para mi los mestizos son aquellos que han nacido, han crecido, viven y se identifican con valores occidentales, viven en el capitalismo, viven DEL capitalismo, que conocen y respetan los valores democráticos, que procuran tener valores democráticos (...) Tal vez no puedo decir mestizo a un indígena que no ha vivido la democracia por diversos motivos, porque no tenían carnets, porque no eran ciudadanos” (Mujer Cochabambina 21 años 08/05/2008)

En ese sentido el mestizaje es señal de inclusión para los jóvenes que reclaman auto-

nomía, pero no deja espacio para la puesta en práctica de formas de organización de otras culturas, formas de participación política o de organización económica. En ese sentido el mestizaje acepta procedencias de actores diferentes pero no así de matrices culturales diferentes. Es cierto que se asume que Bolivia configura una particular forma de encarnar potenciales modernizadores porque hay cosas folklóricas, pero estas no pueden poner en tela de juicio aquello que se aspira a realizar como modernidad. Lo anterior tiene que ver con el cambio que se ha dado en el país con una transición en algunos aspectos de un racismo paternalista a uno de competencia (Van der Berg 1967: 32) en el que se pugna por el Estado. Hablamos de una forma de racismo de tipo cultural en tanto se naturaliza la relación jerárquica entre matrices culturales.

Es ese mestizaje el que se añora y que de pronto se pierde como referente de acción cotidiana. Lo anterior se da en la angustia de los actores al perder sus referentes simbólicos de ejercicio de poder, que sin ser virulentos, les permitían y en muchos sentidos les permiten aun hoy mantener un estatus de actor legítimo, que sin embargo se ve acosado. Lo que se operaba era un encuadre donde la violencia simbólica permitía un ejercicio de poder sin que haya un ejercicio de violencia, al menos no uno perceptible. Bordieu nos dice que en la violencia simbólica “un conjunto de premisas fundamentales, prerreflexivas, que los agentes sociales confirman al considerar el mundo como autoevidente, es decir, tal como es y encontrarlo natural, porque le aplican estructuras cognoscitivas surgidas de las estructuras mismas de dicho mundo” (Bordieu 1995:120) o sea, en una interrelación entre actores hay una cierta memoria, surgida de las estructuras cognoscitivas justamente, que dan por sentado un ordenamiento de las cosas y como algunos actúan como dueños del mundo y otros no. No se puede decir que eso haya dejado de existir, sin embargo se ve amenazado y es visible en narraciones de las entrevistas:

Antes yo respetaba lo que el campesino hacia, así no me guste, así huela mal, así no tenga modales, así lo que sea, yo lo respetaba (...) y el igual trataba de aprender de mí. Cuantas veces no, por ejemplo, los gringos que llegan en la época de navidad y bañan a los pobres que están por ahí, les peinan, les dan ropa, vitaminas, todo ese tipo de cosas y ahora los quieren linchar (...) entonces ya no hay esa tolerancia, ya no hay ese —te doy lo mío y me das lo tuyo— y los dos podemos aprender y formar algo lindo, ya no hay, todo eso se ha perdido y todo por ese enfrentamiento y no se ha ganado nada (Mujer cochabambina 19 años 09/05/08)

En la cita se establece una relación de jerarquía en el acto de enunciar quién debería aprender de quién, especialmente si consideramos cuan logocéntrico es el conocimiento, lo que no significa que todos los conocimientos tengan el mismo estatus. Pero además muestra la relación asimétrica que se da en la ayuda de unos a otros, son los gringos los que hacen beneficencia, los otros aprenden a comportarse en la ciudad, estar limpios, vestirse adecuadamente, comer bien. No se propone que cualquier diferencia sea válida, lo cierto es que las personas que reciben beneficencia muchas veces si están en condiciones precarias de reproducción de su propia vida, sin embargo no se llega a cuestionar la estructura social que da pie a aquello.

Identidades emergentes y racismo

En ese escenario empiezan a emerger respuestas en tanto los actores se encuentran en una encrucijada y pierden sus referentes simbólicos. Las respuestas son básicamente reactivas al proceso que se da en el país. Como se mencionó, se hacen visibles para ellos desde el Gobierno de Evo Morales:

“Evo Morales lo único que esta haciendo es vengarse de algo que nosotros no hemos hechos, ha ocasionado esa brecha tan grande entre los campesinos y la gente de la ciudad, entre agricultores y empresarios,

entre gente que tiene dinero y gente pobre. (...) (Este Gobierno) nos esta dividiendo entre campesinos y cambas. O eres campesino o eres cambia, o eres colla o eres cambia” (Mujer cochabambina 25 años 06/05/08)

“El primer año (de Gobierno de Evo Morales) la palabra de moda era ‘los q’aras’, que los 500 años de dominación ¿Qué tengo que ver yo con lo que ha pasado hace 500 años? (...) este es un proyecto de dominación aymara (...) una parte de la brecha etno-racial es el discurso que ha caracterizado al Presidente” (Hombre cochabambino 24 años 05/05/08)

“Hay una rabia en la gente que yo nunca había visto, quizás porque soy muy joven, pero que yo me acuerde por lo menos de niño no había ese odio entre personas, entre clases, entre razas. Para mí el Presidente ha logrado hacer algo que no debería haber pasado que es abrir de nuevo la cicatriz del racismo (...) según yo es una brecha que ya había cerrado” (Hombre cochabambino 19 años 10/05/08)

Lo primero es que el racismo, de acuerdo a la perspectiva de estos actores es que no existía antes del Gobierno actual, lo que es coherente con las ideas de mestizaje que tienen. Pero con el material disponible es imposible afirmar cuan racista o no es el Gobierno del MAS. En términos teóricos si se asume la división proveniente de la colonia entre indios y “blancos” como un antagonismo fundamental se reproduce la estructura de distinción entre ambas posiciones pasando por alto los ensamblajes que se han dado entre lo occidental y las culturas aymaras, quechuas, guaraníes, etc. además de ignorar la complejidad de clasificaciones (de origen colonial en todo caso) entre lo cholo, birlocho, choto, “mestizo”, etc.

No obstante lo que ocurre es que en la medida de que se ha pasado de un racismo paternalista que otorga a cada persona un lugar en la organización de la realidad, a un racismo de competencia donde se pugna por el control del Estado dicho racismo a aparecido en la palestra política y se abre un abanico de opciones donde la preferida es retomar al orden de corte colonial.

“Yo no creo que haya que exterminar a la raza indígena, ni nada de eso. Cada quien tiene que vivir donde le ha tocado y como son las cosas nomás. Alguno tiene más y otros tienen menos. Yo que tengo más oportunidades que un campesino, haré lo que este en mis manos para poder ayudarlo, no alienarlo a lo que yo estoy viviendo, no lo traeré a la universidad, no le haré ponerse blue jeans que yo uso, por que el usa otra cosa, el usa abarcas y es cómodo y le gusta” (Mujer cochabambina 25 años 06/05/08)

Pero de manera conjunta a un proceso de regionalización de la política, la identidad cochabambina enarbolada por estos grupos que buscan la autonomía se nutre de las diferenciaciones regionales, del desorden del mestizaje y de oposiciones políticas específicas:

“La historia de los cocaleros es una historia de bastante tiempo, de una relocalización de mineros. Ellos no llevan el sentimiento cochabambino. Muchos de ellos ya son cochabambinos pero muchos de ellos no lo son (...) mucha gente de esos sectores, de Potosí y de Óruro, empiezan a venir a Cochabamba por que ya habían venido sus familiares (...)” (Hombre cochabambino 22 años 01/05/08)

“Los cocaleros le hacen tanto daño a Cochabamba y lo pero es que ni siquiera son cochabambinos (...) son estos mineros relocalizados” (Hombre cochabambino 20 años 02/05/08)

Los cocaleros, grupo de campesinos del cual proviene Evo Morales son aquello que esta excluido de la identidad cochabambina, aquello que por la forma de su acción política (bloqueos, marchas) su forma de deliberación (la asamblea de tipo sindical) y el supuesto vinculo orgánico que tienen con el narcotráfico esta vetado del crisol cochabambino que se precia de ser la mezcla de Bolivia y que combina occidente y oriente de manera exitosa y superando el antagonismo que se propone que existe entre regiones.

Se puede alegar que la oposición que existe de parte de los actores que buscan activamente la autonomía de Cochabamba es puramente política, pero, partiendo de lo básico se tiene que ya hay una xenofobia presente. Referirse al hecho de que los coccaleros son de migración reciente ya establece una frontera entre grupos de personas que son menos deseables que otras. Igual remarcar que son mineros relocados tiene implícita una asociación con el occidente del país, regiones donde hay una fuerte presencia aymara. En la misma línea hay que pensar que los migrantes que no van al Chapare y optan por la ciudad tienen como lugar de llegada la zona sur de Cochabamba, personas que son justamente identificadas por las personas entrevistadas como aquellos susceptibles de recibir beneficencia. En ese sentido el entramado de discriminación/xenofobia y racismo es sutil pero es innegable.

Conclusiones

Los eventos del 11 de enero de 2008 han tenido un efecto considerable en las formas de organización y acción política en la ciudad de Cochabamba. Sin embargo a través de dichos eventos políticos se han develado elementos profundos de la estructura social que permanecieron reprimidos por largo tiempo y que empezaron a hacerse visibles desde la asunción de Evo Morales a la presidencia. El 11 de enero de 2008 se suscitó un enfrentamiento entre grupos de ciudadanos, más que todo de la zona Norte de la ciudad, en contra de campesinos y ciudadanos de la zona Sur. Desde entonces se han gestado dos grupos de jóvenes que al tiempo que buscan ser oposición al partido de Gobierno buscan la autonomía del departamento.

El espacio delimitado por los enfrentamientos ha revelado una organización de la sociedad en grupos que están escindidos por un antagonismo más profundo de tipo estructural. Tal antagonismo fue por mucho tiempo velado por la idea de mestizaje que desde 1952 fue discurso de estado en el afán de reducir las diferencias que había provocado la institucionalidad colonial y de la república (que reprodujo un colonialismo interno). Sin embargo el mestizaje no pudo cumplir el objetivo que proponía por que tomaba como dadas las diferencias que se habían establecido entre el grupo de indios y señores/ciudadanos. De la misma manera el mestizaje que procuraba forjar una nación borrando las diferencias que existían y jerarquizaran grupos también cayó en el problema de negar los elementos propios de las matrices culturales andinas y privilegiar exclusivamente la matriz occidental, de tal manera el mestizaje escondió un intento de disolver las pluralidades culturales no occidentales.

Todos los actores entrevistados de los dos grupos de jóvenes que buscan la autonomía del departamento de Cochabamba coinciden en que el estado de enfrentamiento se deriva de los mensajes emitidos por el Gobierno. De ahí no se puede derivar a ciencia cierta la magnitud de racismo que se manifiesta en los discursos del Presidente o en otras medidas. Sin embargo si es posible considerar que el Proyecto de Constitución pasa por alto las hibridaciones y ensamblajes realizadas por diferentes grupos a lo largo y ancho del país que integran de maneras diversas lo occidental y lo andino. En ese sentido si se puede decir que el proceso político a desordenado un orden colonial sin dar paso (aún) a un orden no jerarquizado a partir de la matriz cultural occidental. En términos políticos, en todo caso, si cabe pensar la posibilidad de que el Gobierno reproduzca, aunque con una suerte de inversión, la diferencia entre grupos.

En tal escenario de pugnas por el control y los contenidos del Estado, los actores acusan que uno de sus operadores cotidianos ha sido desmontado. Tal operador es el de la violencia simbólica. La violencia simbólica encarna en una situación específica la memoria de las posiciones sociales de los actores a través de las formas de hablar, de moverse en el espacio, de vestir y, por las características de nuestro país, rasgos físicos añadidos a los

anteriores. De tal manera un actor puede ponerse en posición de poder respecto de otros sin necesidad de un despliegue notorio de violencia o de poder. La violencia simbólica no ha sido desmontada por completo, pero para los actores que acostumbraban a gozar de ella, su sola amenaza los hace conscientes de las magnitudes de los procesos que se dan en el país, aun cuando no sean claros.

Una de las respuestas a la pérdida de referentes simbólicos del ordenamiento del colonialismo interno es la búsqueda de recreación de una identidad nueva basada en lo regional. La relación entre lo regional y lo nacional tienen una historia que se remonta a los albores de la nación, sin embargo actualmente ha tomado un matiz especial en tanto los grupos de poder de cada región se han apropiado de la demanda popular y se han atrincherado regionalmente. Lo anterior se repite en Cochabamba de maneras distintas a lo que ocurre en la denominada media luna, puesto que en Cochabamba si ha existido una presencia estatal más importante, pero al mismo tiempo si ha habido una proximidad más acentuada entre elementos cholos y señoriales. Pero en tanto se hace oposición al gobierno del Presidente Morales muchos de los contenidos de esta identidad son poco permeables a aquello más andino y a aquello de oriente que no signifique aspirar a la modernidad.

Bibliografía

- ANTEQUERA DURÁN, Nelson. 2007. **Territorios Urbanos**. CEJIS/Plural. La Paz.
- BARRAGÁN, Rossana. 1990. **Espacios Urbanos y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX**. Instituto de Historia Social Boliviana. La Paz.
- BORDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. 1995. “*La Violencia Simbólica*”. En: **Respuestas por una antropología reflexiva**. Grijalbo. México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1992. “*¿Existe la organización dual?*”. En: **Antropología Estructural**. Paidós. Barcelona.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2003. “*El Mito de la Pertenencia de Bolivia al “Mundo Occidental”: Réquiem para un nacionalismo*”. En: **Temas Sociales**. N. 24. IDIS. La Paz.
- SCHOOP, Wolfgang. 1981. **Ciudades Bolivianas**. Ed. Los Amigos del Libro. La Paz-Cochabamba.
- UNIVERSIDAD DE LA CORDILLERA/Defensor del Pueblo. En: prensa. **Observando el Racismo: racismo y regionalismo en el proceso constituyente**. Defensor del Pueblo, La Paz.
- VAN DER BERGHE, Pierre. 1967. **Race and Racism**. Wiley. s/l
- ŽIŽEK, Slavoj. 1999. **El Acoso de las Fantasías**. Siglo XXI editores. México.

Racismo en Sucre: El mito fundante y el peligro de una guerra heredada¹

Martín Gabriel Torrico Zas

Resumen

Los acontecimientos de noviembre de 2007 en Sucre fueron fruto de la reactualización de un mito fundador del racismo en la capital chuquisaqueña: La batalla de Ayo Ayo en la Guerra Federal.

Existen muchos instrumentos que sirven para reactualizar un mito. Los recursos narrativos, simbólicos y la tradición oral son más efectivos al momento de penetrar en las emociones de las personas y modificar su imaginario; sobre todo si este se remite a un hecho traumático que ha estado presente en la mente de los sucrenses durante más de cien años: la pérdida de su condición de capital plena. Aparte de este hecho que significó el “quiebre de la Patria” se construyó una imagen salvaje, sanguinaria y despojada de toda cualidad humana, del enemigo, lo cual permitió la reinstauración de los bandos de la contienda bélica de 1899 en el 2007, encarnando a los 27 universitarios muertos por un lado y al ejército aymara de Pablo Zárate Willka por el otro.

La reactualización del mito fundador del racismo es posible por la ritualización tanto a nivel discursivo como en acciones concretas que pueden desencadenar en conflictos violentos de más intensidad, como son las guerras hereditarias y los conflictos étnicos.

Los mitos

Los mitos son ideas que pertenecen al pensamiento religioso, es decir a aquel pensamiento que vincula (religa) la vida en el mundo presente, con fuerzas o valores que habitan otras esferas de la vida.

Las religiones se esfuerzan en reunir al mundo profano con lo sagrado, para religarse con aquello que actuó en el génesis del mundo o de *algo-que-está-en-el-mundo*.

Según el historiador de las religiones, Mircea Eliade, un mito es siempre una narración que relata cómo *algo-que-está-en-el-mundo* llegó a ser.

Las operaciones para reactualizar un mito

Sin embargo, ese tiempo mítico tiene la virtud de hacerse actual en el presente, cuando se reactualizan los actos que dieron origen a *algo-que-está-en-el-mundo*. A menudo —pero no siempre— los calendarios sagrados suelen fijar las fechas en que ese acontecimiento ocurre. Son fechas festivas o religiosas como Pascua o el Inti Raymi, en las que algunas operaciones rituales reactualizan el mito.

Mircea Eliade llama *rito* a estas operaciones que vinculan el mundo profano con el sagrado, reactualizando las acciones narradas por el mito para re/instalar, re/vigorizar, o re/mediar *algo-que-está-en-el-mundo*.

El producto final de este proceso que reactualiza el mito, es el posicionamiento en la cultura, de *algo-que-está-en-el-mundo*. Es decir que gracias a las operaciones del rito, *algo-que-está-en-el-mundo* queda plasmado y renovado en el presente profano, en la cultura, en la historia, en la realidad cotidiana o, como veremos más adelante, en la pugna por el poder.

El mito, elemento dinámico en el desarrollo histórico

Las operaciones del rito al plasmar el mito en el presente, le otorgan nuevas características, es decir que el mito a través de su ritualización se convierte en un elemento dinámico

¹ La presente ponencia es fruto de un trabajo de investigación en la Asamblea Constituyente realizado entre los meses de agosto a diciembre de 2007 en Sucre, como parte del Observatorio del Racismo de la Universidad de la Cordillera.

en la historia, que puede modificarse de acuerdo a las emociones de las personas o de la restauración de antiguos imaginarios insertos en la sociedad. Es así, que las sociedades modernas han continuado utilizando algunos instrumentos para instalar en el presente valores que deben ser respetados por la sociedad. Estos valores propios de sociedades tradicionales son muchas veces el asidero moral mediante el cual se justifica el castigo y el oprobio público.

Si en algunas culturas ancestrales los mitos narran las acciones de seres sobrenaturales que dan cuenta del origen de las cosas, existen otros mitos que han sido contruidos a partir de hechos en la historia y en los que no han intervenido seres sobrenaturales, sino seres humanos de carne y hueso, que son protagonistas concretos de un momento histórico particular. Las narraciones son un instrumento para re-actualizar esos acontecimientos que mantienen vivo el mito a través del tiempo.

Además de las narraciones, otro instrumento son las ceremonias civiles, que no son propiamente sagradas, pues no pretenden re-instaurar fuerzas sobrenaturales y sólo buscan conmemorar un acontecimiento histórico para reafirmar valores y propósitos. Sin embargo, persiguen vincular el tiempo presente con un tiempo más próspero, solemne o vincular un propósito actual con un valor histórico.

Aunque estas ceremonias no pretenden salir de la esfera de lo profano, se dan casos en que las emociones que despiertan llevan a los participantes y oficiantes a declarar sagrados los emblemas o acciones que sirven para evocar las ideas, propósitos o valores.

Ahora bien, un tipo de mito que se crea a partir de hechos históricos concretos son los que León Poliakov llama los “mitos fundadores del racismo”. Michel Wieviorka, rescatando esta noción dice que “la idea principal es que aquí el racismo se apoya en elaboraciones míticas, consistentes en integrar en una sola y misma imagen diversos elementos constitutivos de una cultura nacional y en organizar una representación del origen.” (Wieviorka 1992, 86)

La ideología racista encuentra su asidero en estas representaciones imaginarias del origen y promueve acciones políticas. Es decir que “el racismo se convierte en el principio de acción de una fuerza política o parapolítica; el racismo mismo se hace entonces política, animando debates y ejerciendo presiones, movilizand o amplios sectores de la población, creando un contexto favorable a una violencia reducida o utilizando él mismo esa violencia como instrumento en una estrategia de toma de poder.” (Wieviorka 1992, 102)

El mito fundador del racismo sucrense

Desde la perspectiva que abren los conceptos avanzados, procederemos ahora a interpretar los acontecimientos ocurridos en Sucre en noviembre del 2007.

Si bien la ciudad de La Plata fue fundada en 1538 y fue la sede del poder político del territorio de Charcas, la ciudad tuvo una segunda fundación cuando Charcas pasó a ser parte de Bolivia en 1825 y la ciudad de La Plata recibió el nombre de Sucre. Este evento fundacional de la ciudad se confunde con el de la República y es rememorado por el calendario cívico del país, todos los 6 de agosto y las ceremonias adquieren relieve particular en la ciudad de Sucre, que es llamada “la cuna donde nació la Patria”.

Sin embargo, en la mente de los sucrenses pervive además otro acontecimiento histórico que dio origen a la situación actual de la ciudad pues ese acontecimiento le quitó a Sucre la importante cualidad de sede del gobierno de Bolivia. Ese acontecimiento ocurrió entre 1898 y 1899 y se conoce en la historia como la “Guerra Federal”.

Una cierta visión de estos acontecimientos históricos, entre los que se destaca la batalla de Ayo-Ayo ocurrida durante esa guerra, ha llegado a constituirse en el mito fundador del racismo en la ciudad de Sucre. Este mito se reactualiza en un discurso en el que abundan

expresiones de racismo abierto y que se expresa en narraciones orales, en documentos escritos, en actos conmemorativos y hasta en un monumento esculpido en granito.

La Guerra Federal se combatió entre las fuerzas del gobierno central asentado en Sucre y un ejército levantado por una propuesta federalista en el departamento de La Paz, que contó con el apoyo eventual de una rebelión aymara liderizada por Pablo Zárate Willka.

El resultado de la guerra fue la pérdida para la ciudad de Sucre de la sede del poder legislativo y ejecutivo, que fue trasladada a la ciudad de La Paz.

Los documentos narrativos que sustentan el mito fundador del racismo en Sucre

Durante muchos años la rememoración en Sucre de los acontecimientos de 1899 fue casi clandestina, pues los poderes oficiales nacionales o locales dependientes de La Paz no participaban en ella porque expresaba la reivindicación de devolver a Sucre la condición de capital plena.

Ese silencio oficial otorgó a la rememoración del 24 de enero una condición de patriotismo desafiante, popular y juvenil. Cada año la Federación Universitaria Local de la Universidad Mayor Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca (UMPSFXCH)² presenta una ofrenda floral en el mausoleo del Cementerio General de Sucre donde están sepultados los 27 estudiantes universitarios que perdieron la vida en la población de Ayo-Ayo, el 24 de enero de 1899.

Ayo-Ayo fue una batalla protagonizada por el ejército de Zárate Willka que mató a 27 jóvenes sucrenses. La crueldad de los asesinatos generó emociones que han perdurado durante más de un siglo en la población de la ciudad y su rememoración incorpora conceptos y emblemas que alcanzan carácter sagrado.

La tradición oral en la reestructuración del mito en la historia

Una narración oral, que es repetida incesantemente desde hace años, mantuvo viva una visión muy emotiva del acontecimiento. Esta narración oral constituye uno de los asideros del mito fundador del racismo sucrense.

Durante el siglo transcurrido desde los hechos, nadie realizó acciones que permitieran a los sucrenses modificar sus emociones respecto a la batalla de Ayo-Ayo. Los sucesivos gobiernos centrales asentados en La Paz optaron sencillamente por mantener silencio sobre un tema que es muy emotivo para la población de Chuquisaca y de Sucre.

Tal silencio no desencadenó un proceso de reconciliación entre sucrenses, paceños y aymaras, sino que más bien aumentó la intensidad de las emociones sucrenses que se expresan en la narración oral a la que hicimos referencia y que cristaliza el discurso del mito fundador del racismo.

Esta narración, que no es puesta en una perspectiva más sobria por una narrativa histórica científica, ha adquirido con el tiempo la calidad de patrimonio cultural de los sucrenses y es conservada por cerca de 120 niños³ que trabajan como guías turísticos en el Cementerio General de Sucre. Es decir que es conservada por una organización perteneciente al ámbito más popular.

Estos niños recitan, ante el imponente monumento que recuerda a los muertos sucrenses de la Guerra Federal. Las personas que los escuchan no pueden más que sentirse

2 De hecho uno de los actores institucionales de la sociedad civil sucrense que siguió con atención particular las deliberaciones de la Asamblea Constituyente fue la Universidad Mayor de San Francisco Xavier. Esta Universidad promovió la inclusión en el debate de la Asamblea el tema del traslado de todos los poderes del Estado a Sucre. El tema estancó las deliberaciones de la Asamblea pues introdujo conflictos regionalistas. Con la decisión de la presidencia de la Asamblea de no admitir la demanda de Sucre, el debate es suplantado por acciones de hecho y los estudiantes de la UMSFX conformaron el grupo de choque más activo en la confrontación con la Policía.

3 El hecho de que los recitantes sean niños aumenta el prestigio de la narración: primero, porque "los niños siempre dicen la verdad". Luego porque las voces infantiles demuestran que la narración forma parte de la educación cívica informal de la ciudad y que seguirá perdurando cuando los niños sean mayores. Además, construye un paralelo entre los niños y la juventud de los 27 muertos en Ayo-Ayo.

imbuidas por el respeto que impone el sitio fúnebre y por la condición infantil de los recitantes. Además, como los auditores suelen encontrarse en un estado emocional intenso, pues visitan las tumbas de familiares y amigos, la narración y el monumento contribuyen a que construyan íntimamente un vínculo entre su tema familiar y privado con el tema patriótico y público.

De esa manera, escuchar la narración se ha convertido, para siete generaciones de chuquisaqueños en un acto que refuerza sus sentimientos de pertenencia a la ciudad y a su departamento y que acrecienta su civismo.

Esta riquísima constelación de hechos comunicacionales ha contribuido a que los acontecimientos sucedidos el 24 de enero de 1899 se mantengan en la memoria colectiva y que la narración cobre un prestigio sagrado, que corresponde al relato de un mito. Además, esta narrativa tiene el carácter de una reivindicación política.

La narración se inicia en 1899 con la partida de los universitarios, rumbo a la guerra. En un ambiente festivo, en la plaza principal de Sucre, entonan una canción que valoriza a su ciudad y región y establece las enemistades y amistades de los sucrenses:

“¡Arriba chuquisaqueños, arriba la Capital! ¡Ningún chuk’uta carajo, ha de querer gobernar! Potosí es imperial, Orurito es mineral, La Paz un muladar, y Sucre la Capital.”

El relato continúa con el martirio de 27 jóvenes estudiantes que se hallan como soldados heridos y que han buscado refugio en el templo de la población de Ayo-Ayo donde los curas franciscanos les lavan las heridas:

“Escuchan las hordas de ZárateWillka que ya estaban expectantes en las afueras del pueblo. De pronto escuchan los gritos salvajes de la indiada que invade el pueblo y saquea las casas. Los pobladores les ofrecen alcohol para mitigar su furia.”

“Como si fuera agua tomaron de las botellas y la indiada embriagada y embrutecida por el alcohol irrumpe en el templo donde se habían refugiado los jóvenes soldados. Esos Atilas del altiplano, les arrancan la lengua, les sacan los ojos y con picos y hachas dan fin a sus vidas. En medio de un escenario dantesco de cadáveres mutilados, se escuchan los sonidos guturales de la indiada, que no han respetado el lugar sagrado y las imágenes religiosas parecen llorar sangre.”

“Los pututus se alejan por el frío altiplano, satisfechos con la matanza.”

Los niños del Cementerio concluyen la narración insinuando que los 27 estudiantes de 1899 siguen vivos en el espíritu que habita a los sucrenses:

“Así se inmoló la vida de estos jóvenes que llenos de esperanza fueron a defender a Sucre capital plena. 108 años después, las voces de estos 27 universitarios se escuchan en las calles de Sucre diciendo el grito revolucionario: ¡chuquisaqueños, no estamos muertos!”

La Ordenanza Municipal N° 003 del año 2004

Esta narración oral, que durante más de un siglo ha sido incesantemente repetida, ha perdido su calidad clandestina al adquirir el prestigio de historia oficial local. En efecto, en 2004, el Concejo Municipal de Sucre incluye importantes temas de esta narración en una Ordenanza Municipal que determina dar también carácter oficial a la conmemoración del 24 de enero.⁴

⁴ Para leer la Ordenanza Municipal completa ver Anexos.

El patriotismo sucreño y la Columna Quebrada

Es particularmente interesante que el redactor de esta Ordenanza haya considerado necesario introducir la narración de los sucesos de Ayo-Ayo y Cosmini y complementar esta narración con una descripción del monumento que se eleva en el Cementerio de Sucre, para hacer una interpretación de la alegoría del monumento. Esta alegoría es la Columna Trunca o Quebrada que busca introducir en la mente de sus espectadores una constelación de conceptos.

Por supuesto que la columna quebrada es una alegoría muy común en la arquitectura fúnebre del Siglo XIX pues se encuentra en muchos cementerios para significar que la muerte ha truncado una vida joven. Sin embargo, en el caso sucreño la Ordenanza Municipal recomienda una lectura propia:

“Esta columna significa que el orden establecido por los Padres de la Patria, que en principio era completo, pero que los malos bolivianos, en 1899 lo han dañado. La Patria no está completa, está rota, quebrada.”⁵

Tal lectura confirma nuestra hipótesis de que los acontecimientos de la Guerra Federal han contribuido a gestar el actual mito fundador del racismo sucreño, pues identifica a los “malos bolivianos” como los que han dañado a la Patria y éstos no son otros que los indígenas aymaras.

Poliakov puntualiza que el mito tiene una historia propia pues no es estático sino que “evoluciona de acuerdo con las tensiones históricas que el mismo anima” (Wieviorka 1992, 86) Poliakov además menciona que los mitos de origen “son perfectamente sectarios y tienen una enorme capacidad de reactivación.”

Estas dos puntualizaciones contribuyen a comprender la reactualización en el 2007 del mito que se construyó a partir de los hechos que llevaron a que Sucre perdiera su condición de sede del gobierno. En efecto, el mito se reactivó con una renovada lectura a raíz de la convocatoria a la Asamblea Constituyente del 2007. Esta reactualización del mito contribuyó a desencadenar la violencia racial y el afianzamiento de una ideología política que justificó acciones violentas

En este mito, que también narra el origen de la situación actual de Bolivia y Sucre (“la Patria”) reclama además remediar su situación presente de “*rota, quebrada*” restaurando el orden original.

Es también significativo que ambas narraciones, que no difieren mucho entre ellas, identifican a las *hordas aymaras alcoholizadas* como las destructoras del orden original y no mencionan sino fugazmente al ejército paceño —que probablemente causó más bajas al ejército del gobierno central que el ejército liderizado por Zarate Willka. El jefe de este ejército enemigo, José Manuel Pando, no es denostado sino que solamente recibe el calificativo de *audaz*, que hasta puede ser considerado halagador. De esa manera, el atributo de *malos bolivianos* cae exclusivamente en los indígenas aymaras y confirma, una vez más que este es un mito fundador de racismos.

El mito fundador del racismo como generador del conflicto y la violencia social

Como vimos en la primera parte del trabajo, todo mito reclama un proceso de reactualización en el presente para posicionar en la cultura, *algo-que-está-en-el-mundo*. Mediante esa

5 Aunque este no es el sitio adecuado para analizar el tema, no deja de ser reveladora la concepción de Bolivia como una entidad “rota, quebrada”, que se repite en la idea de que la Guerra del Pacífico también dejó mutilada a la Nación. Para resaltar este paralelismo, baste recordar que el tratado de tregua de 1894, en el que Bolivia pierde su litoral, ocurre apenas cinco años antes de que Sucre pierda su condición de Capital.

reactualización, las fuerzas que dieron origen al objeto del mito le vuelven a penetrar vida cuando son invocadas ritualmente para que se hagan presentes. Tenemos que comprender el rito no como un acto eminentemente religioso, sino como el acto de posicionar en la historia mediante diferentes acciones el hecho concreto, en este caso, la batalla de Ayo Ayo. Las ritualizaciones constantes en las que se hacía referencia a dicha batalla se convirtieron en el andamiaje del imaginario racista sucrense que dio paso a la escalada de violencia social en la capital chuquisaqueña.

Nuestra hipótesis es que el mito fundador del racismo en la ciudad de Sucre fue reactualizado durante los sucesos de noviembre del 2007. Este mito sirvió para justificar discursos racistas.

Una evidencia de que los acontecimientos de noviembre fueron una reactualización del mito es el papel que desempeñaron en esas fechas los estudiantes universitarios y otros jóvenes, que fueron los combatientes más agresivos en las batallas urbanas y campales contra los policías y campesinos.

Como vimos en los párrafos iniciales, la reactualización de un mito se realiza a través de un ritual que demanda a sus oficiantes volver a hacer presentes (re-presentar) las acciones que dieron origen a ese mito fundador del racismo en Sucre:

“Compañeros ¿qué queremos?

¡Revivir Ayo-Ayo!

¿Con quiénes carajo?

¡Con los Ponchos Rojos⁶, carajo!

¿Cuándo? ¡Ahora!

¿Cuándo? ¡Ahora!

¿Cuándo, carajo?

¡Ahora, carajo!

¡La revancha, carajo!”

(Estribillo de los estudiantes de la UMPSEFXCH y de los manifestantes de noviembre 2007)

Este grito de batalla de los estudiantes universitarios en 2007 no puede ser mejor evidencia de que los acontecimientos de noviembre reactualizaron un mito. En efecto, todo mito se reactualiza mediante oficiantes que realizan acciones rituales:

- Los oficiantes cantan expresando el propósito de reactualizar el tiempo pasado que dio origen al presente: “*¡Revivir Ayo-Ayo! ¡Ahora!*”
- Los jóvenes oficiantes de hoy se proponen reencarnar realmente a los protagonistas de ayer y la palabra “*revivir*” cobra en su boca su sentido más riguroso, pues es proferida por estudiantes universitarios, como lo eran los 27 muertos en Ayo-Ayo.
- El propósito de toda esta acción es invocar el retorno del origen de algo-que-está-en-el-mundo: “*¡Ayo-Ayo, carajo!*”—que es el sitio donde *la Patria* fue mutilada— con el propósito de remediar esa mutilación: “*¡La revancha, carajo!*”

⁶ Los Ponchos Rojos es una organización aymara que se expresó de manera muy combativa contra el movimiento cívico sucrense por la capitalidad plena, particularmente el jueves 22 de noviembre cuando degollaron públicamente a perros como demostración de lo que se proponían hacer en Sucre. Este grupo se convirtió en la mente de los estudiantes sucrenses en la representación de los aymaras que masacraron a los estudiantes en Ayo-Ayo en 1899

- Los oficianes de hoy, cuyos cuerpos invisten a los muertos de la guerra de 1899, convocan a sus antagonistas de ayer a un ritual para reactualizar esa guerra: ¡Revivir Ayo-Ayo! ¿Con quiénes, carajo? ¡Con los Ponchos Rojos, carajo!

Al realizar las acciones rituales que acabamos de exponer, los universitarios de noviembre no hicieron otra cosa que reactualizar la batalla de Ayo-Ayo, que es el acontecimiento histórico que sirvió de base para la construcción social del mito de origen del racismo en Sucre.

Para ello, se representaron a sí mismos como la “reencarnación” de los estudiantes muertos en 1899 y convirtieron a la multitud de campesinos aymaras que acudieron a la ciudad en noviembre, en representaciones de los aymaras que mataron a los estudiantes en Ayo-Ayo.

Por supuesto que todas estas operaciones ocurrieron y fueron desencadenadas por el inconsciente colectivo de los sucrenses, puesto que los campesinos que llegaron a Sucre ignoraban el papel que les había tocado desempeñar en el imaginario de los universitarios en Sucre.

Aunque al principio de los acontecimientos de noviembre los campesinos demostraron una actitud pacífica y soportaron vejámenes, luego se mostraron belicosos y amenazadores lo que exacerbó y confirmó los fantasmas sucrenses⁷:

Campesinos alteños, de Omasuyos y Aroma, chapareños, tarijeños de zonas altas, campesinos de San Julián, aymaras de Oruro y campesinos del norte de Chuquisaca comenzarán desde hoy a estrangular a Sucre. Así lo anuncian dirigentes y asesores del Movimiento al Socialismo, y líderes alteños como Roberto de la Cruz. La primera señal será el cierre total de los accesos a la ciudad. Así lo anunció Juan Picha, Ejecutivo de la Federación Única de Trabajadores de los Pueblos Originarios de Chuquisaca (FUTPOCH), que aseguró que el bloqueo a la ciudad será indefinido y tiene como objetivo dejar sin alimentos a la ciudad. (“Los Tiempos”, jueves 22 de noviembre 2007)

La guerra heredada: la peor de las guerras

En los párrafos anteriores hemos visto que esa violencia también tuvo un factor que suelen desencadenar este tipo de guerras, como es el mito fundador del racismo. Con esta aclaración, pasamos a exponer las características de las guerras “hereditarias” para comprobar si estas pueden encontrarse en los conflictos de noviembre en Sucre.

Los conflictos de Sucre se limitaron en el tiempo y a un escenario y coyuntura. Además tuvieron razones políticas bien identificadas.

Hay tantos ejemplos de guerras hereditarias, etnonacionalistas o identitarias en el mundo de hoy, que los científicos sociales han desarrollando una etiología, que ha registrado varias características de este tipo de guerras.⁸

La siguiente es una lista de algunas características de estas guerras, que por cierto no es exhaustiva, pero nos sirve para verificar la hipótesis de que los acontecimientos de noviembre en Sucre tuvieron algunas de ellas:

- En una guerra entre comunidades, el enemigo es despojado de toda cualidad humana y es asimilado a una peste que debe ser destruida para garantizar la vida. Estas ideas justifican una extremada violencia y crueldad y el desprecio a los Derechos Humanos.

7 El combate entre los manifestantes sucrenses y la policía ocurrió porque estas fuerzas se interpusieron entre los capitalinos y los campesinos indígenas y absorbieron la violencia que en un principio se dirigió directamente contra la multitud de campesinos paceños y de todo el país, que fue convocada a Sucre por las organizaciones sociales originarias.

8 La etiología busca conocer los patrones de la conducta humana. Ver, por ejemplo los estudios de Erwin Staub: *The roots of evil: The origins of genocide and other group violence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; de Jean-Claude Bourdin de la Universidad de Poitiers: *¿Qué es un proceso de paz?*; de Michel Wieviorka: *La violencia hoy*; de René Girard: *Victimes, violence et le sacré*, etc.

En Sucre el enemigo fue efectivamente despojado de sus cualidades humanas, que es el prerrequisito para que se puedan cometer atrocidades sobre él.

Ya hemos visto cómo la narración de los acontecimientos de 1899 es generadora de un racismo muy vigoroso pues éste puede sustentarse en un hecho histórico luctuoso y así se constituye en lo que el historiador del antisemitismo León Poliakov llama un “mito fundador del racismo”. Del racismo a la negación de la cualidad humana al Otro, hay apenas un paso muy corto:

En Sucre, la narración oral y la inscrita en la Ordenanza Municipal identifican al enemigo de “la Patria”. Estos enemigos son “*las hordas aymaras alcoholizadas*”, “*la indiada embriagada y embrutecida*”, “*los aymaras salvajes sedientos de sangre*”, “*los chuk’utas*”.

Estas son caracterizaciones racializadas que arrebatan al sujeto enemigo su condición humana pues son seres que están “*embrutecidos*” y forman “*hordas salvajes*” y que, por lo tanto, no pertenecen a la civilización humana.

El carácter salvaje de estos enemigos se refuerza cuando “*no respetan las imágenes de Cristo*” y “*las imágenes religiosas parecen llorar sangre*”, lo que los convierte además en enemigos de la divinidad. Al llamarlos “*Atilas del altiplano*”, se los compara con “El azote de Dios” y se refuerza así su carácter de bárbaros no cristianos. De esa manera se vincula a los indígenas con otro mito que niega humanidad a los “bárbaros” y autoriza, por lo tanto, su eliminación.

En los acontecimientos de noviembre en Sucre y también anteriormente, se manifestó de múltiples maneras el racismo contra campesinos. Estas manifestaciones fueron en aumento, dejando paulatinamente su característica de racismo cotidiano, hasta alcanzar grados inusitados de expresión abiertamente violenta.

Baste entonces aquí presentar un único testimonio ejemplar que muestra que la agresión racista se ensañó particularmente contra las mujeres, que sufrieron vejaciones físicas y perdieron su calidad humana cuando fueron equiparadas a animales:

“*Nos han dicho “llamas”. Más que todo a las mujeres de pollera. Me han pegado, me han pateado. ...* (Mujer campesina agredida en la vigilia del miércoles 21 de noviembre de 2007)

- Las acciones del enemigo son interpretadas como una voluntad de destruir absolutamente al bando propio, lo que genera un miedo irracional y una voluntad de defensa preventiva, con acciones desmesuradas por la imaginación del peligro.

En los acontecimientos de Sucre, el bando campesino-indígena adoptó actitudes amenazantes sobre la ciudad, que provocaron un miedo combativo en toda la población y enardecieron al sector de los que propugnaban la capitalidad plena:

“*Reunidos en una asamblea que aprobó su traslado a Sucre, campesinos de los autodenominados Ponchos Rojos de la provincia Omasuyos golpearon y degollaron ayer a dos perros en señal de advertencia a los opositores al Gobierno. En medio de los aullidos de dolor de los animales, los enardecidos achacacheños gritaban una amenaza: ‘Así van a sufrir los perros de la media luna’. Los dos animales fueron amarrados del cuello y colgados con sogas en una especie de arco improvisado de madera y luego fueron brutalmente golpeados con palos, antes de ser degollados dificultosamente. Alrededor, decenas de Ponchos Rojos, además de mujeres y niños, celebraban la amenaza, alguno de ellos portando un fusil Mauser, que mostraba con orgullo a los periodistas que llegaron al lugar. El grupo, aliado del Gobierno, se declaró en ‘pie de guerra’ en defensa de la Asamblea Constituyente y advirtió que no dudará en ‘derramar sangre’ con este propósito, mientras mostraban sus pasamontañas y anunciaban*

que marcharán a Sucre armados con sus látigos y korawas (hondas). El Alcalde de Achacachi y uno de los ponchos rojos, Eugenio Rojas, junto al dirigente Ruperto Quispe, informaron que se trasladarán este domingo 1.000 campesinos hasta Sucre. 'Si hay enfrentamientos, nos vamos a tener que enfrentar', dijo Quispe." (La Razón, viernes 23 de noviembre 2007)

La multitud civil se torna combatiente y escapa al encuadramiento de mandos únicos y estables. Se impone el comportamiento de grupo:

Mientras la directiva del Comité Interinstitucional por la Capitalidad Plena emite mensajes de pacificación, los enardecidos manifestantes se trasladan al Comando Departamental de la Policía, donde sucede un duro enfrentamiento. En otro de los focos de conflicto, una comisión del Comité Interinstitucional negocia la manera de liberar a tres policías que fueron tomados de rehenes en la casa del abogado difunto, en el barrio Lindo. Los prisioneros recibieron una paliza: uno queda malherido y los otros dos son obligados a velar el cadáver de Durán. Tres motorizados, que según los vecinos trasladaban constituyentes, terminan incendiados en una quebrada próxima. (La Razón, lunes 26 de noviembre 2007)

Los combatientes están sometidos a fenómenos de comportamiento de grupo que implican la despersonalización, la pérdida de la independencia y el conformismo. Esta realidad facilita el proceso de dilución de la responsabilidad individual del combatiente en la responsabilidad colectiva de su unidad de combate. Normalmente, el individuo no es un asesino, el grupo sí. Numerosos estudios han demostrado que, por lo general, los hombres y mujeres en el combate no están motivados por el odio ni el miedo, sino por la presión del grupo: estima por sus camaradas, defensa de la reputación colectiva y voluntad de contribuir al éxito del grupo.

El combatiente ya no es una persona totalmente autónoma, sino que está más bien sometido a las reglas del grupo, al respeto de los jefes y al conformismo. Los estudios militares sobre la cohesión que puede existir en el seno de una unidad muestran que las relaciones que vinculan entre sí a los combatientes son, con frecuencia, más fuertes que las que existen en una pareja o en una familia.

Esta realidad facilita el proceso de dilución de la responsabilidad individual en la responsabilidad colectiva de su unidad de combate. A esas comprobaciones hay que añadir otras de orden más general. El individuo en el grupo tiene una tendencia «natural» a valorar a su grupo y a desvalorizar a los demás, a atribuir a los miembros de su grupo cualidades de las que carecen los miembros de los demás grupos. El grupo genera, por definición, prejuicios, simplificaciones y discriminaciones. Hay que insistir en el hecho de que, cuando se declara enemigo a otro grupo, esas tendencias se exageran, y el grupo podrá tolerar fácilmente el deslizamiento hacia comportamientos criminales, y terminar incluso por valorarlos y alentarlos. (Frésard y Muñoz Rojas 2004)

Conclusiones

Hemos intentado analizar algunas evidencias relacionadas con los acontecimientos de noviembre 2007 en Sucre y hemos percibido que éstos podrían tener causas más profundas y complejas de las que se suele considerar.

En efecto, este enfoque permite percibir algunos factores desencadenantes de los acontecimientos que condujeron a las multitudes a manifestar gravísimas expresiones de violencia y racismo.

Un factor que hemos identificado es el mito fundador del racismo en Sucre, que se expresa en narraciones orales, en una Ordenanza Municipal y en un monumento funerario.

Este mito hace referencia a un acontecimiento histórico acaecido en 1899 y particularmente a la batalla de Ayo-Ayo. Mediante este mito y sus narrativas, estos acontecimientos históricos hacen amalgama con las emociones de cada ciudadano sucreño, en diferentes grados; lo cual supone también diferentes grados de reacción. En los acontecimientos de noviembre, este mito contribuyó a racializar al antagonista político de la demanda de capitalidad.

Además, los estudiantes de la UMPSECH reactualizaron el mito convirtiéndose en oficiantes de una ritualización de la violencia de Ayo-Ayo. Así, los estudiantes se convirtieron en importantes actores colectivos en el conflicto de noviembre, expresando el discurso racista y fungiendo como grupo de choque en el conflicto.

La presencia de campesinos en Sucre, las amenazas vertidas por algunos y sobre todo por los “Ponchos Rojos” contribuyó a la reactualización del mito, y del enemigo “salvaje” de la contienda bélica de 1899.

Estos mitos se reproducen de manera discursiva y logran un alto poder de interpelación cuando explican racialmente las escisiones y las brechas al interior de la sociedad y son el fermento de la escalada de la violencia social y política.

Las características culturales de la población en Bolivia autorizan prever que los factores míticos pueden tener una incidencia insospechada en los conflictos políticos. Y que motivos originalmente políticos pueden ser rápidamente eclipsados por otras motivaciones emocionales, que pueden desembocar en acciones irracionales.

Somos un país cuya población transita con facilidad entre las esferas de lo sagrado y de lo profano. Esa capacidad, que ofrece riqueza a nuestras culturas de paz, también puede potenciar nuestras culturas de guerra.

Por otra parte, también es evidente nuestra propensión a aceptar, justificar y hasta admirar la violencia en la esfera privada, lo que torna aceptable la violencia pública.

Aun que la violencia en noviembre de 2007 en Sucre fue condenada casi unánimemente por todos los bolivianos, las expresiones racistas parecieron triviales a grandes sectores de la población. Esta valoración se origina en el hecho de que la mayoría de los bolivianos hemos sido sometidos y hemos participado en la sigilosa construcción social del racismo en la esfera de lo cotidiano, lo que nos lleva a considerar normales y naturales las expresiones racistas.

Así, mucha gente llega a justificar la violencia como un castigo que merecen las transgresiones al tradicional orden territorializado y considera que esas transgresiones son “provocaciones”. De esa manera, la víctima termina cargando la culpa de las crueldades que perpetró su verdugo.

Todos estos factores deben ser estudiados con mayor detenimiento para comprender las conductas que adoptamos en situaciones de conflicto y poder prever que los conflictos no se desborden por vías irracionales, incontrolables. Los efectos de una guerra del tipo aludido son excesivamente graves para poder vislumbrar algún resultado constructivo para la historia del país. De hecho, la experiencia ha demostrado innumerables veces que una vez que comienza una guerra de estas características, ésta no termina realmente sino que sólo disminuye eventualmente. La población permanece sumida en la anomia; continúan los estallidos de violencia motivada esta vez por venganzas personales; se manifiestan dificultades insalvables para la organización de la solidaridad y la cooperación; y estos efectos se prolongan durante varias generaciones. Clara muestra de esto es el rebrote de violencia psicológica y física contra campesinos chuquisaqueños el 24 de mayo en Sucre, lo que hace entrever que no existe al momento una resolución definitiva del conflicto, sino que se mantiene latente.

El hecho de que existen indicios de que los acontecimientos violentos de noviembre en Sucre encuentran consonancia con una etiología de la guerra hereditaria, es suficiente motivo para alertar sobre el peligro que entraña la intervención de multitudes enardecidas en los conflictos políticos.

Bibliografía

ELIADE, Mircea. **Mito y Realidad**

MUÑOZ ROJAS, Daniel y FRESARD, Jean Jacques. 2004. **El Origen del Comportamiento en la Guerra**, Comité Internacional de la Cruz Roja, www.cicr.org

STAVENHAGEN, Rodolfo. 2000. **Conflictos Étnicos y Estado Nacional**, siglo XXI editores, México

WIEVIORKA, Michel. 1992. **El Espacio del Racismo**, Paidós Ibérica S.A. Barcelona España.

Periódico La Razón – noviembre de 2007

Periódico Los Tiempos – noviembre de 2007

Anexos

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA SECCIÓN CAPITAL SUCRE ORDENANZA MUNICIPAL N° 003 / 04

Por cuanto el Honorable Concejo Municipal de la Sección Capital Sucre, ha dictado la siguiente Ordenanza:

CONSIDERANDO:

Que, en 1898 luego de la aprobación de la Ley de radicatoria que forzaba al Presidente a permanecer en Sucre y pedir autorización para salir de la Capital, fue el detonante de una confrontación que esperaban La Paz y los liberales. Una junta organizada declaró el federalismo. Severo Fernández Alonso partió a Oruro para sofocar la rebelión. Los Federales fueron comandados por el Cnl. José Manuel Pando, quien de modo audaz se alió con los indígenas aymaras liderados por Pablo Zárate Willka. La guerra dejó un saldo de por lo menos 1300 víctimas entre muertos y heridos.

Que, en el Cementerio General de Sucre, se ubica un monumento para recordar a los caídos de Ayo-Ayo y Cosmini durante la Guerra Civil de 1899 que fueron repatriados el 15 de diciembre de 1905 por Don Luís de Argandoña; mártires chuquisaqueños que fueron horrendamente masacrados por las hordas aymaras alcoholizadas, liderada por su cacique Pablo Zárate Willka. Estos soldados pertenecían al Escuadrón “Sucre”, quienes desde Cosmini estaban en retirada hacia Oruro con heridas graves, se refugiaron en el Templo de Ayo- Ayo, creyendo no ser atacados en este templo sagrado; pero no fue así, los aymaras ingresaron como salvajes sedientos de sangre, matando en principio a los tres curas que eran los custodios de este templo, luego siguieron su tarea macabra, matando cruelmente a los heridos y sobrevivientes arrancándoles los ojos, orejas y lenguas con sus hachas degollaron y partieron sus huesos, fueron arrastrados por caballos y no respetaron las imágenes de Cristo.

Que, el monumento central de los mártires de este histórico Cementerio, tiene mucho significado para los capitalinos y bolivianos en el siguiente sentido:

Que, con el propósito de comprometer a la comunidad capitalina y sus instituciones a impulsar el retorno de los poderes Ejecutivo y Legislativo a su sede original Sucre y de generar en la memoria histórica de los sucrenses y de todos los bolivianos sobre el significado de los hechos ocurridos en la MASACRE DE AYO-AYO Y COSMINI en 1899.

Que, es atribución del Honorable Concejo Municipal, dictar Ordenanzas y Resoluciones de acuerdo a lo que establecen los Artículos 4 parágrafo II, numeral 3; 12 numeral 3 y 20 de la Ley de Municipalidades (Ley 2028).

PORTANTO:

EL HONORABLE CONCEJO MUNICIPAL DE LA SECCIÓN CAPITAL SUCRE,
en uso específico de sus atribuciones, **DISPONE:**

Art.1º Institucionalizar el 24 de Enero de cada año, en la agenda de actos cívicos del Gobierno Municipal de Sucre, con actos especiales de Homenaje a los caídos en la Masacre de Ayo-Ayo y Cosmini, fecha recordatoria en que los universitarios e intelectuales de la ciudad Capital ofrendaron sus vidas para que Sucre se mantenga como sede de los tres poderes del Estado.

Art.2º El Ejecutivo Municipal, debe planificar y coordinar a nivel interinstitucional una serie de actividades para recordar el 24 de enero de 1899 la “Masacre de Ayo-Ayo y Cosmini” con el consiguiente traslado de los poderes Ejecutivo y Legislativo a la sede original Sucre.

Art.3º La Sra. Alcaldesa Municipal de la Sección Capital Sucre, queda a cargo de la promulgación y cumplimiento de la presente Ordenanza. Es dada en la Sala de Sesiones del Honorable Concejo Municipal, a los 21 días del mes de enero del año dos mil cuatro. Regístrese, hágase saber, publíquese y cúmplase.

Prof. Mario OñaTórrez **PRESIDENTE H. CONCEJO MUNICIPAL**

Sra. L. Mary Echenique Sánchez **SECRETARIA H. CONCEJO MUNICIPAL**

Se promulga la presente disposición en el Palacio Consistorial a los 22 días del mes de enero del año dos mil cuatro.

Lic.VirginiaVillarroel de Molina **ALCALDESA MUNICIPAL A.I. DE LA SECCIÓN CAPITAL SUCRE**

Migración y racismo en Tarija¹

Bethel Nuñez Reguerin

Resumen

En los últimos diez años la ciudad de Tarija ha crecido de manera fugaz por la población migrante que se asentó en el lugar, este fenómeno ha dado paso a reacciones racistas y xenófobas en contra del migrante identificado como el “norteño”, sin embargo desde el año 2003 con los levantamientos de los movimientos sociales y el 2005 con el ascenso del Gobierno del MAS, se han acrecentado los discursos y prácticas racistas en contra del migrante kolla o norteño. Estos discursos racistas son propugnados por la clase dominante que pretende identificar a un enemigo, para legitimar su proyecto regional a partir de la defensa de una supuesta identidad netamente tarijeña, frente a una ficticia amenaza de contaminación cultural Kolla.

En muchas partes del mundo la migración, es un fenómeno que ha y esta produciendo reacciones diversas, como el mestizaje, la asimilación y la integración, pero a la vez ha emanado discursos, prácticas racistas y xenófobas. En Bolivia de igual manera la migración interna es una constante en ciudades en desarrollo como Tarija, que en la última década ha significado un cambio en los imaginarios, las significaciones y las relaciones sociales, entre la gente del lugar y los migrantes y que se ha intensificado desde el año 2003 con los levantamientos indígenas y campesinos del lugar y el 2005 con el ascenso del Gobierno del MAS; según Alenda “se ha plasmado un proceso de delimitación subjetiva, una noción de frontera que no constituye un hecho espacial con consecuencias sociológicas, sino un hecho sociológico que toma una forma espacial” (Alenda, 2004: 145)

Esta delimitación subjetiva implica una demarcación entre los ciudadanos del lugar y los migrantes en los diversos niveles sociales como los espacios urbanos, la identidad, las costumbres locales, como una forma de atrincheramiento ante una supuesta amenaza de contaminación cultural kolla, que esta siendo propugnada por los grupos de poder.

El discurso de la clase dominante basado en una ficticia pureza cultural tarijeña, amenazada por la supuesta invasión kolla, ha surgido como respuesta un cambio dentro de la estructura social colonial con el ascenso de un indígena al poder, este discurso pretende legitimar a sus actores y posesionarlos como defensores de los intereses de Tarija, para constituirse en el poder local regional y en oposición al Gobierno central.

El manejo instrumentalizado del sentimiento regional en defensa de la amenaza de una supuesta invasión, se ha caracterizado por los tintes racistas y los prejuicios producidos por los discursos de la clase dominante, puesto que el problema no es solo la migración, sino mas bien quiénes son los migrantes, cómo se los ve en el imaginario tarijeño y a partir de qué factores se crean los prejuicios y como se crea un enemigo para la región.

El migrante “Norteño” y la creación del enemigo externo

Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2001 la población total de Tarija es de 375.626 habitantes, de los cuales 24.26% son inmigrantes. Este dato no sería relevante si no se aclara que 5 años antes los inmigrantes hacían un total de 10.18 % personas. Esto significa una tasa anual de crecimiento inter censal de 3,18% entre el año 1992 y 2001, aclarando que la población urbana creció a un ritmo de 4,76% (el tercero más alto del país después de Pando y Santa Cruz) frente a la población rural que sólo aumentó a un ritmo de 0,9 % cada año.

¹ El artículo ha sido escrito en base a una investigación realizada en Tarija entre diciembre de 2007 y febrero del año 2008, como parte de la investigación de Racismo en Bolivia de la Universidad de la Cordillera.

Estos datos muestran que el incremento de la población en Tarija se ha producido predominantemente a nivel urbano lo que ha significado un incremento de demandas en salud, educación, empleo, y atención de los servicios básicos, a raíz de una sobrepoblación de desempleados, que engrosaron el sector informal de la economía.

Una característica del inmigrante nortño implicó que “para sobrevivir en la urbe, los inmigrantes (sic) recurren a sus redes sociales de ayuda familiares y vecinales. Su inserción toma en muchos casos un cariz de segregación con la conformación de “barrios de inmigrantes” (Lea Plaza, 2003:170).

Otra característica de la diáspora migratoria “nortña” es que dentro del departamento “la distribución en categorías socio profesionales revela que los aymaras y quechuas pertenecen por lo general al sector informal de la economía y se ubican, en el sentido pleno de la palabra al margen del sistema productivo, copado por los tarijeños o cambas” (Alenda, 2004:147).

El intercambio cultural que la población de Tarija tiene con los inmigrantes kollas ha producido dos formas de configuración del escenario social dentro de la sociedad: una de separación tanto a nivel de los espacios urbanos, y la otra en las interrelaciones sociales, esto supone entonces una contradicción, puesto que se afirma de antemano la influencia de los inmigrantes en el sujeto colectivo tarijeño. Roberto Vargas de Radio Guadalquivir hace mención a este fenómeno:

“El tema es que en Tarija existe un buen porcentaje de gente de occidente, kolla (...) y eso es lo que ha venido a sentar las bases de un distanciamiento entre la misma sociedad tarijeña incluyendo a la gente de occidente, porque la gente de occidente lamentablemente no se si por cultura, ¿por qué no se integra con el tarijeño? no se integra decididamente en sus cosas, tradiciones, costumbre, su mismo manejo diario dentro de la sociedad ¿no?. Esta en ese estado de detente ahí, tú en tu lugar y yo en el mío y así en forma sucesiva, (...) ha calado bastante profundo la cultura que viene de otras partes, hasta en el modo de ser del tarijeño, antes tenía otro tipo de conducta no la de ahora” (entrevista a Roberto Vargas, Director de. Radio Guadalquivir).

Esta influencia que el sujeto colectivo tarijeño recibe del inmigrante kolla es el punto de quiebre entre lo que es el avasallamiento a un tipo de conducta considerada puramente chapaca en contraste con una conducta netamente kolla que alimenta esta noción de enemigo externo.

Lo interesante es analizar en qué momento este inmigrante nortño tiene la particularidad de convertirse en la amenaza a la región. Esto ocurre en momentos de profunda tensión política, es decir, cuando los inmigrantes asumen la posición política de respaldar la creación de un proyecto de nación que no siempre está de acuerdo con la idea de nación de los grupos dominantes en la región, que en este caso es el proyecto autonómico.

Esta práctica de creación de enemigos es ejemplificada muy bien por el sociólogo francés Michel Wieviorka estudioso del racismo en su país, quien explica el caso de Francia que para excluir al inmigrante es necesario culpabilizarlo de la crisis institucional, económica, e incluso de los problemas de educación, como se observa en el siguiente ejemplo: “El racismo, en este caso, consiste en acusar a las principales víctimas de esta crisis de ser responsables de ella, a hacer a los migrantes la causa de los problemas escolares. El racismo les reprocha a sus hijos el que introduzcan a la escuela los problemas de la crisis urbana y el que sean fuente de parálisis para los docentes, de tensiones de violencia o de una etnización que se traduciría en provocaciones culturales, como se vio en Francia con el asunto del pañuelo islámico-en 1989, el Director de un colegio de Creil, en la región parisina, desencadenó intensas polémicas políticas y mediáticas al negarles a tres alumnas cubiertas con ese tipo de pañuelo el acceso a las aulas.” (Wieviorka, 2002:85)

Los migrantes en muchas partes del mundo son acusados de la crisis institucional, de la falta de empleo y del incremento de las demandas de salud, de educación y de seguridad que implica el aumento poblacional y de migración.

No es extraño entonces que la xenofobia que se tiene al migrante kolla en Tarija, sea infundida por estos factores, pero lo importante para nuestro tema es la creación de un enemigo externo a partir de una pretendida “contaminación cultural”.

La creación del enemigo externo se basa principalmente en un factor clásico del racismo: el prejuicio que está íntimamente relacionado con el rumor: “El racismo en efecto, descansa en representaciones del otro que valorizan el Ingroup (grupo de pertenencia llamado también endogrupo), en detrimento de Outgroup (grupo otro, llamado también exogrupo), magnifican las diferencias y desembocando en estereotipos susceptibles de alimentar o justificar actitudes discriminatorias”. (Wieviorka, 2002:47)

El prejuicio es el juzgar de manera predeterminada al otro, lo que influye para la construcción de estereotipos, representaciones, que muchas veces puede servir para mantener una relación de dominación e incluso de inferiorización o una clasificación social, en la que se justifique las actitudes de discriminación al otro.

La creación del enemigo externo, dice Wieviorka, además de contener el factor prejuicio, también implica una forma de unidad regional frente al otro. En este caso, la identidad tarijeña cumple esa función de crear esa unidad regional, que se define a partir de aquella a la que se opone “(...) En la medida en que toda identidad apela a la unidad, incluso a la homogeneidad de la colectividad, esta función puede compaginarse con la preocupación por expulsar de ella a los elementos considerados impuros (...)” (Wieviorka, 1992:227).

El enemigo externo, implica la realización de estas dos condiciones. La primera se basa exclusivamente en el prejuicio que se tiene acerca de una cultura.² Este prejuicio crea la amenaza de que las diferencias, naturales de la raza o cultura, sean transgredidas, lo cuál sería peligroso porque son la base de una clasificación social legitimada; la segunda, es que a partir de la identificación del enemigo, la identidad se fortalece, en oposición al otro, pagano, irracional, acarreador de miseria, etc.

La unidad regional tarijeña como lo explica el autor se basa entonces en la defensa de su cultura, ciudad y tradición religiosa, frente al avasallamiento de lo impuro.

“(...) poner énfasis en lo nuestro y ser mas consecuentes defensores ante un avasallamiento silencioso, traicionero y miserable por parte de los kollas (...) no nos engañemos, estamos en un valle de lágrimas, colmado de envidia, mugre, traición, miseria que nos trajeron los kollas” (Luis Campero Meyer, Nostalgias de mi tierra; El País; 12-06-03 en La Voz de la Cuneta N° 4)

En el párrafo citado vemos cómo el inmigrante nortño, es convertido en el enemigo, en tanto éste representa una amenaza a la cultura y a los valores de la sociedad tarijeña que habrían sufrido un proceso de degeneración

Pero más allá de una intención de recuperación justa de la identidad y de la cultura, legítima en toda cultura, la estrategia de la clase dominante, de culpabilizar al inmigrante nortño de una supuesta práctica de avasallamiento cultural, supone un proyecto político que se expresa de manera racializada es decir, implica una clasificación de lo tarijeño como lo bueno y lo mejor en comparación de lo kolla como lo malo, inferior y agresor dentro de su territorio representando al centralismo y al antagónico político.

2 “Los cusqueños de la élite creían que unas diferencias evolutivas naturales separaban a los indios del resto de la nación, en tanto estos representaban un grupo racial-cultural irracional, esencialmente iletrado e ignorante del idioma castellano, integrado por agricultores rurales y comunitarios” (de la Cadena 2004:325),

Todo este discurso de creación de un enemigo externo identificado con el inmigrante norteño que sería el causante de una supuesta contaminación cultural tiene origen en una situación política particular, en la que la clase dominante intenta legitimar una demanda regional, a partir de una clasificación de culturas y de una segregación cultural.

Contaminación Cultural Kolla

Una de las facetas en la que se manifiesta el racismo en la ciudad de Tarija es a través de la noción de “contaminación cultural” que es parte central de la estrategia de purificación de la identidad que circula en el discurso de la clase dominante. Intentemos explicar esta construcción discursiva y sus sentidos.

Partamos diciendo que la idea de contaminación en la naturaleza es una suerte de agresión o violación a lo puro, sucede a los ríos cuando se mezclan con desechos tóxicos o basura, o el aire con el humo de los autos a diesel o gasolina. De esta misma manera la clase dominante traslada este término de “contaminación” de las ciencias naturales a un fenómeno cultural para describir la relación entre diferentes culturas en Tarija, que a través de los años intercambian y hasta adoptan formas, modos y tradiciones entre los que se relacionan. Desde esta perspectiva la cultura se contamina y no se relaciona. Desde el momento en que la otra cultura es considerada inmoral, pagana, ignorante, irracional, incluso inferior, entonces ocurre una amenaza de contaminación.

Bajo un proyecto homogeneizante, basado en una identidad ficticia, la clase dominante de Tarija justifica una pureza imaginaria biológica y cultural, de la cual los sectores dominantes se sienten orgullosos. El hecho de no mantener una pureza, en este caso, biológica, dentro de este sector de la sociedad acarrea un cierto tipo de shock colectivo en las clases dominantes de Tarija que todavía se consideran blancos.

La pureza racial en cuanto categoría biológica es una argumentación ficticia, la cual es instrumentalizada políticamente por los sectores radicales de la clase dominante para marginar a todo aquel que no comparta esta pureza racial o que no aporte en el proceso de limpieza o purificación identitaria. Esta argumentación se ha visto potenciada por la masiva migración kolla a Tarija durante los últimos años, sumada al acenso del Movimiento al Socialismo al gobierno que está fomentando un empoderamiento de los sectores campesinos e indígenas.

La presencia kolla en Tarija estaría amenazando con perturbar la supuesta pureza de lo “tarijeño” a partir del mestizaje, puesto que existe la idea de que la cultura de la clase dominante es la que proviene de la “madre España” la misma que estaría siendo contaminada por la mezcla de sangre y de culturas.

Un ejemplo elocuente de este pensamiento está señalado en la cita extraída del artículo del periódico “El País”, escrito por Mario Bass Werner refiriéndose a procesos de contaminación biológica, de sangre, y a prácticas culturales de los migrantes kollas.

“El pueblo constituido por gente blanca, sufrió un proceso de cholificación, prácticamente ya no existen las costumbres de la madre España, es raro ver por las calles a los exponentes de las familias patricias; la genética y la mezcla han cambiado los caracteres anatómicos, citológicos y funcionales. Los habitantes no solo parecen animales, sino insectos gigantes vistos al microscopio con rostros de cucarachas, pulgas, vinchucas y piojos. Los cuellos son como garrafas y los cogotes, los hombros y las caderas son del mismo grosor” (Mario Bass Werner, ¿Tarijeño de Tarija?; El País; 10-06-03 en La Voz de la Cuneta N° 4)

El texto citado nos hace entrever que el tema de la sangre y de la raza aun está presente en el imaginario tarijeño. Aunque el tema de la contaminación de la sangre, no se plantea más en

el discurso científico o incluso en el discurso académico, este viejo y deslegitimado argumento ha reaparecido de manera totalmente sorprendente en el discurso político tarijeño. La cita anterior parecería haber sido extraída de una discusión siglo XVIII sobre la mezcla entre razas superiores o inferiores, o de las discusiones nazis sobre la degeneración de la raza, o de las ideas del siglo XVI cuando los curas discutían si el “salvaje” tenía alma o no.

La contaminación biológica y de sangre a la que alude esta cita, estaría ocasionada por la inmigración de los “norteños”, como se denomina a los que provienen de La Paz, Oruro, Potosí y parte de Chuquisaca. Esta contaminación como categoría biológica viene a ser el mestizaje o “cholificación” como escribe el autor de la cita, el que provendría de la mezcla: español-indígena.

El siguiente extracto de la misma cita, no solo condensa nociones de contaminación biológica, sino además de contaminación cultural.

“Estos artrópodos hablan e insultan en sus dialectos ininteligibles, las construcciones que edifican son horribles y de altiplánico gusto (...) por sus calles hormiguean los comerciantes de baratijas, impidiendo el tránsito y despidiendo nauseabundos olores (...) las aguas del arroyo La Victoria son usadas para lavar mugrosas frazadas y pullos llenos de piojos. En definitiva, la migración del norte convirtió a Tarija en una gran porquería (...) Nadie absolutamente nadie, en especial los advenedizos no tienen ningún derecho de ofender e insultar a ninguno de los pocos tarijeños de pura sangre castellana.”(Mario Bass Werner, ¿Tarijeño de Tarija?; El País; 10-06-03 en La Voz de la Cúnetá N° 4)

La noción de contaminación cultural alude a aspectos como el idioma, las costumbres, trayendo a colación nociones de limpieza y suciedad. Todos estos elementos estarían contaminando y afeando el espacio urbano a través de los malos olores, de construcciones de mal gusto, del comercio informal, al que sin duda ellos también acuden. Todos estos elementos dan cuenta de una noción excluyente y racializada de apropiación del espacio urbano.

Ahora bien, si hablamos de una contaminación cultural tendremos que referirnos también a un resabio colonial que se mantiene en el imaginario tarijeño que es el miedo a la contaminación religiosa que alude a oposiciones binarias entre lo sagrado y lo profano, que recuerda el primer sistema clasificatorio instaurado por la colonia y que ahora forma parte del regionalista, también binario. Un ejemplo de esto lo encontramos en el programa matinal de una radio local referente a la época del carnaval y el martes de Ch’alla.

“No es de chuquisaqueños, no es de cruceños, pandinos, ni benianos, peor de Tarija, la cha’lla es una ceremonia pagana desde todo punto de vista, frente a la creencia religiosa en Dios (...) por eso a veces renegamos por ese papel sumiso de imitar e imitar mal las cosas hasta de nuestra gente, gente tarijeña, que la gente vaya y haga en sus creencias proviniendo los mismos, de La Paz vaya y pase, pero si usted no es del departamento de La Paz y además que si siendo del departamento de La Paz cree en Dios, la virgen y todas nuestras divinidades religiosas, usted equivoca el camino.(...) Que a través de la migración de la gente paceña se llevó a esto evidentemente, pero la ch’alla debe ser una vergüenza para usted señora, señor que sobre todo cree en Dios y en Cristo nuestro redentor para señalar dos creencias sagradas para el tarijeño, por qué a la gente que veo comprar esas asquerosidades en esos sobrecitos que se queman. Yo le pregunto para qué va a Chaguaya, por qué se encomienda a Dios, a Jesucristo y en la Virgen y cree en todas estas otras cosas que justamente en las que no debe creer”(Roberto Vargas, Director. Radio Guadalquivir)

Según esta declaración, la contaminación religiosa, que parte integrante de las nociones de contaminación cultural, proviene de aspectos de la tradición aymara denominados

como fiestas paganas -como si el carnaval no lo fuera- por las cuales la vocación católica tarijeña se ve agredida, en la medida en que al realizar estas prácticas, se falta el respeto a las creencias religiosas de los tarijeños. A través de estos argumentos se llega a cuestionar la integridad y la fe de las personas que reproducen esas “otras” costumbres que sólo se hacen en el “pagano departamento de La Paz”. La contradicción entre lo sagrado y lo profano se convierte en el punto central de esta cita, la cual identifica como lo profano a la costumbre del departamento de La Paz que se habría introducido de manera contaminante y aquí hacemos alusión a “esas asquerosidades” las cuales son elementos ceremoniales de un tipo de rito (la ch’alla) que por cierto se practica en todo el país. El punto de quiebre está en que la oposición de lo sagrado y lo puro se basa en la preconcepción de que lo católico es lo sagrado y cualquier otra expresión religiosa es identificado como lo pagano. No existiría la posibilidad de que esa centralidad religiosa trastoque sus términos y se disipe esta contradicción en extremo dicotómica, la cual descalifica y atribuye nociones de suciedad a las expresiones del “paganismo” materializadas en el martes de ch’alla.

El martes de ch’alla además de ser un elemento “pagano” y “vergonzoso” se constituiría en uno de los argumentos mediante los cuales la clase dominante justificaría la limpieza identitaria por la amenaza de invasión a la cultura chapaca que se ve contaminada por costumbres y “condimentos” foráneos con un origen identificado: el kolla.

“Aquello que no se respeta y mas que respetar se pretende avasallar las identidades de cada lugar es el caso de Tarija por ejemplo el tema del carnaval, la gente que viene de occidente, bienvenida, pero esa gente se viene con todo, al margen de sus limitaciones económicas, viene con esas tradiciones de su lugar, las respetamos, pero que primero respeten la identidad nuestra, la chapaca y no pretender imponer sus cosas como imponen por ejemplo con el caso del martes de Ch’alla, en Tarija nunca ha habido el martes de ch’alla pero lamentablemente ellos vienen y quieren imponer aquello, no es que nos meten por la boca, pero lamentablemente están haciendo sus propias ceremonias, están trayendo sus propios condimentos, de no se como se llaman esto que queman los martes de carnaval y todo aquello, en buena hora que en el caso de Tarija se llama martes de albaca, pretendemos justamente recuperar nuestra propia identidad” (Roberto Vargas, programa matinal de Radio Guadalquivir)

La noción de contaminación cultural en Tarija es el núcleo de un discurso racista que aparece como reacción a la migración kolla en el departamento, por tanto se manifiesta a partir de la defensa de lo tarijeño ante la presencia kolla vista como amenaza. Este discurso para justificar su fundamento xenófobo genera argumentos como el de la supuesta imposición de costumbres en la tierra chapaca destinada a generar un rechazo colectivo a las costumbres de los inmigrantes.

Este sentimiento xenófobo articula una peligrosa mezcla entre el miedo y la idea de una contaminación cultural incitando a una forma de rechazo al inmigrante nortño por su forma de vivir, sus creencias, sus tradiciones o incluso su arquitectura de “*altiplánico gusto*” consideradas paganas, irracionales y que atentan contra la región.

“Llegó la hora de limpiar a Tarija de toda la mugre, de toda la inmundicia y suciedad y no permitir por nunca jamás que asquerosos y sucios politiqueros sigan loteando nuestra ciudad, exigiremos la devolución total del parque de las Barrancas entregado a sucios indígenas.” (Lufo; “Refunden Bolivia...carajos”; El País; 21-10-03 en La Voz de la Cuneta N° 4)

Asimismo el tema de la contaminación cultural, pone en marcha nociones de limpieza urbana, que existe en sectores de la sociedad que sienten amenazada su tierra, sus costumbres y su ciudad. Al parecer la noción de limpieza tiene dos acepciones: por un lado

supone limpiar “*toda la mugre*” a partir de una diferenciación de espacios y de una manera de segregación y exclusión territorial; y por otra una estrategia más peligrosa que es la limpieza étnica a partir de la violencia y de la agresión constante a los migrantes.

Afortunadamente esta última no se da en Tarija, se produce, mas bien, la primera forma de limpieza, que es una reacción, como ya lo dijimos, a la problemática de la migración y se agudiza en los momentos de confrontación política que es cuando aparecen nociones de identificación de un enemigo externo, en las que el “otro” migrante es identificado como tal. Este enemigo tiene rostro, cuerpo y origen identificable.

Conclusiones

La migración interna que se da en Tarija ha producido reacciones de intolerancia, sentimientos de defensa frente a un avasallamiento cultural, que esta siendo impulsada por intereses políticos y de clase, las practicas racistas y los discursos hacen referencia a un sociedad estructurada colonialmente, donde los prejuicios priman en el imaginario tarijeño.

La necesidad de crear un enemigo externo, implica una unidad regional basada en el sentimiento de recuperacion y atrincheramiento tanto espacial, cultural como identitario, que legitima un proyecto de región diferenciada del kolla o todo lo que represente lo occidental del país.

Las nociones binarias entre lo profano y lo puro, las nociones de limpieza y de continuidad biológica y cultural, son discursos racistas que nacen en coyunturas políticas determinadas, pero que se encuentran en el sentimiento mas profundo de los tarijeños y que son potenciados por la clase dominante y sus discursos de defensa territorial, cultural, para la imposición de un proyecto regional, basado en la instrumentalización emocional de las personas.

Bibliografía

ALEND, Stéphanie. 2004. *La vida en común en Tarija: representaciones de la alteridad* en TINKAZOS N° 16, PIEB, La Paz- Bolivia

DE LA CADENA, Marisol. 2004. *Indígenas y Mestizos, Raza y Cultura en el Cusco*, IEP Ediciones, Lima-Perú.

LIZÁRRAGA, Pilar; VACAFLOR, Carlos. 2007. *Cambio y Poder en Tarija, La emergencia de la lucha campesina*, PIEB, JAINA, Plural Editores, La Paz-Bolivia.

SAMPIETRO, Franco. 2004. *Los Papelones Racistas de Tarija en La Voz de LA CUNETTA*, Colectivo Editorial Pirata, La Paz-Bolivia.

WIEVIORKA, Michel. 2002. *El Racismo, una introducción*, Plural editores, La Paz-Bolivia.

_____. 1992. *El Espacio del Racismo*, Paidós Ibérica S.A. Barcelona-España.



Goce racista. Una aproximación lacaniana al racismo en Bolivia

Mauricio Gil Q.¹

Resumen

El presente texto es un intento de aproximación al racismo en Bolivia desde el punto de vista del psicoanálisis lacaniano. Utilizando la idea de goce como factor político, argumenta que un sustrato de goce inconsciente está en la base de los estallidos racistas de los últimos años, y que este goce racista es inducido y manipulado por el nuevo populismo de derecha surgido de la crisis del Estado neoliberal multiculturalista de los años 90.

Introducción

En medio de la crisis social y política que vivimos se ha hecho cada vez más frecuente la invocación al psicoanálisis como vía posible de explicación. Sin embargo, estas invocaciones son sólo retóricas: adoptan la forma del “Todo esto está tan enmarañado y es tan irracional que necesitaríamos del psicoanálisis para entenderlo y resolverlo”, para inmediatamente pasar, no a un intento de explicación en sentido estricto, menos psicoanalítico, sino a una racionalización ideológica de los propios intereses, como diciendo “Sí, todo es muy enmarañado e irracional, menos mi propia posición y explicación”. En definitiva, los irracionales son los otros y el argumento funciona más bien como un mecanismo de descalificación del adversario. Es nuestra intención evitar esas pseudoinvocaciones y ensayar una aproximación mínimamente rigurosa a lo que serían criterios de psicoanálisis teórico (que no clínico) para interpretar algunos rasgos del racismo tal como se manifiesta hoy en Bolivia. Para ello será necesario hacer un pequeño rodeo por algunos conceptos centrales del psicoanálisis lacaniano, así como ciertas consideraciones sobre el racismo histórico (colonial) que arrastramos ya por varias centurias en esta región del mundo.

Goce: concepto central del psicoanálisis lacaniano

Acortando caminos, es importante establecer que el concepto de *goce* se convirtió en determinado punto —fines de los años 50, en la obra de Jacques Lacan— en el concepto fundamental del psicoanálisis, y que este concepto permitió una relectura global de la obra de Freud (el llamado “segundo retorno a Freud” de Lacan), no tanto para corregir a Freud, sino para hacer visible y formalizar lo que ya se encontraba en los hallazgos clínicos del fundador del psicoanálisis: que aquello con lo que lidia el análisis son las perturbaciones que provoca en la vida humana la *renuncia al goce*, renuncia necesaria, imprescindible, pero también perturbadora.

Intentaré resumir, en pocas palabras, los elementos básicos de esta reescritura de la teoría psicoanalítica a partir del concepto de goce. Los interesados en profundizar pueden leer un excelente libro, escrito originalmente en español, que es la obra de referencia sobre el tema: *Goce. Un concepto lacaniano*, de Néstor Braunstein, editado por Siglo XXI de México. Para empezar, es preciso aclarar que goce es un concepto con significado propio en psicoanálisis, que sólo vagamente conserva relación con el sentido habitual. En psicoanálisis *goce* es otra cosa que *placer*, es casi lo contrario. Mientras el uso vulgar piensa los términos casi como sinónimos, el psicoanálisis “los enfrenta, y hace del goce ora un exceso intolerable del placer ora una manifestación del cuerpo más próxima a la tensión extrema,”

1 Universidad Nacional Autónoma de México

al dolor y al sufrimiento”.² Pero además el goce en psicoanálisis es polisémico, es decir, hay varias formas de goce. En una primera instancia, goce es lo perdido y lo imposible, lo que habríamos experimentado en los primeros momentos de nuestra existencia, goce incestuoso de fusión con la Madre, anterior a la subjetivación, goce al que tuvimos que renunciar para entrar —y al entrar— en el mundo del lenguaje y de las relaciones intersubjetivas, y que, habiendo sido renunciado, es irrecuperable, está definitivamente perdido. Como se sabe, el proceso de esa renuncia se llama castración en psicoanálisis y ocurre en el proceso del Edipo. La castración es simbólica, una operación significativa “que hace de la carne cuerpo, desaloja el goce de esa carne, lo tacha, lo prohíbe, lo desplaza, lo promete”.³ En contra de lo que se suele pensar, la castración —que es simbólica, es decir, una operación de lenguaje— y la renuncia al goce que implica, es necesaria y benéfica en última instancia. Sin castración simbólica, sin intervención del padre —del Nombre del Padre, de la Ley en términos lacanianos—, quedaríamos atrapados en la vorágine de un goce sin palabra, de ese goce original, mítico, en el que éramos uno solo con la Madre.⁴ Pero la renuncia al goce nunca es completa. Siempre queda la nostalgia (mítica) del goce perdido y un resto que, siendo goce todavía, es otro, un goce posible, admisible, *gocce fálico* en términos técnicos: por ejemplo, goce sexual como “gocce permitido por las vías de lo simbólico”,⁵ síntomas como formas inconscientes de goce,⁶ objetos fantasmáticos como promesas imposibles de goce.⁷ Se trata en todos los casos del goce cernido por la palabra, filtrado por el lenguaje, traducido en discurso enigmático (como el del sueño) por el inconsciente y, por ello, un *gocce lenguaje* como le llama Braunstein.⁸

El modo en el que este proceso ocurre, en que el goce se traduce en discurso a través del inconsciente, el relativo éxito o falta de éxito de este tortuoso proceso, determina la relativa “normalidad” del individuo —así, relativa y entre comillas, porque ya se sabe, no hay “normalidad” en psicoanálisis—, o la presencia de perturbaciones más fuertes, que dan lugar a las figuras clínicas del psicoanálisis, todas ellas formas de relación inconsciente con el goce: la *psicosis*, invasión incontrolada de goce debida a una falla original en el momento de la castración simbólica; la *neurosis obsesiva* y la *histeria*, oclusiones en el paso del goce por la palabra, formas particularmente intensas de defensa inconsciente contra el goce --contra el propio goce experimentado como excesivo, en el caso de la neurosis obsesiva, contra el goce del otro, experimentado como traumático, en el caso de la histeria--; y, finalmente, la *perversión*, intento siempre fallido de administrar el goce a través de la manipulación del cuerpo del otro.⁹ Pues bien, el punto que interesa marcar aquí, sin ninguna pretensión ni deseo de realizar psicoanálisis clínico sino sólo de aportar criterios de psicoanálisis teórico, es que el goce inconsciente y sus efectos sobre el orden simbólico e imaginario de los individuos también se hace presente en la vida colectiva. En otras palabras —parafraseando el subtítulo de un importante libro sobre el tema—, que el goce es también un factor político, y uno principal, aspecto que veremos a continuación.

El goce como factor político

Hay al menos tres formas de goce según el psicoanálisis laciano: goce del ser, goce fálico o lenguaje (gocce mediado por el lenguaje, como vimos) y goce del otro. Hasta ahora sólo mencionamos las dos primeras: el imposible y mítico goce del ser —que sería el de la fusión con la Madre en los comienzos de la existencia, goce perdido para siempre— y el

2 Braunstein 2006: 14

3 *Ibid.*: 33

4 *Ibid.*: 47-48

5 *Ibid.*: 33-34

6 *Ibid.*: 72

7 *Ibid.*: 86

8 *Ibid.*: 74

9 Braunstein 2006: 26-27, 99-100

goce fálico, goce posible, goce traducido en discurso por el inconsciente. Junto a ellos está el *goce del otro*, que sería un *fantasma* en el sentido psicoanalítico del término, es decir, una construcción imaginaria que intenta llenar un vacío, el vacío que genera el enigmático *deseo del Otro* —del Otro en el sentido lacaniano, la Madre en primer lugar y, luego, la sociedad, el orden simbólico, el gran Otro (con mayúscula), como le llama Lacan, pero también simplemente los otros (con minúscula). El goce del otro adquiere por ello también varias formas complejas. Aquí simplificamos las cosas ateniéndonos a las expresiones políticas del goce del otro. Según ello, el goce del otro consistiría en la suposición imaginaria (falsa) de que el otro goza de verdad, y plenamente —de manera enigmática, claro—, mientras que uno mismo no lo logra, o sólo de manera tortuosa, defectuosa. Acortando mucho los caminos, por aquí se llega a uno de los aspectos principales del goce como factor político, y que está relacionado directamente con el racismo. En términos simplificados, el fantasmático —o sea imaginario y en última instancia falso— goce del otro sirve para culpabilizar al otro de la interrupción o imposibilidad de mi propio goce. Esta culpabilización del otro cobra dos formas básicas: (i) el otro aparece como usurpador del goce que no tengo, o (ii) como un obstáculo a mi propio goce, lo cual es decir, un obstáculo a mi plenitud —individual y colectiva—,¹⁰ cuando en verdad “no es que el Otro no deja gozar, sino que el goce le falta también al Otro, que la plenitud no es más que un fantasma de neurótico...”¹¹.

El judío y el indio como síntomas y objetos de odio (goce) racista

El caso mejor analizado de *goce racista* —ya podemos introducir el término— es el del antisemitismo, entre otras cosas, porque el psicoanálisis surgió en Europa en un contexto fuertemente antisemita, y también porque el racismo antisemita ha sido el más traumático para los propios europeos. Veamos algunos de sus rasgos antes de intentar proponer extrapolaciones hacia nuestro caso. Seguiremos básicamente el enfoque de Slavoj Žižek en la explicación de este punto.

Como se sabe, en circunstancias de una gravísima crisis económica y de un sentimiento de humillación nacional, el nacionalsocialismo alemán alimentó la fantasía de la conspiración judía. Según el psicoanálisis, la fantasía es siempre una respuesta imaginaria a la angustia que genera la pregunta por el enigmático *deseo del Otro*.¹² Como puntualiza Žižek, “[e]n el caso del antisemitismo, la respuesta a ‘¿Qué quiere [realmente] el judío?’ es una fantasía de conspiración [...]: un poder misterioso de los judíos para manipular los acontecimientos, mover los hilos tras bambalinas”¹³. Es importante mencionar que dos procedimientos retóricos están detrás de esta construcción: el *desplazamiento* y la *condensación*, que son también las operaciones básicas del *trabajo del sueño* y del *síntoma*. “En primer lugar, hay un desplazamiento: el truco básico del antisemitismo consiste en desplazar el antagonismo social a un antagonismo entre el tejido social congruente, el cuerpo social [armónico], y el judío como la fuerza que lo corroe, la fuerza de corrupción”¹⁴. Pero este desplazamiento sólo es posible a través de una operación previa de condensación. “Lo que confiere energía, por así decirlo, al desplazamiento es [...] el modo en que la figura del judío condensa una serie de antagonismos heterogéneos: económicos (el judío como usurero), políticos (el judío como maquinador, dispositivo de un poder secreto), religioso-morales (el judío como un corrupto anticristiano), sexuales (el judío como seductor de inocentes muchachas)...”¹⁵. Se debe subrayar que es por estas operaciones ideológicas que el judío resulta convertido en obstáculo de la armonía y la plenitud colectiva y, a su vez, en objeto de odio racista.

10 Žižek 2003: 115

11 Braunstein 2006: 100

12 Para una explicación de los efectos angustiosos del enigmático *deseo del Otro* y de la *fantasía* como respuesta, ver Žižek 1992: 153-175.

13 Žižek 1992: 159

14 *Ibid.*: 172

15 *Ibidem*.

La virulencia de este odio, sin embargo, no se podría explicar sólo como efecto de estas operaciones retóricas (de desplazamiento metonímico y de condensación metafórica): el aspecto adicional, “el excedente sobre el que este mecanismo se basa”—como explica Žižek— es el hecho de que los antisemitas imputan al judío “un goce imposible, insondable, que supuestamente nos roba a nosotros”¹⁶. Y entonces, ahí sí, la explosión de odio racista se pone a la orden del día.

Con las precauciones debidas, sostengo que se puede pensar por analogía el caso del racismo anti-indio en Bolivia. Antonio de la Calancha, según Zavaleta Mercado, ya había intuido este parecido al comparar al indio con el judío como chivo expiatorio¹⁷. Sin forzar demasiado las cosas, pienso que se puede hacer un paralelo entre el carácter de síntoma del judío en el antisemitismo y el del indio en el darwinismo social, ya en la época republicana. En el darwinismo social, en efecto, se puede encontrar el mismo argumento de culpabilización del indígena, y del mestizo-indio, como obstáculos para alcanzar la armonía social. Parecidas operaciones de condensación y desplazamiento se producen. El indio y el mestizo-indio condensan los peores defectos sociales, y esto permite el desplazamiento del antagonismo social inherente (la lucha de clases) hacia un falso antagonismo entre el indio y la sociedad armónica (la de los blancos y mestizo-blancos, como quería Humberto Palza). Es el llamado “problema del indio”, el indio como problema. Y aunque la élite oligárquica boliviana no pudo practicar una “solución final” al “problema indígena”, entre otras por el peso demográfico de la población que habría tenido que eliminar (cerca del 85% a comienzos del siglo xx), no dejó de fantasear con esa posibilidad. En efecto, los más connotados políticos e intelectuales de entonces soñaron despiertos con la eliminación, al menos gradual, de los indígenas, y cuando les fue posible o necesario, ejercieron violencia racista, física y simbólica, sobre ellos¹⁸.

Posteriormente, en el proceso de decadencia del Estado Oligárquico y de la articulación hegemónica anti-oligárquica del nacionalismo revolucionario, el racismo anti-indígena fue reprimido de alguna manera, al menos en el discurso público. Con la revolución nacionalista de 1952, el propio término “indígena” fue proscrito del discurso oficial en beneficio del término “campesino”. No obstante, cuando —debido a las transformaciones políticas e ideológicas de los años 70 y 80 y, en particular, a la crítica indianista y katarista del discurso y las prácticas oficiales— quedó claro que el nacionalismo mestizo había sido sólo una pantalla encubridora de la violencia étnica en Bolivia, el discurso multiculturalista de los 90 operó una segunda “sublimación represiva” sobre el racismo anti-indio: el indígena dejó de ser obstáculo de la construcción nacional y la diversidad étnica pasó a ser riqueza y patrimonio colectivo¹⁹. Pero esto sólo en el nivel del discurso manifiesto. Como todos sabemos, el 12 y 13 de octubre de 2003 esta ficción estatal llegó a su fin de la manera más descarnada. El trato de enemigo interno que sufrió la población civil de la ciudad de El Alto en esos días terribles volvió a descubrir el núcleo racista y colonial del Estado boliviano,

16 Žižek 2006: 34

17 “Los indios, lo testimonia Baptista, son los judíos de Bolivia (como lo había avizorado Calancha), el chivo expiatorio” (Zavaleta 1986:199).

18 Con todo, la analogía tiene un límite, pues el racismo colonial en Bolivia, aun con sus fantasías de eliminación del indígena, ha sido y es un racismo *dominativo* antes que *aversivo*, al menos comparado con el antisemitismo nazi: “En la ideología nazi, todas las razas forman un Todo armonioso y jerárquico (el ‘destino’ de los arios, en lo más alto, es gobernar, en tanto que los negros, los chinos y otros han de servir) —todas las razas, *excepto los judíos*: ellos no tienen un lugar asignado; su ‘identidad’ es un fraude, consiste en transgredir las fronteras, en introducir la inquietud, el antagonismo, en desestabilizar el tejido social. Los judíos conspiran con otras razas y les impiden ponerse a la altura del lugar que les corresponde —los judíos funcionan como una especie de Amo oculto que aspira a la dominación del mundo: son la imagen contraria de los arios, una especie de doble negativo, perverso; por eso han de ser exterminados, en tanto que a otras razas únicamente se les ha de obligar a ocupar su propio lugar” (Žižek 1992: 174-175). La distinción la toma Žižek de Joel Kovel (*White racism*, Londres, 1988). Me parece que esta es una distinción más fuerte que la propone Wiewiorka entre racismo universalista (de la jerarquía y la dominación) y racismo diferencialista (de la exclusión o la destrucción) (2002: 29-31). Si la contestación indígena, normalmente bajo la forma de la rebelión política, cobró también, en determinadas coyunturas, formas racistas, es una cuestión polémica que no intentaremos abordar en este momento.

19 Para el tema de las “violencias encubiertas” del nacionalismo y del neoliberalismo, ver Rivera Cusicanqui, 1993.

poniendo en crisis el semblante de legalidad e institucionalidad democrática instalado un cuarto de siglo atrás²⁰.

Goce racista y populismo de derecha

Mucho se habla (y peyorativamente) del populismo de izquierda y muy poco del populismo de derecha. No obstante, la situación que vivimos desde octubre de 2003, y todavía con mayor claridad desde la asunción de Evo Morales a la Presidencia es, entre otras cosas, la de una reactivación del inconsciente político racista de las “clases medias” urbanas inducida por los sectores más recalcitrantes de la derecha. Se trata de un *populismo racista*, pues interpela a un “pueblo” alterno, el de las ciudades (no todas), en contra de los otros, los campesinos indígenas y los indígenas a secas, usando argumentos racistas²¹. En efecto, de diversas maneras este populismo de derecha alimenta la imagen de los indígenas como amenaza a la “forma de vida” de los ciudadanos, que se perciben a sí mismos como civilizados —aun cuando, como los mismos campesinos recuerdan, las ciudades se alimentan de la transferencia de valor del trabajo indígena—. En los estallidos racistas de Cochabamba y Sucre hasta el cansancio se replicó este imaginario de lo indígena (y digo “lo” porque justamente se trata de una construcción fantasmática y no de individuos concretos) como cuerpo extraño que invade la ciudad y la violenta. Las múltiples alusiones de los ciudadanos cochabambinos (del norte de la ciudad, es necesario precisar) al irrespeto de los indios, a su atrevimiento por entrar en un espacio que no les pertenece, y pisotearlo, mancillar, etc., son una perfecta ilustración de esto²². El grito de guerra “¡Esto es Sucre, carajo! ¡Sucre se respeta, carajo!”, es la forma más sintética y elocuente de lo mismo. Significa que “Esto” no es cualquier cosa, es “Sucre”, la Ciudad Blanca, la Culta Charcas, en resumidas cuentas, la Ciudad Letrada enfrentada al *hinterland* campesino indígena que invade la Ciudad y la irrespeta. Si se piensa que la gloria es más pasado que presente, la furia es aún mayor: se imagina más fácilmente que el otro es el obstáculo del goce propio interrumpido. Por ello no debe sorprender que Sucre y Cochabamba, otra ciudad en relativa decadencia, hayan sido lugares de explosión racista, a pesar de la supuesta difuminación de las fronteras étnicas debido a los procesos de mestizaje, etc. En el caso de la “próspera” Santa Cruz de la Sierra, las razones son algo diferentes: más que como obstáculo, el otro incomoda por su misma forma de gozar, forma distinta, incomprensible, perturbadora (esa manera de comer, de divertirse, de reír, de “ensuciar la ciudad”...). Es la invasión lenta que se tolera mal, aun sabiendo que es el trabajo *colla* el que en buena medida genera esa prosperidad. Por supuesto, este tipo de articulación populista de derecha es más difícil de lograr en ciudades como El Alto, Oruro y Potosí, por razones obvias, y sólo parcialmente en La Paz, que también es una ciudad racista pero en desventaja...

En todo caso, bajo cualquiera de sus formas, frente a la amenaza es preciso defenderse y, en caso necesario, dar una lección, golpear, amedrentar y, con ello, conjurar el propio terror. ¿Cómo? *Gozando*. En la violencia el miedo y la furia se convierten en goce, un goce sádico, reprimido, que ahora se deja aflorar porque la propia autoridad convoca a que se lo deje aflorar. Según el psicoanálisis lacaniano, la voz obscena que ordena gozar sádicamente se llama superyo y emerge sobre todo cuando la ley pública fracasa y necesita apoyarse en un goce *ilegal*.²³ En este caso el superyo es el reverso obsceno de la ley. Aquí es necesario mencionar que estamos ante una reelaboración de la concepción de Freud del superyo como

20 Como puntualiza Braunstein, en estos casos lo que se produce no es propiamente una represión en sentido psicoanalítico: “No es que los bienpensantes y biengozantes hayan reprimido —en sentido psicoanalítico— sus prejuicios; es que han aprendido a suprimirlos del discurso” (2006: 161-162). De todas maneras, son los lapsus y síntomas los que traicionan al discurso manifiesto revelando el núcleo encubierto de la ideología oficial.

21 Populismo de derecha en el sentido de Laclau (2006).

22 Cf. Alem/Rocha Monroy 2008

23 Žižek 2003: 87

instancia de la “represión” social. Fue Adorno quien inició esta reelaboración planteando un fenómeno nuevo, el de la “desublimación represiva” (ya no sublimación) propia de las sociedades posliberales del siglo xx (el fascismo, en particular), fenómeno de cortocircuito entre el *ello* y el *superyo* que salta por encima de la instancia mediadora del *yo*. Contra lo que se podría pensar, “este comportamiento ‘regresivo’, compulsivo, ciego, automático, que presenta todos los signos del ello, lejos de liberarnos de las presiones del orden social existente, adhiere perfectamente a las demandas del superyo, y está por tanto al servicio del orden social. Como consecuencia de ello, las fuerzas de ‘represión’ social ejercen un control directo sobre las pulsiones”²⁴. Se trata, como dice Adorno, de la “expropiación del inconsciente por el control social”²⁵. En estos casos, el superyo ya no es la instancia de la represión social, ya no es el superyo freudiano que induce al autocontrol, sino la voz obscena que ordena gozar²⁶. Es por esto que los estallidos racistas no son realmente espontáneos. Es cierto, hay un inconsciente racista ahí, unos rescoldos racistas que vienen de muy atrás, siempre a punto de reactivarse, pero alguien debe atizarlos y dar la orden. En Sucre y Cochabamba, se sabe, los estallidos de violencia racista fueron promovidos y parcialmente organizados por las autoridades locales. El documental de César Brie, *Humillados y ofendidos* (2008), y otros que han registrado las imágenes y voces de esta violencia racista, son una prueba de ello.

En los arrebatos racistas hay un nivel consciente de manipulación, de cálculo egoísta y de ambición; también uno de fanatismo ideológico; pero el nivel más profundo es el del goce. Analizando un ejemplo europeo reciente, Žižek argumenta que, “cuando los *skinheads* golpean a los extranjeros [...] no podemos discernir un claro cálculo egoísta ni una clara identificación ideológica. Todo lo que se dice sobre los extranjeros, que nos roban el trabajo o la amenaza que representan para nuestros valores occidentales, no debe engañarnos: en un examen más minucioso, resulta obvio que esos dichos proporcionan una racionalización secundaria más bien superficial. La respuesta que obtenemos en última instancia de un *skinhead* es que le hace sentir bien golpear a los extranjeros, que su presencia lo perturba...”²⁷. Y esto es así, en última instancia, porque “lo que nos ‘molesta’ del ‘otro’ (judío, japonés, africano, turco...) es que parece mantener una relación privilegiada con el objeto; el otro o bien posee el objeto-tesoro, porque nos lo ha arrebatado (y por eso no lo tenemos), o bien plantea una amenaza para nuestra posesión del objeto”²⁸. En el caso de Sucre, ese objeto fantasmático que aportaría goce (*plus de goce*) —el famoso *objeto a* de Lacan— sería la “Capitalía plena”, tema magníficamente utilizado (nótese la ironía) por el populismo de derecha para unificar al “pueblo de Sucre” en torno a ese objeto-cause de deseo, así como para atizar el inconsciente racista de los sucrenses²⁹. La forma de resarcirse de esta usurpación, por supuesto, es el *goce en la violencia* que practican tanto el *skinhead* como los golpeadores de Cochabamba y Sucre. En sus rostros eufóricos, en sus consignas chovinistas (“¡Esto es Sucre, carajo!”), en sus reclamos de heroísmo (con la cabeza sangrante: “¡Esto lo hice por la patria, carajo!”), en todos su ademanes agitados y violentos se observa este *placer en el displacer* que es el goce —en este caso, goce racista atizado por los poderosos. Finalmente, si el superyo obsceno emerge cuando la ley pública fracasa, no es de sorprenderse que el goce racista haya emergido en Bolivia precisamente después del fracaso de la ley neoliberal multiculturalista de los 90, uno de cuyos efectos no deseados (no deseados por sus propios autores, por más que digan lo contrario) fue el empoderamiento de la mayoría indígena

24 *Ibid.*: 31

25 *Ibidem*.

26 El psicoanálisis distingue, junto con tres goces (goce del ser, goce fálico, goce del otro), tres formas de superyo (kleiniano, freudiano, lacaniano) (Cf. Braustein 2006: 326-330).

27 *Ibid.*: 114-115

28 *Ibidem*.

29 Sobre el papel e importancia del *objeto a* lacaniano en la política populista, ver Laclau 2006: 147ss.

del país. Lo que ocurre entonces es que, frente al fracaso de su propia Ley, y frente a sus efectos indeseados, la derecha (ahora populista) vuelve por los fueros de la violencia racista en un intento por recuperar su disminuido poder.

(In)conclusión

Como (in)conclusión habría que anotar que, debido a su base inconsciente y fantasmática de goce, el racismo no puede combatirse con argumentos racionales o retóricos. Ni la ironía —al modo de ese grafiti de la calle Murillo en la ciudad de La Paz: “Ayude a los cambas: ¡discrimínese!”— sería efectiva, salvo que contribuya a ese único camino posible que propone el psicoanálisis, camino que Lacan denominó “atravesar el fantasma”, que consiste no en interpretar o refutar el fantasma (el fantasma racista en este caso) sino en desactivarlo. No pretendo explicar cómo se podría lograr algo que yo mismo no logro imaginar. Lo que sí me parece claro es que el racismo consolida el racismo, y que las fuerzas populares deben evitar deslizarse por la pendiente que lleva al racismo invertido³⁰, de la misma manera que el populismo de izquierda, inevitable y necesario en este momento de la historia del país, debe subordinarse a las fuerzas críticas de la *democracia radical*. ¿Qué significa esto? Algo que también debemos ir descubriendo e inventando juntos...

Bibliografía

ALEM ROJO, Roberto/ROCHA MONROY, Ramón 2008 **¡Nunca más! A un año del 11 de enero**, Santa Cruz, Editorial El País

BRAUNSTEIN, Néstor. 2006. **El goce. Un concepto lacaniano**, México, Siglo XXI, séptima edición, aumentada, revisada y actualizada por el autor

BRIE, César. 2008. **Humillados y ofendidos** (video documental)

LACLAU, Ernesto. 2006. **La razón populista**, México, Fondo de Cultura Económica

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1993. *La raíz: colonizadores y colonizados*, en Silvia Rivera C. y Raúl Barrios, **Violencias encubiertas en Bolivia**, Vol. 1, Cultura política, edición coordinada por Xavier Albó y Raúl Barrios, La Paz, CIPCA/ Aruwiwiri

WACHTEL, Nathan. 2001. **El regreso de los antepasados: Los indios uru de Bolivia, del siglo XX al XVI**, México, Fondo de Cultura Económica

WIEVIORKA, Michel. 2002. **El racismo. Una introducción**, La Paz, Plural Editores

_____. 2008. *El racismo no es el monopolio de un grupo*, en **Pulso**, abril de 2008 (entrevista de Marco Zelaya)

ZAVALETA MERCADO, René. 1986. **Lo nacional-popular en Bolivia**, México, Siglo XXI

ŽIŽEK, Slavoj. 1992. **El sublime objeto de la ideología**, México, Siglo XXI

_____. 2003. **Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad**, Buenos Aires, Paidós

_____. 2006. **Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político**, Buenos Aires, Paidós

30 Para el tema del racismo invertido o de otras formas de racismo, como el racismo en el mundo andino, ver Wieviorka 2002, 2008 y Wachtel.



El discurso del movimiento autonomista

Proyecto de clase, regionalismo y discurso racista¹

Carla Espósito Guevara

Resumen

Este trabajo aborda, un análisis sobre la construcción de la identidad cruceña y las implicaciones racistas que ésta supone. Planteamos que la cruceñidad como interpelación identitaria forma parte de la estrategia discursiva de los grupos de poder en Santa Cruz para conseguir la legitimación en el sector popular de su proyecto político frente a al proyecto indígena campesino de occidente. Encontramos dos puntos nodales conflictivos en están en la base de su construcción que son:

***Primero**, la forma en que la “cruceñidad” se está construyendo como identidad, ésta supone i) la resignificación del término cambia como discurso fuertemente diferencialista que contiene un discurso aculturador respecto a la migración kolla, ii) una nueva versión del mestizaje como nuevo fundamento étnico y iii) una relectura y reinterpretación del pasado que tiene por finalidad tanto el blanqueamiento del pasado oriental como la demostración de un origen distinto al del Altiplano.*

***Segundo**, el reforzamiento de la identidad cruceña tiene que ver con un tema central que es el de la propiedad de la tierra alrededor del cual se han puesto en circulación una serie de discursos que racializan la migración kolla. En este discurso lo kolla aparece retratándolo como el nuevo “enemigo interno” de la región, como el invasor, avasallador y advenedizo.*

Introducción

El objetivo de este documento es demostrar la existencia de un racismo implícito en el discurso del movimiento autonomista, dentro del planteamiento de la dirigencia cívica oriental el racismo se ha convertido en un arma política poderosa y peligrosa a la vez que circula a partir de discursos con contenidos identitarios que apelan fundamentalmente al sentimiento que están creando nuevos discursos sobre la migración interna como el “nuevo enemigo interno”. Tal proceso, desde nuestro punto de vista, supone a la vez la territorialización del racismo.

Pretendemos lograr este objetivo a través del análisis del discurso regionalista del movimiento cívico. Desde nuestra perspectiva, la principal característica del movimiento autonomista es que guarda una profunda relación con dos temas fundamentales que son primero, la construcción de la “cruceñidad”, como una nueva identidad politizada que supone tanto un discurso profundamente diferencialista como una nueva versión del mestizaje y segundo, con el tema de la tierra, pues es a partir él que se ha creado una estrategia profundamente racista que supone la construcción de un “enemigo interno” racializado en Santa Cruz que son el kolla y el indígena masista a quienes se proyectan como enemigos de la región y como el principal expropiador de la tierra.

La tesis central que plantea este documento es que el asenso del movimiento indígena que culminó con la posesión de Evo Morales al gobierno el año 2006, plantea al país una reconfiguración del poder político en Bolivia. Este proceso supone fundamentalmente el retiro de ciertas prerrogativas políticas con las que contaron grupos económicos de poder como la agroindustria cruceña y el empresariado, así como la recuperación de la autonomía del Estado respecto al capital. Esta transformación supuso entre otras, cosas, un cambio

¹ Este artículo forma parte de una investigación más amplia llevada a cabo por el equipo de investigación del Observatorio de la Universidad de la Cordillera con apoyo del Defensor del Pueblo, denominada “Procesos de racialización en la encrucijada actual boliviana: Proyectos de nación en pugna” que abarca el análisis comparativo de varios escenarios de racialización en la actual coyuntura política. El trabajo ampliado es un estudio comparativo del racismo en la política en los escenarios de Sucre, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija y La Paz.

de los grupos que hasta ese entonces manejaron el Estado y un cambio en el modelo patrimonial de su manejo. Frente a esta transformación política los grupos de poder como la agroindustria cruceña y el empresariado, pierden toda posibilidad de influencia en la dinámica estatal y se retiran del Estado hacia los espacios locales desde donde emprenden un trabajo de reconstrucción de poder político en la lucha por las prefecturas dando forma a una nueva contradicción estado regiones que se pone en el centro del debate nacional oscureciendo las demás contradicciones estructurales. Una de las estrategias de interpe-lación y legitimación política de estos grupos en los espacios locales frente a los sectores populares es precisamente la apelación a una ideología regionalista que se concreta en la propuesta autonomista, la misma que cobra forma y se legitima socialmente a partir de una política identitaria con contornos fuertemente racializados.

En este trabajo desarrollamos esta idea a partir del análisis las distintas estrategias discursivas del Movimiento Cívico de Santa Cruz, las mismas que giran en torno tanto al núcleo central de la autonomía y el centralismo como de un análisis de caso del conflicto por la tierra en el sector de Guarayos.

Los resultados que acá presentamos son el resultado de un proceso investigativo comparado que tiene más de año y medio de duración y que abarcó los departamentos de Sucre, Cochabamba, Tarija y Santa Cruz. Acá presentamos uno sólo de los escenarios de estudio. La metodología empleada para este trabajo ha sido de carácter cualitativo, en base a cerca de 150 entrevistas a profundidad aplicadas sólo en Santa Cruz a distintos grupos, sectores y organizaciones sociales. El proceso de entrevistas se acompañó de un trabajo etnográfico que supuso el seguimiento de todos los espectáculos públicos desarrollados en Santa Cruz como cabildos y cierres de campaña, carnaval y medios de comunicación.

Crisis de Estado y reconfiguración de poderes

Para entender la forma que ha tomado el discurso cívico autonomista, es necesario primero contextualizarlo dentro del marco de la crisis de Estado que se inicia el año 2003. Esta crisis pone en cuestión tanto el ordenamiento económico liberal del país, como sus patrones de larga duración expresados en lo que se ha llamado el “colonialismo interno” (Rivera, 1993²). El agotamiento de estos dos patrones de organización del Estado, uno de corto y otro de largo plazo, llevan a los movimientos sociales organizados desde el año 2000 a cuestionar elementos específicos donde éstos se expresaron, tales como el modelo de explotación de las riquezas naturales bajo un patrón básicamente expropiador que trajo a la memoria una larga historia de explotación y expoliación de las riquezas nacionales, el modo oligárquico de manejo del Estado por el que el estado colonizado por el capital perdió su “autonomía relativa” siendo manejado casi a modo de hacienda por el propio capital instalado en el gobierno que borró toda diferencia entre capital y estado convirtiendo este último en un instrumento de enriquecimiento privado y, finalmente una crisis de los partidos políticos con mediadores entre sociedad y Estado precisamente debido al rol de canalizadores de los intereses privados y no de los nacional- populares.

La respuesta a esta crisis provino de los movimientos sociales, los mismos que plantearon una reorganización del Estado con miras a resolver ambas crisis. Esto se hizo a través de la propuesta de un programa nacionalista indígena que supuso el llamado a una Asamblea Constituyente como instrumento de descolonización del Estado y una política nacionali-zadora destinada a la recuperación de la propiedad y manejo de los recursos naturales.

Estos cambios supusieron varios otros entre los más importantes está el cambio de los grupos que manejaron el Estado, esto es el retiro del empresariado y de la agroindustria como aliada de varios gobiernos y de ciertos grupos de las clases medias profesionales de la

2 En: Violencias encubiertas.

burocracia estatal, los mismos que fueron sustituidos por otros sectores también de clases medias profesionales pero con distinta filiación política.

La implicación más importante de esta primera transformación a la que los movimientos sociales dieron forma es el cambio en la forma de manejo del Estado. Durante los últimos 20 años de neoliberalismo la característica más notable en el manejo del Estado fue precisamente su instrumentalización por los grupos de capital económico. El Estado, durante este periodo funcionó como instrumento de creación de fortunas y de leyes que favorecieron el desarrollo del capital en Bolivia, fundamentalmente del transnacional. Esto, la mayor parte de las veces, se lo hizo a través de un manejo patrimonial que facilitó un proceso de saqueo interno. En consecuencia el acenso del MAS al gobierno logra es precisamente devolverle cierta autonomía al funcionamiento del Estado librándolo de sus ataduras con el empresariado y el capital nacional y transnacional, lo que además le otorga un amplio margen de soberanía.

Los movimientos regionales

Los movimientos regionales de oriente aparecen como una respuesta política al movimiento indígena campesino articulado a través del Movimiento al Socialismo (MAS). Frente a su asenso político y el cambio en las formas y grupos que manejaron el Estado, los grupos empresariales, agroindustriales y una parte de la vieja burocracia estatal proveniente de los sectores medios se repliega hacia los espacios regionales para recomponer ahí su poder, fuertemente golpeado por el ascenso del movimiento indígena campesino. La estrategia fue el “atrincheramiento” regional (Gustafson, 2008) para potenciarse políticamente en los espacios locales a partir de la utilización de los recursos del IDH emprendiendo desde ahí una resistencia y una política de obstrucción de las políticas del gobierno del MAS.

Sin duda, el tema central que sostiene el movimiento autonomista del oriente es el tema del poder. El movimiento autonomista cruceño contrapone como respuesta a la llamada “agenda de octubre” la agenda de junio, que no es otra cosa que una nueva propuesta política de país basada en el modelo agro exportador de la soya, el libre mercado y la inversión extranjera, sobre ésta base económica el movimiento regional de oriente propone una reconfiguración del país y el traslado del poder político al oriente. Tal como escribió Jimmy Ortiz, actual asesor del Comité Cívico Pro-Santa Cruz (CCPSC), en la revista *Nación Camba*,³ (2001), “*La Nación Camba exige su derecho a dirigir Bolivia, con una nueva visión, con otra mentalidad y moral [...] La Nación Camba necesita promover una tercera República, dirigida desde oriente para Bolivia*”.

Desde esta perspectiva a partir de Junio 2004 se le plantea un desafío central desde el movimiento regional de oriente, que es la legitimación de su proyecto político frente a los sectores populares, entre los que éste se había visto profundamente lastimado por la crisis política del 2003 que puso en evidencia precisamente el agotamiento del modelo neoliberal y la configuración de nuevas creencias respecto a la configuración del Estado. Para esto el movimiento autonomista pone en marcha una serie de estrategias destinadas a interpelar a los sectores populares para conseguir la legitimación de su proyecto. Ya para el año 2005 el movimiento logra un avance notable en este trabajo y pasa de una perspectiva defensiva a otra ofensiva que se consolida en los siguientes años con la consolidación del bloque autodenominado la Media Luna, que tuvo como sus hitos importantes la Consecución del llamado a elecciones en febrero del 2005, el triunfo eleccionario por la autonomía en Julio del 2006 y El triunfo de los estatutos autonómicos en mayo del 2008. Entonces la pregunta que aquí cabe lanzar es ¿Cuáles fueron las estrategias que utilizó el Movimiento autonomista y particularmente de CCPSC para reconstruir la legitimidad de su proyecto?

3 Jimmy Ortiz, actual asesor de presidencia del CCPSC, artículo *La Nación Camba*, en Sandoval, 20001

Centralismo y discurso regionalista

La primera estrategia que el movimiento autonomista puso en marcha es la polarización política. El discurso polarizador resalta en primera instancia la existencia de “dos Bolivias” una indígena y occidental y otra no indígena y oriental que aparece como respuesta al discurso de Felipe Quispe muy bien expresada por la entonces Miss Bolivia Gabriela Oviedo el año 2004. Esta polarización supone además la representación de una Bolivia exitosa, la oriental, y otra fracasada la occidental. Una resultado del trabajo tesonero y la otra como el espacio del caos de las marchas de los bloqueos que impiden el trabajo. Esta estrategia de polarización tuvo como resultado la construcción imaginaria de 2 bloques distintos y enfrentados étnicamente, collas contra cambas y viceversa, pero ambos homogéneos internamente.

La segunda estrategia discursiva del movimiento autonomista fue la puesta en circulación de un discurso regionalista y del posicionamiento del tema regional como la contradicción central de la historia del país y a través de la cual podría explicarse todos los problemas de pobreza. El problema central y a la vez la virtud del discurso regional es que tiene la capacidad de subsumir bajo la contradicción regional, todas las demás contradicciones estructurales del país, entre ellas la contradicción entre pobres y ricos y la contradicción entre Estado criollo y pueblos indígenas.

No obstante al gran poder interpelador del discurso regionalista, debe decirse que este es en realidad y, desde nuestro punto de vista, una verdad a medias. Tal como plantearon Rossana Barragán (2008) y Ximena Soruco (2008) desde perspectivas distintas, la construcción del discurso regionalista y el tema del centralismo son discursos planteados desde una lectura parcial de la historia. El oriente boliviano sin bien estuvo totalmente marginado hasta antes de la Revolución Nacional, debe decirse que 1952 marca un punto de quiebre de esta realidad de exclusión pues es a partir de este año que se plantea desde el Estado central un proyecto deliberado de potenciamiento del oriente que se expresó en el Plan Bohan y en la llamada Marcha hacia el Oriente que supuso tanto la construcción de carreteras para integrar el oriente al resto del país, como la inversión de capital estatal para promover el desarrollo de un modelo agroindustrial en el oriente boliviano y el traslado de mano de obra para este fin. Esta política de fortalecimiento del oriente fue fuertemente respaldada y continuada durante el Gobierno de Bánzer que se caracterizó por la inversión de grandes capitales en la industria azucarera y del algodón y por una política que benefició con onerosos préstamos del Estado a este sector⁴ lo que posteriormente fueron la causa del quiebre del Banco Agrícola. Finalmente todo el periodo neoliberal fue el momento de potenciamiento de la industria sojera, el sector mimado del proyecto Gonista, a la que se benefició además con un irracional reparto de tierras en desmedro de los sectores indígenas que perdieron su posesión sobre ellas.

Tal como Barragán plantea, el resultado de esta estrategia de potenciamiento del oriente que se inicia en 1952 y concluye con el último gobierno de Sánchez de Lozada, tuvo como resultado, no la concentración de poder político en La Paz como plantea el discurso político del movimiento autonomista, sino el potenciamiento de un eje de poder económico que compartió el poder político, compuesto por La Paz, Santa Cruz y Cochabamba (Barragán, 2008), cuyas élites co-gobernaron durante los últimos 20 años el país. En consecuencia queda claro que el desarrollo económico del oriente si bien le debe su origen al trabajo tesonero y a la mentalidad de riesgo del empresariado cruceño, también tiene una gran deuda con el Estado que puso recursos estatales, que pudieron ser invertidos en otras áreas del país, para potenciar la agroindustria cruceña.

⁴ Mayor información ver el trabajo “El excedente sin acumulación en Bolivia” de Horts Grebe, publicado en Bolivia Hoy, siglo XXI, 1994, quien hace un detallado análisis de la política económica del periodo banzerista y sus consecuencias en la posterior crisis de los ochenta.

La “cruceñidad”. Una nueva identidad politizada

Sin duda la principal estrategia de posesionamiento del discurso autonomista frente a los sectores populares ha sido la *interpelación identitaria*. El elemento más interesante de la estrategia política del movimiento autonomista es precisamente el haber posesionado el proyecto político del empresariado y la agroindustria cruceña entre los sectores populares y haber lo grado además crear un movimiento popular que lo defienda. Ésto se logró fundamentalmente gracias a la creación de una nueva identidad politizada que apela a la construcción de la “cruceñidad” sobre la base de la explotación del sentimiento de exclusión que nunca desapareció de la configuración regional oriental.

Si bien el Estado central neoliberal logró integrar a las élites orientales en el manejo estatal y con ello gran parte de su potenciamiento económico, debe decirse que el límite de ese proyecto fue el nunca haber planteado una verdadera descentralización político administrativa del Estado, que lo acompañara. Es esta demanda, la que quedó insatisfecha, formando parte de la base de todos los movimientos políticos que articularon la realidad política regional en Santa Cruz, convirtiéndose siempre en un tema potencialmente politizable. Es ahí precisamente en este tema donde el sentimiento de exclusión en Santa Cruz encontró cobijo.

La gran virtud y capacidad política de la dirigencia cívica del oriente es precisamente haber explotado este histórico sentimiento de exclusión logrando su politización. Entonces, la identidad cruceña se construyó primero sobre la base de este sentimiento que el movimiento autonomista recoge y reinterpreta incorporándolo a la propuesta política del sector empresarial y sojero agro exportador, gracias al retiro del MAS de este terreno de discusión con el llamado al No por la autonomía que sin duda reflejó un análisis muy superficial de la realidad política del oriente.

No obstante a la hegemonía popular que logra el discurso de la autonomía en Santa Cruz, su significado excede el significado unívoco que el CCPSC le asigna. Contrariamente a lo que podría creerse, la palabra autonomía es un significante que posee múltiples significados. Desde los sectores urbanos medios, profesionales y populares la autonomía supone en gran medida descentralización, para otros adquiere además el significado del desarrollo, el progreso y el trabajo, para los indígenas supone la propiedad de la tierra, para otros sectores menos numerosos pero crecientes, significa federalización y finalmente para la minoría mas radical significa separación e independencia del “Estado Andino centrista”. Pero la virtud de la dirigencia cívica es precisamente el haber subsumido éstos múltiples significados bajo el único significado que le asignaron los sectores dirigentes del CCPSC.

Como decíamos, entonces, la construcción de la nueva identidad cruceña se construye sobre la base de dos discursos. Primero sobre la explotación del mito del centralismo y sobre la explotación del sentimiento regional de exclusión cierto hasta antes de la revolución del 52 pero no después. Ambos dan vida a la propuesta autonomista que actúa como nuevo articulador político del proyecto regional del oriente.

Racismo y estrategias de interpelación del discurso autonomista

Lo característico e interesante del proceso político de construcción de la identidad cruceña son precisamente los mecanismos de interpelación popular que éste pone en marcha. Estos operan básicamente en función a tres estrategias discursivas que son la construcción de la “cruceñidad” y sus significados que supone un proceso de creación de símbolos, un nuevo discurso del mestizaje que actúa como fundamento étnico de la nueva identidad y un proceso de reinención del pasado destinado a crear una historia común sobre la base de un proceso de blanqueamiento del pasado.

La construcción de la “cruceñidad.”

Se dice que el racismo tiene reservado un lugar, a menudo muy amplio, en los movimientos de base identitaria (Wieviorka, 1992). “Estos normalmente se forman en situaciones en las que varias comunidades, asociadas hasta aquel momento en el seno de una misma unidad política, dejan de aceptar esta integración y exigen o bien una nueva acción —por ejemplo un nuevo reparto de poder—, o bien la disolución de la asociación”. (1992: 26). En ese sentido un factor determinante para su aparición es la crisis de Estado.

Ahora bien, ninguna identidad en el mundo constituye un dato inmutable en el tiempo, todas suponen el resultado de un trabajo constante de producción y reproducción que necesariamente contará con agentes específicos. Pero lo importante, como dice Willem Assies, (2005) no es el hecho mismo de esta producción, sino la forma en que se lo hace y los sentidos que los productores le dan a esa invención. La tradición, la religión, la lengua misma, la representación del pasado son fundamentos de las “identidades comunitarias” (Wieviorka, 1992), pero éstas no son realidades eternas, sino el resultado de un proceso de elaboración y reelaboraciones que necesariamente ha de contar con la intervención de agentes específicos y de agentes políticos. En el caso que nos ocupa la “identidad comunitaria cambia” es el resultado del trabajo de agentes políticos clave como el CCPSC apoyado por organizaciones como la CAO⁵ y la CAINCO⁶ que cuentan con capacidad suficiente para organizar intelectuales, medios de comunicación y agentes políticos para este fin.

La tarea de producción identitaria en Santa Cruz ha supuesto desde la creación de elementos simples como nuevos referentes simbólicos, pudiendo mencionarse entre ellos la invención de la bandera verde y blanco, el escudo de la Media Luna, el mojón autonómico, hasta otros más complejos como procesos de revalorización de viejas tradiciones y la invención de “nuevas tradiciones” —valga la contradicción—, caracterizadas por subsumir manifestaciones culturales, símbolos y vestimenta provenientes de tradiciones culturales indígenas, dentro de la nueva identidad dominante en construcción, con el fin de darle contenido y proyección histórica.

Este reconocimiento simbólico de las manifestaciones culturales de los pueblos tradicionalmente marginados en el oriente, como guarayos, chiquitanos, guaraní, y su incorporación en el discurso dominante no supone, sin embargo, su incorporación como individuos o sujetos políticos, sino simplemente una utilización instrumental de su cultura. Como bien dijo doña Ruth Lozada, ex presidenta del Comité Cívico femenino mientras realizábamos este trabajo “el hecho que yo me ponga una camiseta y que aquí diga un dibujito del guaraní, no le estoy dando su lugar por el hecho de que yo me ponga su camiseta, o sea, simplemente estamos recuperando tradiciones, pero ellos nunca han estado excluidos.”⁷

La apropiación instrumental de símbolos identitarios de la cultura indígena por las élites⁸ demuestra que éstas casi no poseen símbolos identitarios propios que los diferencien culturalmente del Estado boliviano, que tiene como origen también una raíz española. En vista de aquello la identidad cambia ha de diferenciarse del Estado nacional y buscar afirmación no en una lengua o una religión propia, que no la tienen como ocurre con otros movimientos nacionalistas en el mundo, sino en una matriz de elementos casi folklóricos como formas de hablar, comidas regionales y costumbres entre las que podría resaltarse el carnaval, los concursos de belleza⁹ que, en conjunto, son llamados “*el modo ser de cruceño*.”

La representación folklorizada o la reducción a etnias de los pueblos indígenas, como categoría inferior a la nación es la forma de representar al indígena dentro del discurso

5 Corporación Agropecuaria del Oriente

6 Cámara de Industria y Comercio

7 Entrevista personal a Ruth Lozada, Presidente del Comité Cívico Femenino. Febrero 2008

8 Un buen ejemplo de esta apropiación es la que ha efectuado la Prefectura de Santa Cruz, que ahora tiene como uniforme institucional la camisa guaraní.

9 Para ver las implicaciones racistas de los concursos de belleza ver artículo de Eduardo Paz en este mismo documento.

identitario oriental. Este retrato folklorizado niega la pobreza económica de los pueblos indígenas, los problemas de la tierra, los problemas de servidumbre retratándolos como grupos sociales felices, totalmente integrados a la sociedad cruceña.

“Nosotros en Santa Cruz *tenemos etnias, pero esas etnias han vivido dentro de Santa Cruz sin sentirse marginadas, como se ha sentido el originario de occidente hablamos del quechua y el aymara*, si nosotros analizamos yo creo que los esclavos han estado, esa persona que se ha vivido como esclavo que es el que se siente oprimido ahora y es el que está sacando a relucir su voz en este gobierno es más el de occidente, porque si ustedes ven nuestros originarios, hasta que fueron influenciados, pero no era de corazón, *estaban contentos viviendo en Santa Cruz tenían su propio hábitat y no tenían ningún problema*, pero siempre se ha sentido más discriminado el originario de occidente que el nuestro”¹⁰.

Lo cambia y la migración

El proceso de construcción de la identidad cruceña empieza los años ochenta cuando el CCPSC lidera un proceso de reflexión sobre la identidad cruceña y quiénes son los cruceños (Peña, 2003) que apunta a la construcción de una identidad regional a partir de la diferenciación del Estado “colla”. Este proceso se consolida durante la crisis de estado del año 2003 bajo el nuevo significado de la palabra *camba*. Hasta hace diez años el término *camba*, que actualmente es parte central del discurso identitario del movimiento autonomista, era un término peyorativo que calificaba a los peones, los pongos y hombres de campo de las clases bajas en general de piel mas oscura (Peña, 2003: 117-119), y se asociaba a la idea del ser “perezoso”, “bruto” y “borracho”, pero en el transcurso de los últimos diez años el término ha sido sorprendentemente reivindicado y hoy refiere a los grupos mestizos de piel mas blanca y a su proyecto histórico (Assies, 2005: 98), quienes a falta de una identidad propia han tomado prestado un término referido al nativo, resignificándolo de acuerdo a la nueva necesidad política de crear un proceso identitario que cohesione la sociedad regional bajo una bandera común que es la cruceñidad.

Según el estudio de Paula Peña publicado por el PIEB, (2003) en los años ochenta el CCPSC abrió una campaña en la que establecía que ser cruceño “era trabajar y amar a Santa Cruz [...] estableciendo de manera casi oficial que “los cruceños eran todos los habitantes del departamento, sin necesariamente cumplir con la condición de haber nacido en la ciudad o en el departamento” (Peña, 2003: 1115). Actualmente, y de acuerdo a la encuesta realizada por Peña, el 54% de los cruceños consideran que ser cruceño es vivir, trabajar, luchar e identificarse con Santa Cruz, a lo que se agrega que no es un requisito haber nacido en Santa Cruz para ser cruceño, por tanto ser cruceño es *un hecho voluntario*.

No obstante, este hecho voluntario no supone una apertura total del cruceño a recibir con los brazos abiertos a todo inmigrante del occidente que quiera vivir y trabajar por Santa Cruz. Lo que vivir y trapear por Santa Cruz significa es que un migrante de occidente para ser considerado cambia debe abandonar y despojarse de los propios valores culturales y fidelidades territoriales y políticas para adherir voluntariamente a lo que se denomina “*el modo de ser cambia*”. Al respecto un asesor del CCPSC decía elocuentemente en una de nuestras entrevistas:

“No nos parece que sea responder con cariño a la gente que le da la mano, venir a **fundar pueblos extra territoriales** [refiere a San Julián] **que no vibran con los intereses del oriente**, son enclaves de occidente metidos en oriente, **que viven ahí, que usan su wiphala, que comen coca, como si vivieran en el occidente. A nosotros nos parece, que venga el que quiera, pero que se mezcle, que se integre, no que**

10 Entrevista personal a Ruth Lozada, Presidenta del Comité Cívico Femenino. Febrero 2008

haga su propia patria dentro. [...] Porque aquí se les dio tierras, además las mejores tierras, el *file miñon* de las tierras se los dio a ellos, y sin embargo **con una mentalidad de colonialismo interno** se agarra, se pone ese tipo de cosas (2001: 31)¹¹.

Por tanto, la idea que subyace a este discurso aparentemente integrador es la disolución de la cultura del inmigrante mediante la asimilación dentro de la cultura camba. Esto sugiere la búsqueda de un proceso de aculturación y de homogeneización hacia adentro, que sería garantizada por una presión social sobre una supuesta “deuda” o culpa del inmigrante por la posesión de un pedazo de tierra. Conservar la práctica del pijcheo, la wiphala, incluso propia posición política es vista como un acto de desagradecimiento al que les da tierra y trabajo, por tanto la mejor forma de “ser agradecido” es adaptarse a la “forma de ser” del camba, lo que implica también asumir su posición política. Según nuestras indagaciones el proceso de adaptación del migrante dentro de la sociedad cruceña implica la vivencia de una larga serie de mecanismos de presión social, sobre todo entre los jóvenes hijos de migrantes, que van desde críticas a las formas de hablar, hasta formas de comportarse, a su idioma materno y su cultura. Frente a éstas, sobre todo los jóvenes, para no ser rechazados muchas veces asumen la identidad camba de manera incluso más militante que el propio camba. De ahí que no es difícil encontrar jóvenes de los barrios peri urbanos que formen parte de las bases de los grupos de choque de la Unión Juvenil Cruceñista que constituye un mecanismo ciertamente brutal, pero efectivo de búsqueda de integración y ascenso social.

Hasta aquí está claro que el discurso sobre la identidad camba contiene una fuerte carga bipolar. Esto se debe en parte a que Santa Cruz al haber nacido como una región de frontera se construyó históricamente frente a un “Otro” con el que estuvo en permanente guerra, sea este el portugués, el “salvaje” y ahora el “colla. De ahí que el discurso identitario camba opera a partir de un doble proceso diferenciador pues busca marcar tanto la diferencia entre occidente y oriente, como entre mestizos e indígenas orientales, identificando a los indígenas precisamente como una “**raza**” diferenciada. Es de hacer notar que pese a que en gran parte del mundo la palabra “**raza**” ha perdido legitimidad social, en Santa Cruz parece todavía guardar vigencia en el sentido común, donde opera como parte de este esfuerzo diferenciador en un sentido biológico, veamos dos ejemplos: “*Los indígenas **nuestros** son una **raza diferenciada** y se los nota físicamente, un Guarayo, un chiquitano, un ayoreo, se notan las **diferencias físicas** que tienen no?*” decía Jimmy Ortiz en una de nuestras entrevistas. Así mismo en la revista Nación Camba él decía “*La Nación Camba es fruto, primero del vigor híbrido indio-español y luego de la **sinergia de todas las Razas** que se sumaron voluntariamente a nosotros*”.¹²

Por otra parte, la eficacia de esta estrategia de construcción de esta identidad parece residir en una apelación a la emotividad regional. Según Paula Peña (2003), lo camba también se define “como un sentimiento”. Igualmente, Carlos Dabdoub en su libro *Iyabae* explica que el **sentimiento camba** “*constituye un modo de comportamiento, de fidelidad [...] a un orden político o cultural donde además de la motivación autonómica, abarca otros valores de comportamiento*”. Sin duda esta forma de entender la identidad y el “nosotros” está creando tanto adherencias univocas y excluyentes como un proceso de polarización que, desde el punto de vista político, cumple una función cohesionadora de gran eficacia en las luchas políticas autonómicas. Sólo por este camino puede explicarse que cuando solamente un 7% de la población cruceña conocía el contenido del estatuto autonómico, éste haya ga-

11 Entrevista, Jimmy Ortiz asesor de presidencia del CCPSC. Febrero, 2008.

12 Jimmy Ortiz, artículo la Nación Camba, publicado en la revista Nación Camba compilada por Ángel Sandoval. 2001. Ortiz cita reiteradamente la idea de raza como una noción ordenadora de su discurso, es claro que al nombrar esta categoría la ratifica como categoría válida para él, aunque luego reiteradas veces, en entrevistas y en el artículo citado, afirme no creen en las razas. Nos parece importante resaltar esta aparente contradicción, en la medida en que es un ejemplo de cuán naturalizada puede ser la categoría de razas en el discurso común y que pese a no existir, porque las razas no existen, operan aún como criterio ordenador.

nado con un 51,1%¹³ en el referéndum del 4 de mayo. Sin duda el “sentimiento cambia” es el origen de ese tipo de adherencias que van más allá de los simples posicionamientos políticos y en las que se pone en juego más que un proyecto político un “sentimiento” que fácilmente deriva en discursos de traición. En la medida en que la lucha regional cambia se aleja del terreno “moderno” de la discusión política, de la deliberación y del respeto a las ideas del otro, el *sentimiento regionalista* es el eje articulador de la política y éste por lo general, no admite disidencia.

El mestizaje oriental

Una importante estrategia de diferenciación de oriente con occidente es precisamente el discurso del mestizaje cambia. El movimiento autonomista ha logrado efectivamente descentralizar y resignificar el discurso mestizo del Estado del 52 en un momento en que los movimientos sociales de occidente ponen en cuestión el mestizaje como ideología cohesionadora y articuladora del Estado Nación boliviano. En oriente aparece el movimiento cívico autonomista reivindicando precisamente éste término como base del contenido étnico de la Media Luna, que para algunas corrientes movilizadas en Santa Cruz, existe como nación dentro de la nación boliviana.

El mestizaje es en el sentido común de los cruceños, el fundamento étnico-cultural que marca la diferencia fundamental con el occidente indígena genéricamente denominado como “kolla”. Diferencia que supone, tanto rasgos fenotípicos como culturales. En ese sentido la organización Nación Camba define lo cambia como:

“Una entidad social etnohistórica de características propias, al ser todos mestizos, blancos y morenos que habitan el oriente boliviano, provenientes de indígenas y españoles, en cada lugar o rincón del extenso territorio de lo que fue la Gobernación de Santa Cruz de la Sierra, Mojos y Chiquitos”¹⁴.

Nótese que dice, “morenos”, no indígenas, tal definición supone tres elementos fundamentales: territorio, pasado común y mestizaje. Asimismo este complejo término articula tres horizontes distintos. Primero, es la base de una nueva identidad cultural oriental, segundo articula la dimensión clasista en tanto el mestizaje es un término reivindicado por clases medias y altas y, finalmente, articula la dimensión regional en la medida en que busca delimitar una diferencia física con las regiones dominadas por identidades indígenas, sean estas quechuas o aymaras fundamentalmente, aunque también, como se explicó arriba, busca establecer una diferenciación respecto a los pueblos indígenas del oriente “nuestros pueblos indígenas” como los llama comúnmente la élite cruceña.

Como dato remarcamos que el CCPSC reconoce solamente cuatro de los pueblos indígenas de tierras bajas, los mismos que no son reconocidos como *cambas* en sentido estricto al interior del CCPSC ni de la Nación Camba¹⁵, sino como etnias, tribus o “razas”, condición siempre inferior a la de nación. La Nación Camba es... el chiriguano, el guarayo, el chiquitano y el mojeño, el otomana y el pacahuara, **son también otras tribus**¹⁶ de nuestras llanuras tropicales¹⁷ decía un texto de la revista nación Camba, de donde no es difícil deducir que es la condición de mestizaje lo que define la diferencia jerárquica entre individuos que componen las etnias o tribus -quienes aún no son mestizos- y quienes componen la nación cambia, quienes sí son mestizos.

13 Dato calculado en base a datos de la Corte Departamental Electoral de Santa Cruz. Difiere del porcentaje reconocido por el CCPSC porque éste calculó el triunfo del SI en base solamente a los votos válidos, nosotros en cambio en base al total de votos emitidos y no emitidos.

14 Manifiesto Nación Camba, 2001, Editado por Ángel Sandoval Rivero.

15 Idem.

16 Nótese la diferencia jerárquica, Nación Camba escrita con mayúsculas y otras tribus con minúsculas.

17 Jimmy Ortiz, Artículo la Nación Camba, en: Sandoval, 2001

El sentido que el discurso oriental otorga al mestizaje no es nada nuevo, repite en gran medida las mismas ideas de amalgama de culturas, de razas y en algunos casos *amalgama de sangre* del mestizaje del 52. Es históricamente conocido que este mestizaje de sangre se remonta en toda América Latina, y Santa Cruz no es la excepción, a la práctica de la violación de las mujeres indígenas por los españoles, pero aparentemente esta práctica de violencia parece haberse borrado del imaginario regional y el “mestizaje cambia” es representado mas bien como un acto de feliz amancebamiento, que como el resultado de un acto violento. Este “feliz encuentro”, habría dado como resultado una mezcla que trascendería o superaría sus componentes originales dando lugar a “una mezcla superior”. Como dice Jimmy Ortiz, asesor del CCPSC¹⁸ “la fuerza migrante [extranjera], la que hace progresar a los países, **gente superior que busca un mundo mejor**”,

Si bien el mestizaje es reivindicado también como una mezcla cultural en la que se toma elementos de dos culturas distintas para crear una tercera, no se trata de una receta en que los ingredientes van por partes iguales, es claro que en Santa Cruz los elementos culturales provenientes de lo indígena, si existen, es en una condición totalmente subordinada y folklorizada. La imagen del indio es representada comúnmente como de un salvaje con plumas de quien se rescata sus artesanías y su música separada de su contexto cultural, cuando la cultura más que objetos, es también prácticas y concepciones de mundo distintas, las mismas que en Santa Cruz han quedado relegadas a favor de una cultura españolizada y de la cual se siente orgullo. El ejemplo más dramático es la cultura ayoreo, cultura nómada que responde a otra forma de entender la vida y el territorio, que ha sido condenada por su nomadismo y muchas veces forzada a sumir costumbres sedentarias actualmente reducida a la condición de mendigos en las ciudades. En ese sentido el mestizaje oriental ha producido también un etnocidio que la historia regional se niega a reconocer.

Lo paradójico del término mestizaje utilizado por la Nación Camba y en general por la elite cruceña, es que, siendo su objetivo, establecer diferencias étnico culturales con el occidente indígena y sobre todo con el Estado nación Boliviano concebido como un “Estado colla”, apela precisamente a la identidad con la que ese Estado Nación se consolida como tal. Como dice Silvia Rivera, “la expresión más acabada de estas ideas fue el nacionalismo revolucionario, que hizo del mestizo el sujeto de esa “nación imaginada” (Rivera, 1993: 59). De la misma forma el imaginario mestizo del oriente ha hecho del mestizo el sujeto de su propia nación imaginada. La diferencia radica en que acá no se trata de un imaginario igualitarista y homogeneizador, como fue el de la Revolución Nacional, sino que el mestizaje es ahora un elemento diferenciador de la Nación boliviana. Pero más allá de esta diferencia lo paradójico es que el movimiento autonomista apele ahora a un proyecto fracasado para reivindicar la vigencia de una nueva Nación Imaginada considerándolo incluso un concepto mucho más avanzado.

La noción de mestizaje de 1561 se basó en los españoles, en las tribus étnicas de aquí de Santa Cruz, más las tribus étnicas paraguayas, porque vinieron 80 itatines del Paraguay¹⁹ a fundar esta nación. O sea que somos una nación de fundación híbrida, o sea, **nuestros conceptos son mucho más avanzados que los de 1952.**

Ambas políticas, la de un diferencialismo exacerbado hacia fuera y la de un igualitarismo homogeneizador hacia adentro han demostrado a estas alturas de la historia haber fracasado en el intento de articular proyectos de nación, pues ambas contienen elementos negadores de la identidad del otro y de sus diferencias, que no pocas veces en la historia han derivado en proyectos de violencia, incluso racista.

18 Jimmy Ortiz, entrevista personal, febrero, 2007

19 Bernard Fischermann, antropólogo investigador y especialista en la problemática de tierras bajas, en una entrevista personal explica que la llegada de gente del Paraguay a fundar Santa Cruz nunca ocurrió y que éste dato también forma parte de los relatos imaginarios que justifican el mestizaje oriental.

La re-interpretación de la historia

Acompañando esta lectura del mestizaje y dándole contenido histórico, en Santa Cruz se está produciendo un interesante proceso de re interpretación de la historia. La apelación a una historia y un pasado comunes es un hecho común de todo proceso identitario. Usualmente la historiografía tiene la función de legitimar un poder por tanto su discurso define todo lo que puede ser recordado y lo que debe ser olvidado. La historiografía funciona operando cortes. Cada uno de estos cortes define **relatos** legítimos con sus propias gestas y sus propios héroes. Normalmente el relato histórico, que es una de las tantas formas de memoria colectiva, suele definir una serie de hitos, entre ellos una representación de origen, este es el “**mito de origen**”. En general el concepto de mito resulta apropiado para definir la particularidad del relato histórico cruceño, pues en gran medida la historiografía cruceña posee una gran carga mitológica y una amplia dosis imaginaria, con las cuales se reinterpreta el pasado tanto lejano como cercano, pero desde las necesidades políticas del presente.

Los procesos de reinterpretación de la historia tienen una carga *voluntaria* y son parte de esta política deliberada del CCPSC, se materializan en la producción de publicaciones, libros, documentos elaborados por grupos de intelectuales dados a la tarea de reescribir el pasado y crear una nueva historiografía con la finalidad de crear argumentos que otorguen “sustento histórico” a las demandas políticas con pretensiones hegemónicas del presente, olvidando deliberadamente hechos que ahora resultan contradictorios con el nuevo discurso. Tal es el caso del olvido deliberado de toda la inversión estatal en el agro cruceño.

Pero la característica más importante desde el punto de vista que acá nos toca, es el proceso de blanqueamiento de la historia regional. En ese sentido, el nuevo relato histórico de oriente tiene la función, primero, de limpiar y glorificar el pasado colonial escribiendo una historia casi mitológica, llena de hazañas homéricas protagonizadas por héroes “blancos” donde casi no existen los indígenas y si lo hacen es como asesinos u objeto de misiones “civilizatorias” blancas. Este relato es claramente una apología de la conquista, entendida como una misión “civilizatoria” Por tanto es un relato histórico profundamente racista, colonial y conservador

El conflicto por la tierra y la representación del kolla como invasor

“La tierra es nuestra fuera invasores”²⁰

La expresión más ideologizada de este discurso fuertemente diferencialista es la organización Nación Camba, el ala radical del movimiento autonomista cuyas propuestas han contado con amplio eco dentro del CCPSC. Esta organización de una manera fascinante desde el punto de vista sociológico, va más allá de la demanda anti centralista y construye un nuevo discurso político de demanda del “derecho a la diferencia”, históricamente reivindicado por grupos étnicos minoritarios dentro de Estados con políticas fuertemente homogeneizadoras. El discurso de la Nación Camba, de manera muy hábil invierte los términos del discurso indianista, imaginándose a sí misma como grupo oprimido por un imperio indígena amparándose en el artículo 169 de la ONU que otorga el derecho a la diferencia, a la autodeterminación y **al territorio**.

Resulta muy interesante como la organización Nación Camba recoge el discurso de resistencia de los pueblos indígenas vaciándolos de su contenido para utilizarlos en favor de un proyecto que busca la hegemonía más que el respeto a una minoría oprimida. Queda claro en el manifiesto que el fondo de la disputa es la propiedad de la tierra, entendida por

20 Pancarta expuesta en el desfile del 24 de mayo de 2005. Fuente: El artículo *Los espectáculos de autonomía u crisis*. Escrito por Bret Gustafson: 2008. En **Racismo y elites criollas en Bolivia**.

esta organización no como propiedad del Estado sino de “los cambas” quienes refuncionalizan el discurso de “nación oprimida” por un fantasioso “imperio del Ande boliviano”. Este discurso se apoya en la recuperación histórica de la resistencia de los pueblos indígenas de tierras bajas frente al avance del imperio incaico, yuxtaponiendo ese pasaje histórico de manera mecánica con el presente político de ascenso indígena, representándose así mismos en el lugar de los indígenas.

El tema central que este discurso de autodeterminación pone sobre la mesa, la *propiedad de la tierra* y es extensible a todo el movimiento, no sólo a la organización Camba. Las conclusiones que sacamos a través de nuestro estudio respecto a este tema las tomamos del caso de la provincia Guarayos. Los indígenas de esta provincia organizados en TCO's, originalmente eran dueños de casi 2 millones de hectáreas de tierra, parte de ella considerada como área forestal. Durante las últimas dos décadas de neoliberalismo, casi dos tercios de estas tierras fueron traspasadas, de modo ilegal y con la complicidad de autoridades estatales, a manos de empresarios privados locales como Marinkovick, otros brasileiros y rusos con fines de trabajo agrícola intensivo en plantaciones de soya. Actualmente gran parte de esta zona está siendo deforestada con estos fines. Desde el punto de vista legal este traspaso de propiedad, o “venta”, es ilegal, en tanto la propiedad de cualquier TCO se considera intransferible. No obstante muchos de estos falsos contratos de venta contaron con la aquiescencia de los antiguos dirigentes indígenas. Actualmente todas las organizaciones indígenas de estas zonas están divididas, quienes respaldan la línea del Comité Cívico cuentan con fuertes sumas de dinero para financiar sus actividades, en cambio las organizaciones que aún defienden la propiedad de la tierra contra su apropiación privada han sido proscritas, los dirigentes son perseguidos, golpeados y muchas veces amenazados de muerte. Esto deja claro que la estrategia de los empresarios para adquirir tierras fue sin duda la cooptación y división de las organizaciones indígenas.

Respaldando los mecanismos fraudulentos de adquisición de tierras, los sectores privados y empresariales han puesto en marcha una política de legitimación discursiva de su propiedad. El recurso fundamental ha sido la construcción de un “enemigo interno”, *el kolla*, a quien se ha convertido en el emblema del avasallamiento de tierras. El kolla en los pueblos de San Ramón, Guarayos, Concepción y San Ignacio de Velasco y todo el Norte Integrado, junto con el indígena que defiende la tierra, ha sido representado como el enemigo de Santa Cruz o como avasallador y advenedizo. Esta es la contracara violenta del discurso frente a la migración. Si bien por un lado en las ciudades se aparenta aceptar al inmigrante si “trabaja por Santa Cruz”, por el otro, en las áreas rurales se lo representa como invasor.

La población kolla en esta zona es nuecero la mayoría se dedica al comercio, ellos llegaron, primero como resultado de las migraciones y asentándose en San Julián conocido como un enclave kolla y actualmente se han desplazado hacia San Ignacio de Velasco, impulsando un fuerte respaldo económico a la zona, pues aparte de tener la mano de obra también muchos han traído capitales de su trabajo de las zafas argentinas.

Como citábamos arriba el CCPCS justifica las agresiones hacia la población kolla con argumentaciones como la que sigue: “Porque aquí se les dio [a los kollas] tierras, además las mejores tierras, **el file miñon de las tierras** se les dio a ellos, y sin embargo **con una mentalidad de colonialismo interno** se agarra, se pone ese tipo de cosas”. (2001: 31),²¹ Estas apuntan a culpar a la población kolla tanto de colonialismo interno como de acciones de apropiación de la tierra. Lo que ayudó también a la actividad gremial sea blanco de racializaciones en tanto va contra los patrones estéticos de la ciudad cambia y se la presenta como una actividad caótica. El momento en el que este discurso logró crista-

21 Entrevista, Jimmy Ortiz Asesor de Presidencia del CCPSC. Febrero, 2008.

lizarse y decantar en actos violentos fue el conflicto vivido en los lugares mencionados en diciembre del 2006 día de la realización del cabildo del millón. Un convoy con gente de los comités cívicos provinciales que no pudo llegar al Cabildo por un bloqueo producido en San Julián y al regresar tomó venganza con todas las poblaciones kollas existentes entre San Ramón y San Ignacio de Velasco. En cada uno de estos municipios las poblaciones kollas fueron brutalmente golpeadas. Todos los negocios de los inmigrantes kollas fueron saqueados, a muchos de ellos, siendo masistas o no, se los humilló y vejó públicamente en cada una de las plazas centrales de estas ciudades, puestos de rodillas fueron obligados a besar la bandera blanco y verde.

Sin duda la construcción de la identidad cambia y la construcción de nosotros que se hace alrededor de la tierra tienen su contraparte en la construcción del “Otro”, kolla, como el enemigo interno. La finalidad de esta construcción es convertir al kolla en el chivo expiatorio de todos los problemas de tierra y pobreza en Santa Cruz, sobre ellos además de tomar venganza, se descarga los sentimientos más cercanos a la xenofobia. Sin duda todo este discurso sobre el “avasallamiento” andino muestra y saca a la luz un miedo racial (Gustafson, 2008) asociado al ascenso del movimiento indígena del occidente que entre otras cosas, ha puesto en cuestión la inequitativa e ilegal distribución de la tierra en oriente cuyo cuestionamiento es percibido como amenaza contra la expansión de la agroindustria cruceña.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier; RIVERA, Silvia. 1993. **Violencias Encubiertas en Bolivia**. No 1 La Paz: CIPCA-ARAWIYIRI.
- ANDERSON, Benedict. 1991. **Comunidades Imaginadas**. México: Fondo de Cultura Económica. 2da ed.
- ARGIRIAKIS, Helena. 2008. "La construcción del mito cruceño". En: **LE MONDE** diplomatique. Año 1 No 1, nueva época, Abril 2008
- ASSIES, Wilem. 2005. *La "Media Luna sobre Bolivia": Nación, Región, Etnia y Clase social*. En **Tinkazos**
- BARRAGÁN, Rossana. 2008. *¿Hegemonías o ejemonías? Una visión desde la historia*. En: **LE MONDE** diplomatique. Año 1 No 1, Nueva Época.
- CERTEAU, Michel de. 1978. *La escritura de la Historia*. Santa Fe: Universidad Iberoamericana, mimeo.
- GUSTAFSON, Bret. 2008. *Los espectáculos de autonomía y crisis. O, lo que los toros y las reinas de belleza tiene que ver con el regionalismo en el Oriente Boliviano*. En: **Racismo y élites criollas en Bolivia**. La Paz: Willca.
- FISCHERMANN, Bernard. 1994. **Pequeña historia del pueblo chiquitano** (mimeo).
- PEÑA, Claudia. 2005. **Ser cruceño en octubre**. La Paz: PIEB
- PEÑA, Paula. 2003. **La permanente construcción de lo cruceño. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra**. La Paz, PIEB.
- PÉREZ, Mamerto. 2008. "Silenciosa desnacionalización de la tierra en el oriente boliviano". En: **LE MONDE** diplomatique. Año 1 No 1, nueva época, Abril 2008
- Nación Camba. 2006-2007. Manifiestos, Santa Cruz, s/e
- SANDOVAL, Ángel (editor). 2001. **La Nación Camba**. Santa Cruz: Industrias Gráficas Sirena.
- SANDOVAL, Ángel. 2006. **Hitos, acontecer Cruceño**, Santa Cruz: Imprenta Landivar.
- SORUCO, Ximena. 2008. "Una élite que mira hacia fuera" En: **LE MONDE** diplomatique. Año 1 No 1, nueva época, Abril 2008.
- _____. *De la goma a la soya: Subjetividad y acumulación económica de la élite cruceña*. En: **Racismo y élites criollas en Bolivia**. La Paz: Willca
- WIEWIORKA, Michel. 1992. **El Espacio el Racismo**. Madrid: Paidós.

Ñuflo de Cháves: La profunda raíz del racismo cruceño

Marina Ari

Resumen

A partir de la presidencia de Evo Morales el racismo anti colla se ha radicalizado en Bolivia y especialmente en Santa Cruz, el presente ensayo tiene el propósito de hacer una lectura sobre el basamento de objetivos y métodos que se alojaron a partir de la invasión supremacista española; espacio histórico que ha marcado una inicial línea divisoria racial en la sociedad cruceña.

Introducción

La lectura del discurso de la invasión de Ñuflo de Chaves es más importante cuando el largo brazo de la actual tendencia separatista “nación cambia” reconoce en la voz de Centa Reck que *“el mito que /les/ legó el fundador: Ñuflo de Cháves, sigue produciendo repercusiones, puesto que podemos afirmar que el momento fundacional es un aspecto insoslayable en la formación de /su/ identidad cultural, ... el inicio de un proceso de construcción indefinida de una cultura que /los/ identifica como grupo humano que comparte un territorio, una lengua y unas reglas de convivencia (una constitución que es el origen de legitimación de una nación)”*¹.

Paula Peña, una de las historiadoras oficiales de la nación cambia, coincide con este planteamiento cuando dice que *“La fundación de Santa Cruz de la Sierra en 1561, da origen a la cultura cruceña”*².

En la declarada búsqueda de constitución de la nación cambia, instintivamente, los extranjeros de diversos orígenes que forman la casta dominante en Santa Cruz han fomentado a voceros con la misión de improvisar el imaginario de la identidad “cambia” con trozos de mitificaciones y ficciones sobre su origen fundacional, contrucción que los hechos desmienten, un ejemplo es la invención del Acta de Fundación de Santa Cruz de la Sierra, cuyo autor, Nino Gandarilla Guardia, miembro entusiasta de la nación cambia reconoce perdida cuando exclama *“¿Dónde está el acta de fundación de Santa Cruz? Podría estar en algún archivo institucional o personal. Pudo haber estado en lugar seguro y, desaparecido el custodio, se extravió para siempre...”*³, el autor de la invención quiere convencerse de que tal acta existió *“...no hay dudas de que en aquel histórico día se levantó el acta respectiva, no sólo porque era de rigor en aquella época, dentro del ceremonial, sino porque el fundador (Ñuflo de Cháves) le había dado la mayor importancia a su gran empresa”*⁴. En ausencia de la certeza histórica inventa el acta *“con fines académicos.”* afirma Gandarilla *“.. intentamos reproducir lo que el 26 de febrero de 1561 pudo ser el Acta de Fundación de Santa Cruz de la Sierra”*⁵. Un esfuerzo especulativo que abarca a varios intelectuales cruceños algunos de ellos activistas del separatismo *“consultamos a colegas investigadores; entre ellos Carlos Círbian, Elio Montenegro, Paula Peña, Róger Otero y Saúl Suárez, quienes nos manifestaron su prudente parecer”*⁶.

1 Reck, Centa. Las llaves de la Fundación. Foro Bolivia de Willi Noack. 28 de febrero, 2007

2 Peña Hasbun, Paula. en *Escenarios Culturales*. Ponencia presentada en agosto de 2006 en el ciclo de Debates “Análisis de la realidad Nacional”. Pastoral Social Caritas (PASOC) Carrera de Sociología y Carrera de Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

3 Gandarilla Guardia, Nino. Gobernación de la Provincia de los Mojos. Acta de Fundación de la Ciudad de Santa Cruz de la Sierra – 1561. En web site Nación Camba. (www.nacioncamba.net).

4 Ibidem.

5 Ibidem.

6 Ibidem.

El “inventor” especula rehaciendo una y otra vez su acta de fantasía *“Inicialmente abundamos en detalles geográficos y otros elementos religiosos, pero de acuerdo a los consejos y datos recibidos, acompañados de una meditación responsable sobre las circunstancias de la fundación, fuimos simplificando la redacción”*⁷ y llenándola de afeites que la acerquen a su ilusión, *“cuando tuvimos el borrador, con fuentes y transcripciones dispares, buscamos adaptar la redacción al estilo del escribano público Francisco Gallego, autor original del acta, cosa que apenas logramos un tanto”*⁸, para finalmente reconocer que *“su valor no pasa de ser un producto de la imaginación del autor contemporáneo”*.⁹

Tanto Nino Gandarilla activista fanático de la nación cambia “ex vicepresidente del Comité Cívico de Santa Cruz y candidato a la Asamblea Constituyente por UN”¹⁰, quien pretende inflar en desmesura el paradigma de Ñuflo de Chaves; como Centa Reck¹¹, *“analista de derecha, ... que se dice ser la encarnación misma de “Santa Cruz” ...*”, profundamente racista *“psicoanalista de profesión y come indios por convicción”*¹² que establece la importancia fundacional de la invasión española; o como José Luis Roca, historiador y prolífico escritor cruceño, quien reconoce con orgullo su racismo proclamando *“¿Racistas nosotros? ¡Por supuesto que sí, el racismo es parte de nuestra cultura! ... Sí, somos una élite, pero en 400 años hicimos crecer a Bolivia”*¹³ estableciendo que sería el racismo elitista blanco autor de un imaginario crecimiento de Bolivia.; u otros como Sergio Antelo arquitecto y ex directivo de la desaparecida CORDECRUZ y radical separatista y supremacista cuyo *“plan tiene por objetivo establecer negociaciones igualitarias con el Estado boliviano, con el propósito de crear un Estado asociado con Bolivia”*¹⁴, para evitar que Santa Cruz se convierta en un prostíbulo ya que los campesinos marchistas hacia Santa Cruz podrían “bolivianizar” a Bolivia¹⁵. y otros constructores apresurados de la identidad ideal de la nación cambia coinciden en la reconstrucción interesada y política de la historia y por lo tanto en la reinención de la figura de Ñuflo de Chaves. Justifican esta preocupación en los orígenes españoles de Santa Cruz con sus necesidades de estructuración nacional, en este sentido, Reck señala que *“El surgimiento de la Nación cruceña, contempla también la creación de mitos fundacionales que le dan sentido y coherencia a la forma especial de ver e interpretar el mundo que caracteriza a esta cultura y que determina aspectos del carácter y del modo de ser cruceño”*¹⁶. Es decir que después de un largo periodo de explotación y racismo anti indígena y anti colla la bisoña burguesía cambia necesita dar una identidad generalizada a “su” población, identidad que supuestamente viene de la herencia de Ñuflo de Chaves *“el carácter impetuoso, decidido y triunfador de los hombres y mujeres de estas tierras, está conectado con el mito de la búsqueda de El Dorado, que llevó a campañas en las que este ideal generó la fuerza de luchar día a día contra la adversidad, en pos de la utopía del triunfo y de la posibilidad de probar el valor de construir un mundo definido por el esfuerzo, la audacia y el emprendimiento”*¹⁷. Decisión, ímpetu, triunfo, construcción, esfuerzo, audacia y emprendimiento, son las supuestas características nacionales de este constructo forzado.

Esta implantación de identidad es vertical, por eso el sociólogo Alberto Zalles previene que *“La identidad cambia está ligada a una mentalidad y a un estilo de vida moldeados por la clase dominante. Si esta identidad emergente tiene dificultades para reinventarse un pasado, su interés pragmático consiste más bien en mostrarse atractiva para las nuevas generaciones, para los hijos de los migrantes kollas...”*¹⁸

7 Ibidem.

8 Ibidem.

9 Ibidem.

10 Redacción Bolpress. Proyecto secesionista de la oligarquía cruceña sale a luz pública. Bolpress. 07, septiembre, 2005.

11 Villarreal, Marcelino. Nuevos días de furia en Santa Cruz. ASC-Noticias.

12 Ibidem.

13 LAVOZ. Carreras, Sergio. Santa Cruz descuenta una rotunda victoria. Argentina. www.lavoz.com.ar. 4 de mayo, 2008.

14 EL DEBER, Plantean que la nueva Bolivia tenga estructura autonómica. Santa Cruz, Bolivia. 7 de marzo del 2004.

15 “No podemos permitir que Santa Cruz se convierta en un prostíbulo”. Agregó que a su movimiento no le interesa “si tumban al Presidente”, sino que los campesinos marchistas no “bolivianicen” a Santa Cruz” Sergio Antelo según Ochoa Urioste, Mauricio. La raza y la cultura como principios del discurso político. América Indígena en Movimiento. 29 de agosto 2006

16 Reck, Centa. Las llaves de la Fundación. Foro Bolivia de Willi Noack. 28 de febrero, 2007

17 Ibidem

18 Zalles, Alberto A. Nueva sociedad No. 201. Ene-Feb.. 2006. en Cultura Latina en Estados Unidos. Pags. 20-32.

Aunque se admite que la migración es un elemento fundamental dentro de la conformación identitaria camba, se rechaza de plano la influencia “colla”, pero se admite con ansia lacayuna la seducción cultural norteamericana y brasileña, en este sentido, el arquitecto cruceño Fernando Prado considera que “la influencia de la cultura andina en la identidad del cruceño fue débil, en comparación con el efecto globalizador de los medios de comunicación”¹⁹ y por el contrario se muestra la determinación de que el migrante colla se asimile, rechazando su cultura originaria. *“El migrante desaprende su lengua y aprende la de sus hijos, y así con lo demás”*²⁰. En este afán de moldeamiento identitario, la creación de mitos fundacionales es urgente para la burguesía camba, Wilfredo Plata Quispe, en “Los barones del oriente”²¹, le dedica un capítulo a los mitos fundacionales. Este interés en los mitos fundacionales es altamente político y sirve para afirmar que Santa Cruz tiene un origen histórico de independencia, es decir de separatismo que hoy es disfrazado de independentismo. Así, Ñuflo de Cháves, es el origen que debe ser adornado con las cualidades de creador, fundador, hacedor: *“fue Ñuflo de Cháves quien concibió un proyecto realista y concreto para ... crear una provincia cuyo gobierno le fuera confiado por la corona española, alentado aún por la esperanza de hallar El Dorado o el reino del Gran Mojo”*²². Inclusive se lo muestra como un hombre de paz, que ofreció amistad a los indígenas: *“... A los Chiquitos y otros pueblos originarios de la chiquitanía, Cháves les hace saber que venía en nombre del Rey de España y de la voluntad del Dios católico. Les ofrece amistad y paz”*²³. Se habla de él como un titán, un hombre valeroso, esforzado e intrépido *“fueron Titanes quienes emprendieron esta acción en un suceso épico...”*²⁴. *“Los exploradores marchaban venciendo todos los obstáculos que encontraban a su paso”*²⁵.

Más extremista, Gandarilla, reinventor del acta de Cháves, lo llama “el fundador” y discute largamente su generalato ya no capitania, *“pues desde que puso pie en este continente trabajó incansablemente y ascendió gracias a su gran talla humana”*²⁶. Acrescenta la figura del invasor español *“Don Ñuflo fue grande, en todo el sentido de la palabra; tan grande como el nuevo continente. Actuó como militar, como político y como diplomático”*²⁷, pretende que *“en ambos lados de América; fue conocido y respetado tanto por españoles como por nativos”*²⁸. Y en total función de invención lo presente como “un verdadero idealista”. Parafrasea a la española Maite García mostrándolo más grande que Marco Polo *“Empequeñece los dos sobrehumanos paseos de Alvar Nuñez y ridiculiza los maravillosos recorridos de Marco Polo...”*²⁹ y concluye rindiendo *“homenaje de respeto y admiración a la figura más importante y gloriosa de la conquista de América meridional: el General Cháves”*³⁰.

Es por eso interesante repasar la historia de Ñuflo de Cháves.

Ñuflo de Cháves

Nace en 1518 en Santa Cruz de la Sierra en la provincia de Cáceres, España, la misma donde el criador de cerdos Francisco Pizarro había nacido, pertenecía a una familia acomodada. Se enrola con Alvar Nuñez Cabeza de Vaca a quien traicionaría y tomaría prisionero posteriormente.

19 El Nuevo Día. La identidad cruceña se adapta a los cambios. Santa Cruz, Bolivia. 26 de febrero de 2004.

20 El Nuevo Día. La identidad cruceña se adapta a los cambios. Santa Cruz, Bolivia. 26 de febrero de 2004.

21 Plata Quispe, Wilfredo. El discurso autonomista de las élites de Santa Cruz. En: Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy. Soruco, Ximena (coordinadora). Plata Wilfredo. Medeiros Gustavo. Ed. Fundación Tierra. 2008.

22 PINTO, Gustavo. La Nación Camba fundamentos y desafíos. Santa Cruz: s/l.. 2003.

23 Ibidem

24 Ibidem

25 Ibidem

26 Gandarilla Guardia, Nino. El capitán Ñuflo de Cháves inspirará la creación de “una nueva Bolivia”. JORNADA UNAM. Jueves 28 de julio de 2005.

27 Ibidem

28 Ibidem

29 Ibidem

30 Ibidem

1544 participa en una rebelión en Asunción contra Álgar Nuñez Cabeza de Vaca y ayudó al sanguinario Domingo Martínez de Irala a ser nombrado gobernador y a preparar una expedición a Charcas (Alto Perú), llega a Lima en 1548.

En 1557, invade la tierra de los Jarayes a orillas del Gran Pantanal.

En 1558 organiza una expedición que lo lleva a Chiquitos. Llegó al Mato Grosso, donde supo de la existencia de minas de oro.

Fundó Santa Cruz de la Sierra en 1561, tomando su nombre de su pueblo en Extremadura, España.

En 1568 fue nombrado gobernador de Santa Cruz de la Sierra. Es ajusticiado por la nación Charcas parte de la confederación Qulla en ese mismo año.

Contexto de la invasión española a la región cruceña

En 1526 se registran las primeras incursiones europeas a la zona Guaraní, que hoy es Santa Cruz de la Sierra, llegan cuatro portugueses, entre los cuales se encontraba Alejo García. Cruzando desde Brasil, pasaron por el Río de La Plata, y llegaron hasta el Perú. Junto a varios amigables guaraníes entraron a Mizque y Tomina hoy Cochabamba. Posteriormente Sebastián Gaboto llega hasta los López, a su regreso a España el año 1533 proclama haber descubierto El Dorado y mostrando las piezas de oro y plata informa que habían sido recibidos amablemente y habían llegado a *“una gran provincia de mucha multitud de gente, muy rica de plata y oro, que tenían mucha suma de ganados, carneros de la tierra de cuya lana lababan grandísima cantidad de ropa bien tejida. Estos naturales obedecían a un gran señor que los gobernaba”*. Frente a las noticias de las riquezas de El Dorado se enlistan maleantes y aventureros. En esa misma época Francisco Pizarro acababa de aprehender a Atahualpa. El rey envió al cruel sifilítico Pedro de Mendoza hasta el sur y con él se enlistaron más de 2000 codiciosos aventureros quienes comandados por su hermano: Diego de Mendoza, llegaron a lo que hoy es Paraguay.

Juan de Ayolas, hombre de Pedro Mendoza, fue encomendado para buscar El Dorado, en su búsqueda se encontró con los Timbús y Caracarás en el puerto de Corpus Christi, quienes lo recibieron amablemente, posteriormente estos originarios serían brutalmente eliminados por los españoles. Interrogados acerca de El Dorado, los Timbús les informaron que al sud oeste vivía una Nación muy rica de oro y plata pero que para llegar hasta ella había que atravesar la tierra de los Comechingones. Extraviado Ayolas, Pedro de Mendoza envía en su búsqueda un contingente de 300 soldados entre los cuales se encontraba el capitán Domingo de Irala.

Domingo de Irala, el modelo de Ñuflo de Chaves

Domingo Martínez de Irala (a quien su comandante Cabeza de Vaca llamó “el viscaíno” o traidor y lo culpó de la muerte de Ayolas y su gente), fue el modelo de Ñuflo de Chaves, este español nació en Vergara, Guipuzcoa en 1509 y murió en Paraguay en 1556 con la fama de “perverso, corrompido y sanguinario”³¹

Irala llega al Sur en 1535, con las hordas de Pedro Mendoza. Se internó junto a Juan de Ayolas en los ríos Paraná y Paraguay. Separados dos grupos, Ayolas se extravió e Irala es encomendado para buscarlo por el Sud Oeste del Paraguay, allí asesinó a varios indígenas como a los Payaguás quienes lo habían recibido con canoas llenas de frutas y alimentos. En un combate los arcabuces hicieron huir a los Payaguás, los españoles los siguieron y asesinaron al cacique. Irala se retira abandonando intencionalmente a Ayolas³², en su re-

31 López, Vicente Fidel. Historia de la República Argentina. 2da Ed. Buenos Aires. Imprenta de J. Roldán. 1912. Edición digital <http://www.planetariogalilei.com.ar/ameghino/obras/lopez/lec10-histo.htm>.

32 Vicente López caracteriza la felonía de Irala en su Historia de la República Argentina. “El grave cronista Antonio de Herrera, el P. Charlevoix, y otros, no trepidan en culpar a Irala del sacrificio de Ayolas, atribuyendo su proceder a la ambición de usurpar el mando absoluto de toda la región guaraníca, y preparar en provecho propio mejores y más sólidos elementos para entrar al Perú”.

tirada se encuentra con un originario Chané, esclavo de Ayolas, quién le informa que los Payaguás habían matado a todos los españoles de la comitiva de Ayolas. Irala se dirige a Buenos Aires para disputar el poder. En tanto Buenos Aires había caído en tal hambruna que los españoles se asesinaban entre ellos para devorarse, cuando los capitanes salieron a buscar alimentos hasta la fortaleza de Nuestra Señora, se encontraron con Irala, allí se originó una pugna entre por decidir quien sería gobernador del Río de la Plata con sede en Asunción, lucha donde triunfó el violento Irala quien fue reconocido como capitán general el año 1538. Frente a la hambruna que vivía Buenos Aires, Irala decidió que los españoles se retiraran hasta el puerto de Asunción para ser auxiliados por los indígenas. Después de una serie de abusos, robos y violencia contra los indígenas, los guaraníes se levantaron en contra de los españoles en 1539 sin embargo fueron derrotados y sus caciques principales ahorcados y descuartizados.

Crímenes, traición y ambición de Ñuflo de Cháves

Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, llegó al puerto de San Lucar de Barrameda, tierra guaraní, en 1540 en su intención de hacerse nombrar Adelantado. Con Cabeza de Vaca llegó Ñuflo de Cháves, y es encargado de hacerle conocer a Irala que Nuñez de Vaca había sido nombrado Adelantado, allí Irala y de Cháves entablan su larga sociedad. Vaca, fue bien recibido debido a sus cualidades personales, sin embargo sus oficiales se tornaron disconformes con él porque este comandante no veía con buenos ojos las incursiones que hacían las tropas españolas por los pueblos indígenas, con la quema de poblados con gente adentro, saqueos, violaciones, matanza de mujeres y niños, torturas y asesinatos de los caciques y esclavización de los sobrevivientes y ellos requerían de un inescrupuloso cabecilla que le garantizará riquezas.

Para distraer las críticas a su comandancia, Nuñez de Vaca envió a los más ambiciosos y violentos a incursionar a las tierras de las que se tenía noticias de gran riqueza, entre ellos se encontraba Ñuflo de Cháves; en su incursión, las hordas fueron recibidas amistosamente por los indios Payaguás, la amabilidad fue respondida con la masacre y el ahorcamiento de todos los caciques. Los Yaporíes corrieron la misma suerte, fueron sitiados, sus jefes asesinados y los sobrevivientes esclavizados. La mayoría de los pueblos que encontraron los recibieron amistosamente, aquellos que intentaban impedirles el paso a sus tierras fueron masacrados.

En Asunción, Irala había decidido eliminar a Alvar Nuñez de Vaca para quedarse él como teniente del gobernador, apoyado por su favorito Ñuflo de Cháves y su grupo de aventureros atacaron a Vaca, apresándolo a él y a sus aliados. Después de dos años de maltrato, Irala lo envió prisionero a España en 1544 con acusaciones de abuso a sus oficiales, Vaca secretamente dejó un poder al capitán Salazar, para representarlo como Adelantado. Cuando Salazar quiso hacer valer este poder, Irala cañoneó la Casa de Salazar, aprehendiéndolo y expulsándolo. En Asunción Irala, se fortificó en las sierras de Acahay, junto a Ñuflo de Cháves, pasados unos días un grupo de sus hombres de la expedición de Ñuflo de Cháves conspiraron para apuñalar a Irala, al ser descubiertos fueron brutalmente torturados y asesinados, convirtiéndose Irala en Gobernador de Paraguay.

En 1547 se inicia una guerra interna entre los invasores, astutamente Irala se dirige al lugar de rencillas presentándose como adelantado de Pedro de Mendoza para reclamar las tierras peruanas del sur como suyas. Llegando al río Guapay, hoy río Grande se entera por unos indígenas, siervos de Pedro de Anzures Gobernador de Chuquisaca, del levantamiento de Gonzalo Pizarro contra el Virrey Blasco Núñez Vela, y como Pedro de la Gazca (un hombre del estilo de Vaca), había acabado con la rebelión y castigado la sedición ahorcando a Gonzalo Pizarro y sus adherentes. Esto hace retroceder que Irala, quien tenía

la intención de unirse a Pizarro, y astutamente envía tres de sus hombres a Lima a ofrecer sus servicios a de la Gazca y a Ñuflo de Cháves a Chuquisaca para entablar comunicación con los pizarristas.

De la Gazca que tenía información sobre la corrupción y peligrosidad de Irala le envía un pliego advirtiéndole que se abstuviera de intervenir bajo pena de muerte y mientras tanto envió un pliego a la Audiencia de Charcas destituyendo a Irala y nombrando a Diego Centeno como gobernador del Paraguay y del Río de la Plata. Como Cháves estaba en Chuquisaca se entera de esta disposición, persigue al mensajero de este pliego, lo asesina a puñaladas y le roba los pliegos. Cuando De la Gazca se dirige a posesionar a Centeno, Irala huye al Paraguay, delegando el mando a Gonzalo de Mendoza, temiendo su castigo. Mientras tanto Centeno, pese a que es advertido sobre intentos de asesinarlo, sale a Perú y en un banquete, es envenenado por Ñuflo de Cháves y Pedro de Segura.

Cuando Irala llega a Paraguay se encuentra que los malhechores españoles estaban enfrentados nuevamente por ambiciones, Francisco Mendoza había sido ahorcado y sus adherentes habían huido sufriendo muerte y miseria. Se unen a Irala varios otros malhechores y logran exterminar a sus oponentes, quedando finalmente Irala como Gobernador de Paraguay.

Las noticias del asesinato de Centeno y por parte de Irala llegaron a la Corte, y los reyes decidieron deponerlo y castigarlo. Mientras tanto Irala ingresó a todos los rincones del Paraguay y parte del Brasil, por lo cual la corona de España le devuelve el Gobierno de Paraguay. Eso significó la masacre de los Guaraníes, Irala organizó cacerías de guaraníes, matando miles de ellos cada año.

En 1555 Irala envió a Ñuflo de Cháves a la provincia del Guairá a masacrar a indígenas que no se doblegaban a su gobernación. Cháves llegó hasta el Paraná y llegó a Paranapané en la costa de Brasil. Entró al río Latibajiba y llegó a la comarca de los indígenas Peabiyues quienes tenían un hombre espiritual, Cutiguará, que les advirtió que los españoles traían enfermedades y mala doctrina además de violar a sus mujeres e hijas y quitarles sus tierras. Es por eso que se armaron para la defensa siendo masacrados por Cháves.

Irala, mientras tanto dispuso crear una población en la provincia de Guaira y otra en la provincia de los Xarayes en el río Paraguay cercano al Perú, encargándole la misión a Cháves. El invasor buscó un lugar para la fundación y entró a un pueblo llamado Paysurí donde lo recibieron amablemente, le contaron de las riquezas de Perú. Esto despertó la gran ambición de Ñuflo de Cháves. En el trayecto encontraron a los Chiquitos quienes los combatieron con flechas envenenadas, sin embargo los Chiquitos fueron vencidos y masacrados, 1000 originarios murieron cruentamente. La fundación se inició en 1557 sobre la tierra de una gran población de indígenas de los cuales fueron empadronados 40.000 originarios con sus mujeres e hijos.

Muerte de Irala

En 1557 Irala, maestro de Ñuflo de Cháves, enfermó y murió con la fama de perverso, corrompido y sanguinario dejando como heredero suyo a su yerno Gonzalo de Mendoza. Cháves que había sido enviado dos años antes a buscar El Dorado, enfrentó la disconformidad de su gente, mientras el buscaba acercarse a los tesoros del Perú, sus huestes querían volver a la provincia de los Xarayés por el temor que tenían de los Travasicosis o Chiquitos. Obsesionado con el Dorado se empeñó en quedarse y enfrentó la división de sus huestes dirigida por Gonzalo Casco que reunió 140 españoles, mientras él y 60 de sus hombres continuaron la travesía llegando hasta el río Guapay. Cháves llega a Chiquitos en 1558 y funda dos asentamientos una llamada La Barranca, y otra Nueva Asunción, allí encuentra al capitán Andrés Manso, con quien disputa su “derecho de conquista”.

Cháves viaja a Lima en 1560 para que el Virrey autorice su gobernación sobre Chiquitos y Moxos, obtenido este visto bueno nombra gobernador de este territorio al hijo del virrey Francisco Hurtado de Mendoza, como el hijo del virrey nunca llegó a Santa Cruz, Cháves se hizo cargo de la gobernación y fundó Santa Cruz de la Sierra en la tierra de los Gorgotokis y Cibasicosis, (a quienes despreciativamente nombra chiriguano) exigiéndoles pagar tributos en oro, convirtiéndolos en esclavos. Santa Cruz pasó a depender de la Audiencia de Charcas hoy Sucre.

Andrés Manso entra a Tomina y funda una población, en base a las enseñanzas de Irala y Cháves lo aprende y expulsa hacia tierra Guaraní, cerca del río Guapay, donde Manso muere atacado por los Guaraníes. Cháves se dirige a Perú temeroso de enfrentarse a los odios que se había ganado pero consigue la protección de un influyente obispo cuya sobrina estaba casado con su cuñado; se da cuenta que necesita llegar al Perú para obtener el viso real a su Gobierno y parte en 1564 con varios hombres, criados y esclavos, algunos en balsas y canoas y otros por tierra. En el viaje muere gran cantidad de indígenas y los Guaraníes los atacan produciendo varias bajas, los sobrevivientes llegaron hasta el Iratí y se rebelaron contra Cháves quien ordena su aprehensión, toma prisionero a uno de los disconformes y antes su compinche: Francisco Vergara³³, yerno de Irala y lo ejecuta, porque Vergara había despachado a García Mosquera hacia el Perú para denunciar los excesos de Cháves.

Cháves hizo una incursión por diferentes pueblos indígenas junto a 12 de sus hombres, llegó a tierra de los Charcas y cuando se echó en una hamaca a descansar llegó el cacique Porrilla quien lo descabezó con una macana, regando sus sesos, los demás indígenas atacaron a los españoles acabándolos. Solo escapó un joven tambor que avisó a la tropa de Diego de Mendoza.

Diego de Mendoza, otro aventurero cuñado de Cháves atacó a los Charcas a cuyos líderes apresaron y descuartizaron colocando sus restos en los caminos. Llevando indígenas de varios pueblos se dirigió al pueblo del cacique Porrilla, pero los Charcas se defendieron, las armas dieron la ventaja a los sanguinarios españoles que con su característica crueldad mataron niños ancianos y mujeres. Retornando a Santa Cruz, Mendoza se autonombró gobernador, expulsando al Gobernador nombrado por el Virrey Toledo. Cuando Toledo hacía una campaña bélica contra los Guaraníes, aprovechó para capturar a Diego de Mendoza, y hacerlo ejecutar en Chuquisaca.

Coartadas que usaron los españoles para su invasión

El supremacismo racial

La concepción de Europa como el centro del mundo dio lugar al supremacismo racial, todo lo que fuera diferente a lo limitadamente conocido por las hordas de maleantes, asesinos y asaltante españoles, era considerado incivilizado y salvaje, es así que asesinos como Pedro Arias Dávila que llegó a lo que hoy es Panamá, Nicaragua y parte de Honduras acabaron con poblaciones enteras de pacíficos originarios. La esclavitud precedió al etnicidio. En el Caribe medio millón de indios fueron asesinados bajo la excusa de que eran caníbales. En el Perú murieron más de dos millones de indígenas. Irala, jefe y maestro de Ñuflo de Cháves, cuando es reconocido por la Corona Española como Gobernador de Paraguay hace cacerías de indios, que el historiador López muestra: “Funesto fue su triunfo para los infelices guaraníes. Despobladas y agotadas las tierras cercanas, hizo nuevas cacerías de indios por todo el territorio para restablecer el personal perdido de las *Encomiendas*, donde a causa del régimen bárbaro que allí estaba establecido morían millares de indios en cada año”³⁴. Siendo de Cháves, su “mejor hombre”, es claro que éste participó en el holocausto indígena.

33 Francisco Vergara fue parte de una revuelta contra Irala dirigida por Diego de Abreu. En propósito de pacificar estos conflictos internos Irala casó a Vergara y otros tres revoltosos con sus hijas.

34 López, Vicente Fidel. Historia de la República Argentina. 2da Ed. Buenos Aires. Imprenta de J. Roldán. 1912. Edición digital <http://www.planetariogalilei.com.ar/ameghino/obras/lopez/lec10-histo.htm>

La esclavitud marcó a fuego el espíritu y cuerpo indígena. Desestructuró y envileció las organizaciones originarias. Los trabajos forzados en minas y haciendas marcaron el régimen económico del Abya Yala que se basa en el trabajo indígena. “Las Encomiendas se surtían cazando o agarrando indígenas por el campo, mujeres, niños y hombres. Cuando se les morían los reponían del mismo modo. Así es que los mataban a palos, o latigazos, sin ningún miramiento. Irala repartió las tierras de los guaraníes como suyas, y distribuyó a discreción entre sus soldados, indios jóvenes de trabajo e indias de todo servicio doméstico”³⁵.

Fue un holocausto, mucho peor que el judío que horroriza a la humanidad, se sumó la esclavitud, miles de originarios murieron en los trabajos forzados en las minas, otros miles contaminados por la perversas enfermedades como la viruela, la sífilis y la peste que traían los invasores, el alcoholismo y la prostitución llegó también con ellos. En unos versos del corrupto Martín del Barco Centenera³⁶, dice de Irala:

*No había en este caso alguna enmienda,
por ser en general costumbre mala,
que aquel que convenía poner la rienda,
sin guarda de excepción todo lo tala;
aprenden de la escuela y de la tienda
en esto los demás todos de Irala;
que aunque era en muchas cosas concertado,
en esto de la carne desenfrenado.*

Se debe recordar que el nombre de Irala está fusionado con el de su cómplice Ñuflo de Chaves, así que su actuar es compartido. Los horrores inflingidos a los pueblos originarios por Irala son plasmados por López: El Padre Lozano dice: “En cuanto a relajación de costumbres rayaba en ser desenfrenado”. El arcedian Centenera dice algo peor y con una verdad tan candorosa que hasta indecente sería repetirlo. Funes, siempre ambiguo y melindroso, dice que mezclando tanto de vicios como de bravura y acierto, dejó en problema su reputación. Los dos primeros lo presentan como un tirano tan sanguinario y vengativo que *ahorcaba por docenas a sus enemigos*; y que ni los mismos españoles vivían seguros de insultos atroces. Los amigos de Irala se entraban a las casas, robaban lo que mejor les agradaba, expropiaban niñas indígenas, y cambiaban unas por otras a cada instante. El que más lo hacía era Irala mismo. Cuando encontraban resistencia les cruzaban las caras a cuchilladas. “Muy vituperable en la facilidad brutal con que se dejaba avasallar por las pasiones sensuales...” no copiamos más por decoro. El alemán Schmidel dice: “Era tal el estado del Paraguay bajo el Gobierno de Irala que llegué a persuadirme que desatadas las furias infernales, Satanás era el que ejercía su imperio sobre aquella pobre gente”³⁷.

Ñuflo de Chaves no queda atrás en su afán de emulación de Irala, es tan sanguinario y culpable de genocidio como el despreciable delincuente Irala quien en Brasil comete algunas de las masacres más brutales, en julio de 1555 ataca a los indios Pupíes y “anduvo muy riguroso”, masacrándolos y raptando a mujeres y muchachos con tal saña que asombró hasta al bestial Irala.³⁸

35 Ibidem

36 Argentina y conquista del Río de la Plata. Impresa en Lisboa en 1603.

37 López, Vicente Fidel. Historia de la República Argentina. 2da Ed. Buenos Aires. Imprenta de J. Roldán. 1912. Edición digital <http://www.planetariogalilei.com.ar/ameghino/obras/lopez/lec10-histo.htm>

38 “El 24 de julio de 1555, se pusieron en marcha, con la orden explícita de Irala de recoger las provisiones y conseguir la libertad de Justiniano. Esta empresa se logró sin sufrir ningún percance digno de reseñar. A este respecto, el historiador Antonio de Herrera escribe que, llegados unos despachos, Irala “mandó pregonar estas Provisiones, i despachò al Rei un Regidor, fu amigo, llamado Pedro de Molina; i porque nadie efcriviese, le hizo acompañar de Nuflo de Chaves, que con 30 soldados, publicando, que le embiaba à poner en freno à los Indios Pupies, que fon de la jurisdiccion del Brasil, porque hacian mala vecindad à los de la Corona de Castilla, que confinan con ellos; Nuflo de Chaves dexò aviado al Regidor Molina, i rebolvio fobre los Indios Pupies, i los castigo, i dexò en paz con los de la Corona de Castilla, i para que adelante cesafen las diferencias, pufo terminos en los confines, i señales, para que todos conociefen fu Territorio, con que cesaron las Guerras, que tenian los indios unos con otros, por esta causa: dixo, que Nuflo de Chaves anduvo mui rigurofo con aquellos Indios, i que llevo al Afuencion muchas Mujeres, i Muchachos, i que fobre este cafo Domingo de Irala no hizo demonstracion ninguna; entendiò, que quifo tener respeto à Nuflo de Chaves, por fer perfona...” En: Ñuflo de Chaves, gran conquistador español. Luis, Benito Martín. En Coloquios Históricos de Extremadura

Tanto los Peabiyues a quienes masacra y mata a su líder religioso Cutiguará, quien había advertido de las maldades que traían las bestias sanguinarias españolas, como los Chiquitos a quienes asesina por miles y otros grupos indígenas a los que acaba demuestran que Cháves fue el mejor alumno de Irala.

El cultivo de caña de azúcar fue implantado por los españoles en las tierras propicias invadidas y el consumo del aguardiente fue implantado como otra forma de dominación.

Esclavitud y servidumbre fueron acompañados con la destrucción de las religiones originarias y la proscripción de la cultura y el idioma, pese a que Europa salía apenas del oscurantismo en que habían vivido más de mil años. Una de las más despreciables formas de acabar ideológicamente con las víctimas de la rapiña española fue la de borrarlos también de la memoria histórica y reducirlos a la pestilencia y basura. Uno de los ejemplos que toca a Ñuflo de Cháves es el término “Chiquitos”, que proviene de su error al pensar que los habitantes de la región entre Gran Chaco y Amazonía eran pigmeos.

La cortada religiosa de la religión Católica

La religión Católica ofreció la coartada de llevar a su dios a los pueblos invadidos. Pero además participó en el latrocinio, esclavitud, violación y asesinato de los indígenas. Pero además fueron vigilantes de cada comunidad, aplicando métodos de terrorismo espiritual y doblegamiento psicológico.

Mediante el Tratado de Tordesillas el Papa divide el mundo en dos y manda a los españoles y portugueses a “ganar el mundo para Cristo”. Para los Reyes Católicos como así también para la Iglesia, la evangelización era una excusa para justificar la conquista, que además de un enclave estratégico podría proporcionar esclavos y el oro que llegaría a las arcas del rey y a los altares de las iglesias.

Entre el siglo XVI al XVII la corona española asalta el Abya Yala. El catolicismo le proporciona el fanatismo necesario para el etnocidio, el simbolismo divino como excusa. Sin embargo detrás de la excusa religiosa está el verdadero dios del oro. Ya en ese momento se plantea la felicidad occidental como la consecución de oro y del bien material a través del asesinato, esclavitud y robo. No es casual que las bandas españolas estuvieran conformadas por asesinos y malhechores que no dudaban en matarse entre sí e iniciar guerras de rapiña entre ellos. Isabel Católica, la reina de España fue impulsora de contratar criminales convictos como se muestra en un poder real de fecha 10 de diciembre de 1480 donde se promete *“seguridad de perdón a los delincuentes... salvo a los reos de traición, delito de falsa moneda, falsedad hecha en nombre de los reyes y saca de monedas de oro o plata... se ordena al chanciller y a los notarios que les libren cartas y sobre cartas de perdón que necesitasen, con obligación de ser perdonados por las justicias.”*

Irala será el mejor representante de aquello y su mejor cómplice y alumno Ñuflo de Cháves, comprendida esta premisa de la consecución de riquezas como meta principal, Cháves no duda en traicionar a Cabeza de Vaca, no duda tampoco en asesinar al mensajero De la Gasca que impide que su jefe Irala continúe siendo gobernador del Paraguay, tampoco es problema para él envenenar a Cáceres, el nuevo gobernador designado por De la Gasca.

Los métodos implantados por el feroz Irala para mantener su despótico poder, tienen como principal aliado a Cháves, el compartirá los métodos violentos como asesinatos, ahorcamientos y apuñalamientos a quienes le estorbaran en sus ambiciones. Los métodos de paralización ideológica vía implantación del terror serán aplicados tanto a los españoles oponentes y con mayor crudeza a los indígenas asaltados. La pena del garrote, por ejemplo, que consiste en romper el cuello de la víctima mediante un collar metálico cuyo tornillo se va ajustando lentamente fue aplicado por Irala-Cháves para aterrorizar a sus oponentes. El caso de seccionar los miembros de sus víctimas indígenas y regar los restos por los caminos

fue usual en los métodos usados por Irala-Cháves, además de otros como la cruenta violación y repartición de niñas y mujeres. Cháves participa raptando y llevando mujeres y muchachos para uso sexual depravado de los hombres de Irala.

Además el marco histórico de la invasión europea es la salida del oscurantismo, el salvajismo de Europa. Su iluminación cuando la ciencia va despertando en Europa supuso una lógica de rapiña hacia otros pueblos. Aunque Europa estaba sumida en guerras internas, el común denominador era la codicia que impulsaba el espíritu de rapiña que ellos llamaron la conquista. Prueba clara son las expediciones de mercenarios y asesinos que a la menor oportunidad de incrementar sus bolsas se mataban entre sí.

Análisis Discursivo

El contexto en que Ñuflo de Cháves se enrola es claramente la ambición material por el oro. El Dorado, es decir la rapiña y la explotación humana y no el idealismo o la preocupación geográfica es lo que lleva a estos invasores a imponer mediante la espada y la cruz su modelo civilizatorio. Si bien tanto frailes y cronistas y hoy los historiadores europeos callaron sobre las atrocidades que cometió España con el fin de apoderarse de las riquezas que ambicionaban, han quedado testimonios que retrataron el asesinato cruel de niños estallados contra las piedras, hombres partidos por la mitad o mujeres y hombres quemados vivos, con una estaca atravesada desde la boca. Este holocausto ha sido disfrazado por los Europeos con diferentes disfraces “el encuentro”, “el día de la raza”, “la conquista”, “la llegada de la civilización”. La evolución del tratamiento de derechos indígenas a nivel internacional ha hecho que estas imposturas sean revisadas. Pocos son los países que “celebran” este holocausto que ha sido mayor al judío.

La burguesía camba y su insipiente intelectualidad recurren por lo tanto a una tergiversación desactualizada de conceptos acercándose a un nazismo elemental que acude por un lado a forzar el orgullo de la herencia blanca del asaltante español³⁹ y por otro a reivindicar un supuesto mestizaje generalizado:⁴⁰ *“La fundación de Santa Cruz de la Sierra en 1561, da origen a la cultura cruceña, entendida como la combinación de las culturas de los grupos nativos y de las culturas que fueron llegando a este territorio.”*⁴¹

El discurso de reivindicación de la invasión española es ofensiva para los pueblos indígenas de Santa Cruz quienes fueron víctimas de la barbarie española, pero la intención de la burguesía camba, fruto de recientes migraciones, es justamente esa. En primer término, mostrar a los pueblos originarios como conquistados y a la burguesía camba como raza de “conquistadores”. Es por eso que se reconocen como “diferentes” de los indígenas, pese a que en lo vaivenes de su discurso (cambiante y oportunista) hablen del mestizaje. Un ejemplo de esto es el discurso de Germán Antelo en la Asamblea del Comité Cívico de Santa Cruz realizada el 28 de junio de 2006 cuando advierte que “No nos van a expulsar de Bolivia por el solo delito de ser diferentes”

Otra de las vetas del discurso de glorificación de Ñuflo de Cháves se refiere a establecer claramente diferencias. El establecimiento de la existencia de una nación, en este caso la invención de la nación camba, necesita de identidades que se fabrican con la búsqueda de similitudes esenciales, “El ser camba”, la “cultura camba”, la “tradición camba”. En este esfuerzo dirigido por la burguesía camba se crea el “Día de la Tradición” que tiene el fin de “rescatar” las tradiciones culturales... En este afán se inserta la invención, una de ellas el mito Ñuflo de Cháves, a quien se realizan homenajes en la supuesta fecha de fundación de

39 Para imponer sus conceptos a la población cruceña han usado medios de implantación ideológica como son la adquisición de poderosos medios de comunicación, la cooptación de diferentes instituciones públicas y privadas, la realización de cabildos masivos. Asimismo han usado métodos de violencia física y psicológica mediante su organización paramilitar, la Unión Juvenil Cruceñista.

40 En varios cabildos se ha repetido que “todos somos mestizos”

41 Peña, Claudia. Escenario Cultural.

Santa Cruz de la Sierra. Pero por sobre la construcción de similitudes que ha significado un esfuerzo más titánico que el de Ñuflo de Cháves se constituye la generación de diferencias con los “collas”, “indiada”, “aymaroides”, “etnias aymaras”, “premodernos”, como nos llama la “intelectualidad” cambia a los Collas. En este esfuerzo, el modelo imaginario de Ñuflo de Cháves, también ayuda. Español, blanco, es diferente racialmente a los Collas y más cercano a la burguesía de reciente llegada. Conquistador, pujante, descubridor de lo nuevo, oculta la rapiña, latrocinio y explotación, cuando Alcides Parejas se queja de que “Algo que se mantiene es aquel estereotipo del cambia flojo que nunca hizo nada por su desarrollo. Esto es muy injusto porque el cruceño desde el principio tuvo que vivir con una mano en el arado y otra en el fusil, pero nunca mantuvo una actitud pasiva”⁴², pretende ignorar que ese atributo es emitido hacia la burguesía cambia que vive del trabajo esclavo de los indígenas y de la explotación de la fuerza de trabajo del Colla migrante. Fundador, conquistador de nuevas tierras significará un aval, un ejemplo de origen fundacional para continuar con la explotación a los indígenas de tierras bajas y expoliación de su territorio.

Ñuflo de Cháves y otra serie de recursos diferenciadores con los Collas, significan en el sentido de Gellner el recurso de recuperación de poder político y económico de las burguesías bolivianas. Más precisamente significa la incorporación y crecimiento de una joven burguesía de origen extranjero en Santa Cruz, que no alcanza a ser nacional pero que tiene influencia en una región y que pretende hacerse una fuerza hegemónica con territorio, estado y gobierno propio. No habiendo siquiera consolidado la nación boliviana, se enfrenta a un flaco sentido nacional y postula crear una nueva nación, la nación cambia para lo cual inventa y fabrica una nación por sobre comunidades verdaderas, -no puede olvidarse que la noción separatista de la “nación cambia” nace como una apropiación reversible de reivindicaciones centenarias nacionalistas aymaras expuestas por el Mallku Felipe Quispe en los levantamientos Collas del año 2000.

En este esfuerzo “fundacional” notar los conceptos que parten desde la invasión española, la fortalecida burguesía cambia advierte muy clara y certeramente que el nacionalismo boliviano -que ha quedado estupefacto con su crecimiento y potencia tanto como el Gobierno del Movimiento al Socialismo- no será rival para ellos, tampoco el izquierdismo desvaído, corrompido y debilitado que se ha distribuido entre la participación en el Gobierno del MAS y la oposición radical a este Gobierno. Su odio concentrado se enfoca hacia el acabamiento de la fuerza que podría aglutinar a los sectores mayoritarios indígenas, obreros, desposeídos y contestatarios, hacia los odiados, despreciados pero temidos por ellos: los Collas o Aymaras distribuidos por todo el territorio de lo que hoy es Bolivia.

Entre nosotros, los Collas algunos están paralizados en la esperanza de que el Gobierno de Evo Morales (nuestro hermano) sabrá vencer este intento de parto de una nación nazi; otros han quedado enfrascados en la oposición al MAS, denunciando con justeza que este Gobierno supuestamente indígena con un solo componente indígena, está rifando las luchas centenarias que regaran de sangre Aymara este territorio, está impidiendo y haciendo retroceder la lucha por la reivindicación política nacional Qullasuyana, todavía no se advierte la necesidad de la reorganización.

En este panorama difuso debe recordarse que Ñuflo de Cháves fue acabado por los Charcas pertenecientes en ese entonces a la Confederación Colla, fue descabezado irónicamente por gente de Chuquisaca, que ahora se ha alineado al feroz racismo cruceño. Y finalmente debe tenerse en cuenta que frente a cientos de ñuflos chaves, tenemos a miles de tupac kataris, bartolinas sisas, zárates villcas y otros héroes de los pueblos bajos que se han reproducido en nosotros los no mestizos, la “indiada” en áreas rurales, y hoy por miles en las ciudades, nosotros los Collas que tanto teme Sergio Antelo.

42 El Nuevo Día. La identidad cruceña se adapta a los cambios. Santa Cruz, Bolivia. 26 de febrero de 2004.

Bibliografía

ANTELO, Gutiérrez, Sergio. 2003. **Los cruceños y su derecho de libre determinación**. Santa Cruz: Imprenta Landívar.

ASSIES, Willem. 2006. “La media luna’ sobre Bolivia: Nación, región, etnia y clase social”. En: **América Latina hoy** Vol. 43, agosto. Universidad de Salamanca, s/1, pp. 87-105. 2006

CARRERAS, Sergio. 2008, **Santa Cruz descuenta una rotunda victoria**. LAVOZ. Argentina. www.lavoz.com.ar. 4 de mayo.

DÍAZ DE GUZMÁN Rui. 1973. **Historia del Descubrimiento, Población y Conquista de las Provincias del Río de la Plata** Editorial La Pléyade, Buenos Aires.

EL MUNDO. 2007. *Fundación de Santa Cruz de la Sierra: una historia épica del Siglo XV* Viernes 3 de agosto.

EL DEBER. 2004. *Plantean que la nueva Bolivia tenga estructura autonómica*. Santa Cruz, Bolivia. 7 de marzo.

EL DEBER. 2004. *EL GENERAL ÑUFLO DE CHÁVES Santa Cruz de la Sierra - Bolivia*, Viernes 24, Septiembre

GANDARILLA GUARDIA, Nino. 2005. *El capitán Ñuflo de Chaves inspirará la creación de “una nueva Bolivia”*. JORNADA UNAM. Jueves 28 de julio.

_____. **Gobernación de la Provincia de los Mojos. Acta de Fundación de la Ciudad de Santa Cruz de la Sierra – 1561**. En web site Nación Camba.

GELLNER, Ernest. 1965. **Thought and Change**. University of Chicago.

GOBIERNO AUTÓNOMO DE SANTA CRUZ DE LA SIERRA. 2007. *Santa Cruz de la Sierra celebró el CDXLVI aniversario de su fundación*. **BOLETIN** N° 38. Santa Cruz, 26 de Febrero.

IRUROZQUI, Marta. 1994. **La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920**. Cusco: Bartolomé de las Casas.

KLEIN, Herbert S. 1985. **Historia general de Bolivia**. Ed. Juventud. La Paz

LACOMBE, Zéline. 2005. “*Historia del Comité pro Santa Cruz*”. En: **El Juguete Rabioso**. La Paz. 5 de febrero.

LÓPEZ, Vicente Fidel. **Historia de la República Argentina**. 2da Ed. Buenos Aires. Imprenta de J. Roldán. 1912. Edición digital <http://www.planetariogalilei.com.ar/ameghino/obras/lopez/lec10-histo.htm>

MIRTEBAUM José. 2005. *Autonomías Orientales en la Bolivia contemporánea: El ejercicio de una lógica darwinista balcánica*, en www. Narco News. Com

PEÑA HASBÚN, Paula. 2006. **Escenarios Culturales**. Ponencia presentada en agosto en el ciclo de Debates “Análisis de la realidad Nacional”. Pastoral Social Caritas (PASOC) Carrera de Sociología y Carrera de Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

_____. 2003. **La permanente construcción de lo cruceño. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra**. PIEB. La Paz

PINTO, Gustavo. 2003. **La Nación Camba fundamentos y desafíos**. Santa Cruz.

PLATA QUISPE, Wilfredo. 2008. *El discurso autonomista de las élites de Santa Cruz*. En: **Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy**. Soruco, Ximena (coord. Plata Wilfredo. Medeiros Gustavo. Ed. Fundación Tierra.

RECK, Centa. 2007. **Las llaves de la Fundación**. El Foro Bolivia. 28 de febrero.

EL NUEVO DIA. 2008. **Ñuflo de Chaves, explorador conquistador y colonizador**. 26 de febrero.

URENDA, Juan Carlos. 2006. **Separando la paja del trigo. Bases para construir las autonomías departamentales**. La Paz: Academia Boliviana de Estudios Constitucionales.

La exacerbación del racismo. El 24 de Mayo en Sucre¹

Andrés Calla

Resumen

En la coyuntura actual podemos ver que las manifestaciones de racismo violento y abiertos se han exacerbado. Esto se debe a que en Bolivia se está dando un proceso de conflictos políticos y regionales que toman características racializadas. Así el conflicto se caracteriza por una polarización entre oficialismo y oposición, entre indios y ciudadanos, y entre campo y ciudad. En los distintos espacios, como por ejemplo en la Asamblea, se han visibilizado confrontaciones que desembocan en manifestaciones racistas o discriminadoras de clase. En concreto, la fuente de las manifestaciones racistas surgen a partir de las transgresiones por parte de los sectores, campesinos e indígenas, que se han mantenido excluidos de las estructuras y espacios de poder estatal y territorial, que hasta ahora han sido entendidos como exclusivos para un sector de la sociedad, o para ciertas élites. Así, los sucesos de abuso y humillación a indígenas y campesinos ocurridos el 24 de mayo 2008 en Sucre reflejan todo un proceso de conflictos que deterioran cada vez más las relaciones entre sectores excluidos y sectores detentores de poder de la sociedad. El presente ensayo, analiza como se desarrolla el tránsito de racismo silencioso a abiertos.

El 24 de mayo alrededor de 40 indígenas y campesinos se encontraban en la ciudad de Sucre para recibir ambulancias para sus comunidades por parte del presidente Evo Morales. Este evento no se llevó a cabo pues una multitud organizada por el Comité Interinstitucional de Chuquisaca, una organización liderada por varias autoridades locales, evitó que el Presidente llegue al Stadium debido a los disturbios producidos en los alrededores.

A partir de este momento el Comité Interinstitucional, toma el control de la situación identificando a los indígenas y campesinos presentes como los aliados directos del MAS y los traidores de la causa sucreña con actos de mucha violencia. Estos fueron golpeados y humillados en el camino hacia la Plaza Central.

Es en la plaza central “25 de Mayo” que los indígenas fueron obligados a desnudarse de la cintura para arriba, a besar banderas de Sucre y el suelo, a gritar estribillos en contra del Gobierno, en contra el MAS y en contra el Presidente. Además, les forzaron a gritar también a favor de Sucre y la capital. Todo esto bajo un aire de mucha violencia, racismo y miedo por parte de los indígenas y campesinos.

Para terminar la humillación, les obligaron a quemar un poncho, una whipala y los pasacalles con inscripciones en favor de Evo. Estos hechos se efectuaron en la Plaza Central, pero la discriminación, la violencia verbal y hasta la violencia física ya habían tenido lugar en este espacio en el periodo de la Asamblea Constituyente.

Entonces cabe preguntarse ¿Qué proceso en Sucre, y Bolivia, llevó a estos niveles de discriminación y racismo violento? ¿porqué la Plaza se convierte en un lugar donde surgen expresiones de racismo violento?

Primero, uno de los hechos más importantes que se debe destacar en este proceso de manifestaciones de racismo violento es la significación de la elección de Evo Morales, primer Presidente Indígena, para el sector que ha detentado los espacios de poder político antes de su elección. El proceso de su elección se remonta históricamente al año 2000, donde se da un inicio de los movimientos sociales indígenas, tanto de tierras altas como

¹ Este artículo es parte de la investigación realizada por el equipo de investigación del Observatorio del Racismo de la Universidad de la Cordillera en convenio con el Defensor del Pueblo

bajas, que cuestionan e interpelan el modelo de Estado, caracterizado por excluir política y socialmente a los indígenas.

Cuando Evo Morales asume la presidencia, las estructuras de espacios de poder y control del Estado empiezan a cambiar. Del mismo modo hay un impacto en el imaginario de la gente, y rupturas de mentalidades. Ambos fenómenos se dan debido a que las políticas del gobierno tienen una orientación profundamente distinta a gobiernos anteriores.

Esta es una nueva coyuntura política, por primera vez el presidente es indígena. En ese sentido se produce una transgresión que es de “posicionamientos o posiciones”², es decir, el desplazamiento de los espacios del Gobierno y el Estado de un élite económico política, dando espacio a los sectores históricamente excluidos, que se sienten representados por el proyecto político incluyente de tendencias indígenas impulsado por el actual gobierno. El testimonio a continuación explica la trasgresión de posición con relación a las manifestaciones de racismo en la ciudad de Sucre:

La población en general en Sucre, ...las clases medias, los obreros y otros sectores no actúan con racismo. Pero hay sectores racistas muy conservadores. Nunca en su vida han salido a huelgas, a marchas, porque son sectores que toda la vida han usufructuando de tantas cosas que les daba el poder (...) Los que siempre se han beneficiado y nunca han salido a las marchas, hoy sí han salido, esos son los sectores más racistas (...) algún sector de la empresa privada de Sucre, algunos sectores profesionales de Sucre, médicos, abogados, ingenieros. Hay que ser sinceros, más que por la capitalidad han salido por el rencor que tienen hacia otro sector social que ahora está en el poder y que no lo aceptan. No aceptan ver que haya un sector, que no es como ellos que esté gobernando ahora. Y son ellos los que han hecho los estribillos: “Silvia Lazarte, chola ignorante”; “Evo indio, cabrón, hijo de puta”, perdón que les hable así, pero esa es la realidad; “Álvaro García Linera maricón...”³

En ese sentido surgen necesidades de reacomodos de las percepciones de la gente al tener que asimilar a los indígenas, campesinos y sectores populares; y en general, los que siempre estuvieron excluidos, ahora tienen, cada vez más, voz y voto, y posibilidad de acceder y posesionarse en espacios de poder político.

Este fenómeno se produce ya que antes (de Evo como presidente) la exclusión a los indígenas y campesinos era algo de cierta manera “natural”, algo que no necesitaba posicionamientos, circunstancias en donde los que tenían una vida acomodada no veían por qué cambiar las cosas, ya que satisfacían sus propias necesidades, y tampoco se hacía visible la necesidad de escuchar a estos sectores excluidos.

Viendo el proceso desde el 2006, que es cuando posesionan a Evo como Presidente, hasta julio del 2008 podemos notar que se ha desarrollado un crecimiento paulatino de la violencia por motivos raciales y políticos. Esto se observa claramente con la instalación de la Asamblea Constituyente, donde en un principio se genera un espacio de encuentro político cara a cara entre sectores campesinos, indígenas y obreros, y sectores de clase media, etc.

La gente, constituyentes y personas en general, que estaban acostumbradas a detentar el poder, se vieron incomodadas e invadidas, en la Asamblea Constituyente, porque los indígenas y campesinos se presentaron por primera vez con poder de representación política en ese nivel y magnitud. En muchas oportunidades surgieron expresiones de racismos verbal en el interior de las plenarias como también en las comisiones; a veces estas formas de racismo eran muy sutiles o suaves, entre ellas tratos paternalistas hacia los indígenas, o expresiones de racismo y de discriminación debidos al hecho de que hablaban en su idioma nativo y por no poder expresarse bien en castellano.

2 Para mayo información ver: Calla y Muruchi, Transgresiones y Racismos. 2007

3 Entrevista al constituyente de Podemos por Chuquisaca, septiembre, 2007.

En mi comisión hay doctorados y masterados y yo he sido una empleada doméstica. Eso les estamos quitando, y no les gusta, no les gusta que estemos en la misma jerarquía, eso es lo que nunca le gusta la derecha. ¿Por qué no podemos estar nosotros en la misma jerarquía? Ahora somos. Aunque nosotros no somos profesionales, sí hemos venido a la Asamblea para defender.⁴

Otro objeto de discriminación racista se dio a partir de la vestimenta originaria; a los indígenas que portaban su ropa originaria los insultaban, y en el espacio de la plaza y en las calles, durante el proceso constituyente, llegaron a ser golpeados.

A partir de las entrevistas podemos ver que la plaza es uno de los espacios en donde se dan las mayores expresiones de racismo. Así la plaza es el espacio donde se retoma el carácter excluyente hacia los indígenas y campesinos como resabios coloniales. La concepción de la plaza como espacio o territorio exclusivo se visibiliza o se hace más manifiesto desde el principio de la Asamblea Constituyente, y a medida que pasaba el tiempo la tensión en la Plaza, en tanto a la presencia indígena en ella, se hacía mayor.

De esta forma se empieza a dilucidar el tránsito de un racismo silencioso, un racismo en las prácticas cotidianas a un racismo abierto y violento. Se ve que en Sucre el proceso que lleva a las agresiones del 24 de mayo es paulatino y creciente; se da una suma de conflictos y problemas que parten del solo hecho de ser la sede de la Asamblea Constituyente.

Otro factor importante de conflicto generador de racismos y regionalismos es la discusión y enfrentamientos por la capitalía (mencionado en una cita anteriormente) es decir por el traslado de la sede de gobierno de La Paz a Sucre. En ese sentido, se van sumando los problemas y conflictos; cada vez se ve más violencia y discriminación, se escucha y se ve en los medios de comunicación a indígenas que son golpeados, apedreados, insultados y estos cada vez más deben cuidarse evitando entrar a la plaza u otros lugares caracterizados por ser excluyentes; dejan también de utilizar su ropa originaria y sus símbolos de autoridad (el guardatojo de los dirigentes mineros, el chicote, el sombrero de la mama t'alla de una comunidad, etc.) y en ciertos casos ni esto los libra de ser sujetos de racismo y discriminación. Esto se observa en la siguiente entrevista:

[Con voz exaltada:] De esta plaza 25 de Mayo ellos se han atajado. Esta plaza no es para los indios, sálganse de aquí, indios, estos hediondos que vayan a lavarse. Así les han tratado. Nosotros hemos escuchado.⁵

Nos han insultado en la plaza. Cuando caminas en la plaza con sombrero, dicen: Éste es asambleísta, campesino. Cuando caminábamos con un bolsoncito, nos insultaban. Así era caminar por la plaza (...) Siempre nos humillaban a los del campo. Hoy en día está gobernando un indígena, parece que no les gusta a ellos.⁶

Ahora bien, describamos quiénes son los sujetos de recepción de discriminación y de actitudes racistas y violentas. Las expresiones de racismo abierto se dirigen a las y los constituyentes indígenas o campesinos, o a aquellos que “parecen” serlo por la vestimenta y los rasgos fisionómicos. Pero debemos aclarar que la discriminación y racismo violento se da hacia indígenas que además optan por una posición política a favor del Gobierno y/o en contra la posición de Chuquisaca. Así, habría racismo hacia el indígena que apoya a Evo, y no habría racismo hacia indígenas que apoyan el comité interinstitucional. Retomando lo anterior se debe destacar y resaltar que el racismo es sobre un tipo de indígena: el indígena masista o considerado como tal. Por lo tanto debemos entender que racismo se mezcla

4 Entrevista a la constituyente representante del MAS por Potosí, noviembre de 2007.

5 Entrevista a constituyente del MAS por La Paz, noviembre de 2007.

6 Entrevista a Secretario de Organización FUMTOPCH, noviembre, 2007

con rechazo político. Es más, existen casos de violencia física y verbal hacia personas no campesinas o indígenas. La siguiente cita ilustra este fenómeno

(...). En el camino, se escuchaban gritos, al principio no se podía saber qué estaba pasando, pero segundos después aparecieron las constituyentes Marcela Revollo y Loyola Guzmán que caminaban con pasos apurados y trataban de resguardarse porque el grupo que se dirigía al colegio se detuvo y comenzó a agredirlas con insultos y empujones (...) Las constituyentes, que se dirigían al Teatro Gran Mariscal para asistir a la reapertura, desviaron su camino. Buscaban salir del lugar inmediatamente, mientras la gente las empujaba y se oían voces gritando: "Babosas de mierda, pelotudas." (...). Después de este incidente, la gente se dirigió al colegio Junín, gritando: "Ahora donde la Silvia, no hay que dejarla salir". Por la radio se escuchaba que el constituyente Raúl Prada también había sufrido agresiones.⁷

Otro caso de violencia se dio hacia un constituyente de podemos confundiéndolo por uno del MAS debido a características fenotípicas; él fue puñetado, pateado y golpeado con palos hasta que un compañero suyo lo reconoció. Este suceso nos sirve para dilucidar que el conflicto es altamente político y regional, pero también nos muestra que en el imaginario de la gente hay una tendencia a asociar al campesino e indígena con el MAS, lo que es una forma de racialización. Se entiende por racialización cuando un problema se lo ve desde la óptica racial, es una representación que crea categorías adjetivadas del otro a partir de la categoría ficticia de raza; y, como vimos anteriormente, los que discriminan llegan a confundir por la vestimenta y el color de la piel a todas las y los campesinos e indígenas como constituyentes.

Por otra parte, en el caso de indígenas o campesinos antimasistas e identificados como tales no hay racismo violento, duro agresivo, sino racismos más sutiles, paternalistas; algunos constituyentes masistas entrevistados afirmaron que se reproducían relaciones paternalistas de las clases medias hacia los indígenas y campesinos, y dentro del mismo partido.

En estos últimos años se da una explosión del racismo abierto, que surge de todo este proceso de desgaste político y de acumulación de conflictos; esto muestra que hay una propensión del racismo a profundizarse; se rompen en cierta medida las barreras que contienen el racismo y así este sube de grado. Existe la creencia de que ahora se visibiliza el racismo existente, que ahora habría una lucha contra este de manera más objetiva; sin embargo, el problema radica en que esta lucha contra el racismo ha perdido terreno porque en el imaginario del racista el racismo le es permitido, ya no siente que deba reprimirlo, que deba contenerse; de cierta manera el racismo se ha legitimado para los que tienen estas propensiones racistas. Al permanecer el racismo silencioso, si bien tiene formas sutiles para manifestarse, formas que tienden a naturalizarlo y que se lo ve en la vida cotidiana, se reprime su expresión sin límites y con mayor violencia. Así la perspectiva es que hay un tránsito de racismo silencioso a uno abierto que no debe verse positivamente, ya que este racismo violento tiende a crecer y produce más heridas y cicatrices, como se vió claramente el 24 de mayo.

Así, ahora podemos introducirnos más en profundidad a los acontecimientos acaecidos el 24 de mayo. Por una parte no podemos leerlo como una confrontación solamente racista, hay confrontación política; en ese sentido no hay que tener una visión simplificadora. Esta fecha representa una tensión política, una confrontación racista, que además profundiza la confrontación y tensión entre campo y ciudad. Los espacios públicos ciudadanos, como la Plaza Central, que simbolizan la imagen del poder local oligárquico son objeto de territorialización del racismo. Esto significa que el discurso racista sale mas allá del cuadro netamente discursivo para inscribirse directamente en su reafirmación, y en la reconfiguración territorial del espacio urbano en sí mismo, y con respecto al espacio rural. En ese sentido

7 Notas de trabajo de campo, viernes 9 de noviembre de 2007.

se explicitan las fronteras, en donde se sitúa al indígena y campesino exclusivamente en el campo, y al ciudadano en la ciudad; representando lo del “campo” como lo “incivilizado, inculto, sucio” y la ciudad como lo “culto, civilizado, y limpio”, y la transgresión geográfica – espacial de la presencia en el lugar “no propio” sería considerada como una invasión, especialmente en lo que se refiere a la presencia del indígena y del campesino en la ciudad. Es este 24 de mayo donde se da el sumun de la territorialización; vemos justamente que es en la Plaza Central donde se dan los actos más violentos de racismo. Se puede representar todo este acto racista violento y de discriminación y abuso como un “escarmiento a los indios” recordándoles cual es su lugar, dejando claro además que es su ciudad y su plaza y no la de los indios.

Por otra parte, esta polarización campo-ciudad se articula con problemas, conflictos de clase. Así, el campesino pobre es discriminado por campesino y además por pobre; es decir que se da un racismo más discriminación de clase. Es por tanto doblemente discriminado.

Podemos observar, entonces, que en los sucesos del 24 de mayo en Sucre existieron expresiones racistas, confrontación política y también una violación de los derechos humanos. Si bien estos aspectos o elementos se mezclan deben ser diferenciados.

Para concluir, se puede ver que el surgimiento del racismo abierto tiene una fuerte relación con el nivel de trasgresión del orden estructural de los espacios y posiciones jerarquizados que fueron forjados históricamente desde la Colonia.

Los sucesos del 24 de mayo no son casuales, sino son el resultado de todo un proceso, un acumulo de conflictos y de enfrentamientos. Además, son el resultado de manipulaciones políticas divisionistas. Pero principalmente son el resultado de un racismo que se hace más y más abierto y violento.

Después de estos terribles sucesos, en algunos lugares del país se encuentran graffitis que dicen: “Sucre capital del racismo”. Sin embargo, en la capital de Bolivia se da un suceso muy interesante: se posesiona, tras haber ganado las elecciones prefecturales, a Sabina Cuellar, una mujer de pollera y campesina. Los sectores del Comité Interinstitucional que son los corresponsables de las violaciones de los derechos humanos y racismo, optaron por una posición política contraria al racismo que afecta a las estructuras del mismo. Se habla de una manipulación y utilización política de esta prefecta, que antes era constituyente por el MAS y que se desligó luego de este movimiento. Sin embargo, su sola presencia en un cargo tan elevado de poder marca una diferencia y es señal de que lo indígena campesino tiene cada vez más espacios de acción.

Y, por último, la incursión de campesinos e indígenas en los nuevos espacios genera la reacción violenta, racista y discriminadora de los antiguos detentores de poder y de la sociedad en general que esta acostumbrada a excluirlos. Pero estas primeras incursiones, en distintos espacios de poder, no son esfuerzos vanos (aunque tampoco necesarios o inevitables, imprescindibles), sino son pasos, donde poco a poco se les reconoce o incluye en los distintos espacios de poder. Por ejemplo se pudo observar que en el primer periodo de la Asamblea Constituyente hubo momentos de mayor conflicto, habiendo más tarde una cierta aceptación de posiciones, diálogo y discusiones entre los diferentes sectores. También hay, evidentemente, retrocesos, pero en general crece, desde el proceso que llevó a Evo como presidente, una conciencia de que ahora el indio también cuenta como participe directo de las políticas del país.

Bibliografía

ANTEQUERA, Nelson. 2007. **Territorios Urbanos**. CEDIB/Plural Editores, La Paz.

BUSTOS, Santiago *et al.* 2007. **Racismo y discriminación por razones étnicas. Una mirada desde Bolivia, Perú y Guatemala**. La Paz: Diakonía.

CALLA y MURUCHI. 2008. "*Transgresiones y Racismos*" (Inédito) en: revista **Observando el Racismo** N°1, La Paz.

MAZUREK, Hubert. 2006. **Espacio y Territorio**. Fundación PIEB, La Paz.

WIEVIORKA, Michel. 2002. **El racismo. Una introducción**. La Paz: Plural Editores.

El Movimiento Regional Autonómico. Reflexiones en torno a Santa Cruz y Cochabamba

Karim J. Zegarra Siles

Resumen

La crisis política e institucional, ha generado un escenario nacional de confrontaciones y la contraofensiva de los grupos de poder de las regiones. Caracterizados por el despliegue de temores, inestabilidad, amenaza sentimientos que los movilizan. Por su parte los movimientos sociales desde el 2000 hasta el 2005 han sido el marco para la generación de temores en las élites regionales al aparecer en el escenario nacional Felipe Quispe quien amenaza con la creación de la Nación Aymara. En la contraofensiva de la región, el 2001 aparece la Nación Camba. La nación aymara y la nación camba ubicados en posiciones extremas tanto del lado occidental como del oriental terminó poniendo en mesa de discusión a las dos Bolivias, iniciando la brecha que polarizó al país. La agenda del 2003, impulsada por las organizaciones sociales occidentales quienes mandaban al estado adoptar políticas nacionalizadoras, luego de un ciclo de políticas privatizadoras, tuvo como respuesta la agenda de la Bolivia productiva generada desde el oriente visibilizando claramente la polarización del país. Con la irrupción de Evo Morales al poder, las tensiones se convirtieron álgidas. Al ser asumida la agenda del 2003 como política gubernamental. La respuesta inmediata de las regiones hincó un proceso para declararse como regiones Autónomas. En el trasfondo de estas confrontaciones, esta la lucha por el reacomodo de las viejas estructuras liberales o dar continuidad al proceso de cambio iniciado por el actual Gobierno. En esta lucha el proyecto Autonómico liderizado por las élites cruceñas y los grupos de poder cochabambinos han logrado congregarse a grandes multitudes. El primer escenario es hegemónico, ya que la élite cruceña despliega una serie de mecanismos para obtener legitimidad. La primera estrategia desplegada en ambas regiones es la politización e instrumentalización de la identidad cultural. Se asume que camba es el que trabaja por su tierra o kochala es el que defiende su tierra. Apelando de esta forma a las pasiones de sus convocados. En el caso cruceño, la auto representación del modelo de desarrollo exitoso generado por ellos en base a esfuerzo y visión de progreso ha dado pie a la activación de nociones darwinistas sociales donde se concibe al progreso como unívoco y unidireccional, sin considerar que existen otras formas de desarrollo que podrían aportar al crecimiento del país. Esta recurre a la clasificación del nosotros los cambas visionarios, progresistas, modernos frente a los otros los collas, conflictivos, bloqueadores, pobres. Con esto hacemos alusión al racismo cultural que tiene por característica la naturalización de las diferencias estructurales. La evocaciones de éxito y prosperidad han sido en discursos, desplegados por la élite en la realización de los cabildos, la generación de empleos, el anhelo de descentralización, que han contribuido a generar cohesión en torno al sentimiento regional cruceño. Gorski sostiene que se da una suerte de clausura de sentido, donde la constitución se da excluyendo al otro. Explicar la exacerbación del sentimiento "kochala" representada desde la percepción de los ciudadanos ha sido fundamental para la generación de la violencia el 11 de enero. Esto ha llevado al quiebre del imaginario kochala, visto hasta antes del 11 como igualitaria, mestiza. Y decir que la división es solo de campo ciudad es como avalar que las autonomías son aceptadas por toda la ciudad lo cual no es así. De hecho existe una fuerte oposición desde los barrios periféricos al proyecto autonomista. Dos indicadores que nos ayudan a sustentar esta afirmación son en principio el referéndum autonómico cochabambino, donde perdieron las autonomías y finalmente el 4 de mayo se dio una gran movilización, alrededor de 150 mil personas en contra de las autonomías.

¡Viva la Autonomía!, ¡Autonomía Carajo! -se observaban a miles de personas enunciar estas frases en los diferentes cabildos realizados en Santa Cruz-. En el Cabildo del Millón los cruceños gritaban con algarabía, sonreían, brincaban, bailaban, cantaban, se abrazaban. Este espacio se constituyó en un ambiente de fiesta, más fue impresionante cuando al solo llamado las miles de personas levantaron los brazos e imponentes flameaban la bandera verde, blanco, verde.

Este fue el escenario del Cabildo del Millón, realizado el 16 de diciembre del 2006, en la rotonda del Cristo Redentor convocado por el Comité Cívico Pro Santa Cruz a la cabeza de Germán Antelo y Rubén Costas flamante Prefecto, elegido por voto popular en los comicios del 2005, en esta oportunidad se demandaba al Gobierno el respeto por los 2/3 dentro del marco de la Asamblea Constituyente.

En el marco de este pedido el 11 de Enero del 2007, es decir, semanas mas tarde luego de la realización de este evento, en otra región del país se desataba una suerte de “cham-pa guerra”¹. Ya que por un lado las organizaciones sociales estaban movilizadas pidiendo la renuncia del Prefecto Manfred Reyes Villa, por otro lado, se encontraban movilizadas clases medias y altas, vecinos de la zona norte en un mayor número, y de otros barrios en un menor número, pedían que las organizaciones sociales compuestos por cocaleros y campesinos desalojen la ciudad de Cochabamba, para lo cual les dieron un ultimátum, de lo contrario ellos irían a sacarlos.

La tarde del 11 de enero, por la avenida que está sobre la recta del Stadium Wilsterman se observaba a la masa citadina enardecida, eufórica. Demostraba abiertamente ira y descontrol, presentaba los ánimos exacerbados, con una clara disposición de enfrentar a su blanco que se encontraba del otro lado del puente de Cala Cala. La masa coreaba una y otra vez “que se vayan carajo, que se vayan carajo” formando una sola voz. Luego gritaron consignas que decían “Cochabamba es nuestra casa, hay que defenderla” “vivan los cochalas” para luego arremeter contra su blanco.

Este ha sido el producto de un proceso de confrontaciones generados en el ámbito político. Su más inmediato antecedente recae a mediados de diciembre del 2006, luego del pedido de respeto por los 2/3 Manfred Reyes Villa Prefecto de Cochabamba convocó a un cabildo en la plaza de las Banderas, y abiertamente apoyo la posición de los movimientos cívicos del oriente en defensa de las Autonomías. Tomó la decisión de iniciar un proceso de recolección de firmas para proponer un nuevo referéndum autonómico en Cochabamba. Este hecho fue tomado como una declaración de guerra² por las organizaciones sociales por lo que desde el 4 de enero del 2007 hasta el 17 de enero se organizaron en movilizaciones pidiendo la renuncia del Prefecto Reyes Villa.

Los cabildos cruceños como la confrontación entre cochabambinos el 11 de enero son sucesos distintos, muestran diferentes ambientes, pero tienen dos características en común, el proyecto político autonómico y la carga emotiva que guio las acciones de estos actores. El primer escenario adquiere matiz de festejo, de unidad entre cruceños. En cambio en Cochabamba las clases medias y altas presentan una posición de guerra con clara predisposición a la violencia, a la eliminación del otro. En este sentido, cabe preguntarse ¿de qué mecanismos se valieron los promotores de la autonomía para congregarse a las multitudes con tal carga emotiva?. Estos sucesos sin duda son parte de un proceso, por el cual los grupos de poder regionales buscan el reacomodo del proyecto político-económico liberal, el mismo que se legitima a través de la utilización de un discurso identitario que interpela a la sociedad. Tomando en cuenta que muchas veces los procesos de construcción de identidades comunitarias son caldo de cultivo de procesos racistas, cabe preguntarse ¿qué parte de éste

1 Gordillo, José. ¿Pitak Kaypi Kamchip? Estructuras de poder en Cochabamba, 2007, Universidad Mayor de San Simon-PIEB, La paz.

2 11 DE ENERO ¿Cochabamba a la deriva? 2007 CENTRO CUARTO INTERMEDIO, Cochabamba

proceso de construcción identitaria es racista? Y por último ¿qué tipo de manifestaciones y expresiones racistas ha generado el discurso autonómico al interior de las regiones?

Para intentar explicar las interrogantes planteadas el artículo está organizado de la siguiente manera. En la primera parte explicaremos el escenario nacional de confrontaciones y la contraofensiva de los grupos de poder de las regiones. En la segunda nos dedicaremos a explicar el escenario cruceño, las estrategias y discursos de seducción desplegados por la élite para adherir al proyecto autonómico. En la tercera veremos las formas y maneras de exacerbación del sentimiento regional cruceño. En la cuarta parte nos detendremos a analizar La “Champa Guerra”³, la exacerbación del sentimiento K’ochala en torno al 11 de enero del 2007.

El escenario nacional de confrontaciones y la contraofensiva de los grupos de poder de las regiones

La historia del país nos muestra un escenario caracterizado por permanentes confrontaciones y polarizaciones a partir de las luchas políticas protagonizadas por distintos actores sociales e instituciones en diversas etapas del proceso. En este sentido, detenerse en el cabildo cruceño del 2004 organizado por el Comité Cívico Pro Santa Cruz, donde se muestra un ambiente de fiesta, parece un tanto contradictorio con relación al antecedente histórico que le precedió. Sin embargo, no me detendré en su ambiente festivo, recurriré a las causas que llevaron a su realización.

Y para ello, es necesario situarse en el año 2000 donde se despertaron en los grupos de poder cruceños temores, al aparecer en el escenario nacional Felipe Quispe “al amenazar con la creación de la *Nación Aymara* entre Bolivia, el Sudoeste de Perú, Norte de Chile y parte de Argentina”⁴. El 2001 aparece la *Nación Camba*⁵ en la palestra política, como el ala más radical del movimiento autonomista dando respuestas a las afirmaciones del Mallku y de los movimientos sociales de occidente que planteaban marchar a Santa Cruz a tomar tierras y acabar con los oligarcas”⁶. La nación aymara y la nación cambia ubicados en posiciones extremas tanto del lado occidental como del oriental terminó poniendo en mesa de discusión a las dos Bolivias, iniciando un proceso de polarización a nivel regional, que se fue ahondando y es visible en la coyuntura actual.

Otro hito que acrecentó los temores de las élites ha sido la agenda del 2003, impulsada por las organizaciones sociales occidentales quienes mandaban al estado adoptar políticas nacionalizadoras, luego de un ciclo de políticas privatizadoras. El cabildo del 22 de enero del 2004, ha sido el primer escenario donde se visibilizó el pedido por las autonomías, y a la élite cruceña. En sus peticiones estaba presente la elección de prefectos por voto popular. Y llevaba como consigna la imposición de una nueva agenda nacional generada por los Cívicos Cruceños “*Hemos venido a proponer un nuevo contrato social a plantear una Bolivia productiva, queremos hablar de una agenda nueva, que no sea la misma de octubre, que dejó crisis y desocupación*”⁷. Observamos en esta afirmación un horizonte diferenciador, por un lado se ven así mismos como la “Bolivia productiva”, que demanda el proceso de desarrollo del modelo liberal e identifican al “otro” la Bolivia occidental por “crisis y desocupación”. Sin embargo, han sido las políticas implantadas por el Gobierno de Sánchez de Lozada como “la capitalización” de las empresas estatales, que ahondaron la crisis económica del país.

3 Este término ha sido tomado del autor José Gordillo en alusión a los hechos del 11 de enero del 2007. Entrevista realizada el 06-05-07 en la ciudad de Cochabamba.

4 Entrevista a Betty Tejada, Enero/2008 Santa Cruz

5 La nación cambia nace, de acuerdo a Betty Tejada activista, perteneciente a Santa Cruz Somos Todos, de intelectuales de clase media liderizados por ex políticos como Carlos Dabdoub (ministro, concejal, parlamentario del MIR) y su objetivo principal originario era frenar los embates de una insurgencia indigenista en occidente que apuntaba como enemigo a Santa Cruz mucho más cuando un ex presidente como Carlos Mesa mando a ponerse “ el chip” nacional a los cruceños y dejar la visión “provinciana”.

6 Entrevista realizada a Betty Tejada, Santa Cruz Somos Todos, Enero/2008 Santa Cruz

7 Rubén Costas, El deber, martes 22 de junio del 2004, p. A-3

Esta dinámica diferenciadora no hizo más que contribuir a la exacerbación del sentimiento regionalista cruceño.

El surgimiento de nuevos actores en el 2005 como el MAS y los movimientos sociales e indígenas a partir de la irrupción al poder de Evo Morales ahondo este sentimiento de amenaza, al asumir también la Agenda del 2003, afirmaba este hecho el Vicepresidente de la República "...los grandes lineamientos de acción de este Gobierno en temas como hidrocarburos, agua o Asamblea Constituyente, son el resultado del ciclo histórico de movilizaciones sociales. El programa no fue inventado por cinco personas que se sentaron a una mesa sino que fue construido por los movimientos sociales en el gran ciclo de movilizaciones de 2000-2005"⁸. Es por esto que el Estado (ha) impulsa(do) el modelo nacionalizador de los hidrocarburos en mayo de 2006, la revolución agraria y la decisión de nacionalizar otras empresas como ENTEL en mayo del 2008 que tocan directamente intereses de empresas nacionales o extranjeras.

Con la irrupción del MAS las élites perdieron poder de incidir en el estado nacional que de alguna manera está erosionando los privilegios raciales y los mecanismos tradicionales de control político⁹.

Sin embargo, como parte del proceso de negociaciones a la crisis del 2005, el Gobierno de Mesa buscó una salida institucional y aprobó junto al adelanto de elecciones generales la convocatoria a la Asamblea Constituyente y Referéndum Autonómico y elecciones de prefectos por voto directo. Los resultados arrojaron seis prefectos contrarios a la línea del Gobierno, las tensiones y permanentes conflictos entre el Gobierno y prefecturas se deben también a la ausencia de una normativa clara. La Ley de Descentralización de 1995 sostiene que los prefectos fungen como delegación del Presidente de la República¹⁰. En este sentido, las regiones se constituyen en espacios de rearticulación del proyecto liberal de derecha que ha regido en el país, tangible en el proyecto político autonómico. De acuerdo a Hernán Pruden, historiador, los pedidos de Descentralización, Autonomía y Federalismo por el movimiento cívico cruceño salieron habitualmente en períodos en que desde el gobierno central se intentaba algún tipo de política redistributiva "*ya fuera durante la convención de 1938 en épocas del "socialismo militar" cuando se debatían las posibilidades de hacer una reforma agraria; cuando se radicalizaba el proceso bajo la presidencia de Juan José Torrez y la Unión de Campesinos pobres se preparaba para la toma de tierras o incluso cuando a mediados de los 90 se empezaba aplicar la Ley INRA*"¹¹ parafraseando al autor, la demanda regional se intensifica en tanto menor capacidad de las elites de influir en la política nacional. Pero no perdieron poder regional, esto lo consagraron con la elección de prefectos por voto popular en los comicios de diciembre del 2005. Es decir, se atrincheran en las regiones, desde ahí plantean una estrategia de avance para el proyecto autonomista. En suma buscan el reacomodo de las viejas estructuras de poder.

Las tensiones entre el Gobierno y prefecturas son álgidas y desde las regiones se dan permanentes reacciones, discursos, movilizaciones por las autonomías, defensa de los 2/3, rechazo a las modificaciones a la Ley INRA. A pocos meses de iniciada la Asamblea Constituyente se posesionó en el escenario nacional tensiones por la forma de aprobación del nuevo texto constitucional, la pelea asumida por los grupos de poder en defensa de los 2/3 trascendió las fronteras de ese escenario para convertirse en una bandera de movilización.

La Crisis política, se desencadenó meses previos al 11 de enero por la forma de aprobación del texto constitucional, surgieron sectores que discreparon con la posición oficialista de imponer la mayoría absoluta, expresaron su apoyo a los dos tercios en defensa de la

8 Diálogos, 11 de junio del 2007, pp12

9 Gustafson, Bret Los espectáculos de autonomía y crisis; o lo que toros y reinas tienen que ver con el regionalismo 2006, Journal of Latin American Anthropology, Washintong-EEUU

10 11 DE ENERO ¿Cochabamba a la deriva? 2007 CENTRO CUARTO INTERMEDIO, Cochabamba

11 Hernán Prudem, Santa Cruz ¿ departamento o república?. Le monde , el dipló, Diplomatie, Año 1, N° 2 nueva época, mayo-2008

democracia, se instalaron piquetes de huelga de hambre. La aparición del grupo de poder cochabambino, en el escenario de confrontación nacional, se da a partir de ésta pelea. Las medidas que desde el gobierno se han venido tomando como por ejemplo en el tema de tierras en Santa Cruz, el recorte del IDH y en el caso en particular de los grupos de poder cochabambinos se les haya desprovisto del aparato estatal, instancia que siempre han necesitado para su reproducción, porque resulta ser una élite en términos de generación de recursos económicos altamente incipiente, en comparación por ejemplo con la élite cruceña¹².

Estos son elementos que llevan a las élites a articularse en torno al proyecto autonómico en una suerte de contraofensiva al cambio. Su máximo representante el Prefecto Manfred Reyes Villa convocó, a mediados de diciembre del 2006, a un cabildo en la plaza de las Banderas donde abiertamente apoyo la posición de los movimientos cívicos del oriente en defensa de las autonomías por los dos tercios logró que las clases medias y altas se movilizaran. Tomó la decisión de iniciar un proceso de recolección de firmas para proponer un nuevo referéndum autonómico en Cochabamba desconociendo los resultados del referéndum anterior en esta región y al mismo tiempo se adscribió al bloque cívico regional y de prefectos opositores al Gobierno. Inmediatamente las organizaciones sociales cochabambinas se pronunciaron en contra de estas acciones, entreviéndose un espacio de confrontaciones al interior de Cochabamba. De esta manera la esfera nacional de confrontaciones y la contraofensiva de los grupos de poder de las regiones ha quedado establecido en el escenario político nacional.

El escenario Cruceño, estrategias y discursos de seducción desplegados por la élite

En la segunda consulta, para la aprobación de los Estatutos Autonómicos, en Santa Cruz el SI ganó con el 85.4%¹³ de la votación total. Aunque esta votación fue bastante cuestionada desde el Gobierno arguyendo el elevado nivel de ausentismo. Los resultados de los referéndum y la masiva convocatoria a los diferentes cabildos autonómicos cruceños dan cuenta de la legitimidad y hegemonía que tiene el proyecto autonómico en esta ciudad. Entusiasmo, efusividad, algarabía fueron algunas manifestaciones explicitadas por los asistentes a los cabildos cruceños, a pesar de que se dice que la élite recurrió a mecanismos coercitivos y prebendales para la realización de estos eventos —sin desechar esta posibilidad— se pudo constatar que mucha gente asistió por voluntad propia. ¿Pero qué ha generado esta disposición en estos actores?. En una suerte de comparación, encontramos elementos comunes y diferenciadores a los que recurrió el grupo de poder en las regiones para tener convocatoria.

Un elemento en común al que se recurrió para conseguir convocatoria y legitimidad ha sido la identidad cultural localista. El ser cochala o cambia no sólo significa manifestar elementos diacríticos culturales¹⁴. Sino también, en palabras de Rubén Costas *“el trabajo es para los orientales el sentido de nuestra existencia”*¹⁵. Es decir, cambia es el que trabaja por su tierra, esta es la esencia identitaria que se plantea para este escenario. Importante destacar esta frase ya que desde el 2003 se constituye en un elemento central de la “identidad cruceña”, las representaciones que tienen de si mismos corresponde a “la Bolivia que trabaja”, “crisol de Bolivia”, “motor de desarrollo” esfuerzo, modernidad. Todas responden a la construcción del imaginario social cruceño de la Santa Cruz “moderna” y “exitosa” visión compatible con la ideología liberal impulsada por las élites en el proyecto político autonomista.

12 Entrevista realizada a Cristian Ferreira CEDIB- Central Responsable de la Unidad de Debate Crítico, 05-05-07

13 Los Tiempos 5 de mayo del 2008, p- 4-5

14 Es decir vestimenta.

15 Discurso de Rubén Costas, Presidente Comité Cívico en el Cabildo por la Autonomía y Trabajo del 22 de junio del 2004. El Deber, 23/06/04 pp.3

Los cívicos consideran que “para construir una sociedad democrática de avanzada el camino idóneo son las autonomías departamentales que permitirán avanzar en el modelo de desarrollo cruceño el “único” que ha tenido resultados positivos para la historia de Bolivia¹⁶. Las representaciones que tienen del otro son inferiorizantes porque desde su perspectiva el occidente es “La Bolivia del bloqueo, de la destrucción y del conflicto... al centralismo le decimos basta... este modelo ya no va más”¹⁷ por lo tanto, es una cultura inferior. En consecuencia, el horizonte de diferenciación y de superioridad desde el discurso de la élite es el modelo de desarrollo cruceño, ahora llamado autonomía, porque a través de él y sólo de él lograron éxito. En base a esfuerzo y el sentido visionario del cruceño, sin que el estado haya intervenido. El otro, el centralismo, el colla, el indígena, lo andino representa retraso y barbarie. Pero además se diferencia del “otro modelo económico” que es incompatible al que ellos proponen. El modelo nacionalizador llevado a cabo por el actual Gobierno.

El modelo económico cruceño es un modelo económico fuertemente liberal, basado en la agricultura, agroindustria en base a la extracción de recursos naturales a gran escala y su vinculación con la economía internacional esta depende de la continua expansión de fronteras agrícolas y de la búsqueda de nuevas tierras y recursos. Ambas actividades bombean riqueza hacia el centro urbano que depende de un puñado de materias primas. En este momento, la soya e hidrocarburos representan el 80% de las exportaciones y ninguna genera empleo ni diversificación económica a gran escala¹⁸. El discurso cruceño, paradójicamente y luego de que el liberalismo ha sido cuestionado en todo el país por sus fracasos económicos, propone la apertura de fronteras, la inversión extranjera y la libre empresa y libre competencia como sus fundamentos económicos. Por lo que denominar a Santa Cruz como el “crisol de Bolivia” o el “motor de desarrollo” resulta contradictorio porque Santa Cruz también alberga altos índices de pobreza visibles en barrios como el Bajío, la Pampa, el Plan 3000 esta última denominada como “El Alto de Santa Cruz”. Son barrios carentes de servicios básicos como alcantarillado, salud, ahí, entre otras cosas, se encuentran aguas estancadas en vías públicas lo que ocasiona la procreación de batracios y otras especies portadoras de enfermedades e infecciones. Estos barrios están habitados preponderantemente por migrantes del occidente del país y carecen de atención de las autoridades locales. (GUETTOS) porque son conclaves disidentes con el proyecto hegemónico.

La eficacia del proyecto autonómico radica en que se presenta como una alternativa a la pobreza. Hablar de la generación de empleos, adquiere relevancia en un contexto marcado por altos índices de pobreza¹⁹, de empleos y por una baja capacidad de adquisición y de consumo²⁰ al igual que el resto del país. Este discurso en la actualidad se ve hondamente favorecido por la coyuntura inflacionaria reflejada en una constante subida de los precios de la canasta familiar.

Estas identidades autonómicas planteadas por un sector particular de los círculos dominantes en Santa Cruz es que el proyecto de la élite logró hegemonía ideológica ante los distintos sectores de la sociedad, principalmente en las clases medias altas y medias quizás debido a factores educativos o a una menor politización de la sociedad cruceña. Pero, la legitimidad que se logró ha sido ofertando justamente algo que cotidianamente es una necesidad de empleo, acabar con la burocracia estatal, dar salud, educación e incremento salarial, etc.

“yo quiero decirles a nuestros empresarios que a partir del 5 de mayo nos sentaremos a no contarle el cuento a nuestros empleados y darle el salario digno que le corresponde. Nos hemos comprometido con

16 Asamblea Provisional Autonómica de Santa Cruz, Estatuto de Autonomía del departamento de Santa Cruz, 2 de julio del 2007

17 Afirma Rubén Costas, Presidente Comité Cívico en el Cabildo por La Autonomía y Trabajo del 22 de junio del 2004. *El Deber*, 23/06/04 p.2)

18 Gustafson, Bret Por medios legales y no tan legales la derecha boliviana renace, Washington University, enero-2008

19 Ver informe de Desarrollo Humano 2007 PNÜD

20 El salario mínimo nacional corresponde a 550 Bs. A este respecto, en el cabildo realizado en el parque industrial los cívicos se comprometieron a elevar el mínimo departamental a 1000 Bs.

nuestro alcalde Perci, dará un seguro de salud para todo aquel que viva en este departamento; por eso también el sector agropecuario tendrá que ir pensando —son ideas que han salido del Comité- en pagar gruesos impuestos. Los recursos que recuperaremos vamos a invertir en un plan de vivienda para nuestros habitantes del agro...” (Discurso Rubén Costas, Parque industrial, marzo del 2008)

Remy Ferreira²¹, docente de la Universidad Gabriel René Moreno (UGRM), por su parte sostiene que los cívicos incorporaron en sus discursos el tema de la pobreza, género, generación y medio ambiente desde el cabildo realizado el 2004, es decir, que hubo apropiación de la orientación social que no era propia, hasta entonces, de los discursos de los cívicos. Recurriendo a la generación de expectativas. La lógica del modelo capitalista profesado por los cívicos, tiene como esencia para su lógico funcionamiento la explotación y dominación, en este sentido resultan demagógicas las palabras del Prefecto Costas. Desde nuestra perspectiva, con estos ofrecimientos se está jugando con el anhelo de la gente. Llama nuestra atención el desconocimiento del rol del Prefecto Costas y de la posición que ocupa, posiblemente las pasiones que movilizaron a sus convocados hayan hecho presa también de los convocadores.-

Exacerbación del sentimiento cruceño

Por un lado, las políticas emanadas desde el Gobierno Nacional, y por otro lado, la amenaza a sus intereses, la pérdida de espacios estatales ha generado inestabilidad en los grupos de poder cochabambinos y la élite cruceña. De acuerdo a Ross, director de Radio Formasol, quien trabaja con los pueblos indígenas del oriente, las élites encontraron con ayuda de los medios de comunicación, una forma de contrarrestar todo lo que les venga del interior “*tienen un esquema muy simplón pero que llega mucho a la gente, han sabido armar muy bien toda una estrategia entorno a Santa Cruz que es un espacio católico y el MAS llega con una propuesta comunista importada de Cuba y Venezuela, entonces es un comunismo que le va a quitar a la gente lo que tienen y la gente se lo cree, que les van a quitar sus propiedades sus casas. Claro porque los que fomentan esto saben que tienen el peligro que a ellos si les quiten algo de sus terrenos, pero todo eso callan por eso Branco Marincovik nunca dirá que es por sus terrenos, dirá cuidado con la vivienda*”²². Estos temores han ido reproduciéndose cotidianamente en distintos sectores de la sociedad. Por lo que ha sido fundamental, para lograr adhesión al proyecto autonomista liderizado por las élites cruceñas.

La “Champa Guerra”²³, la exacerbación del sentimiento K’ochala

Los escenarios visibles en aceptación o no a la autonomía sin duda son los referéndums autonómicos. Los resultados en la ciudad de Cochabamba, muestran un panorama distinto al de Santa Cruz. A excepción de la provincia el Cercado donde el SI ganó con 116.444 y el NO quedo con 113.491. En el resto del departamento el NO obtuvo 63.03 %²⁴ reflejando el voto contundente de las provincias de Cochabamba. El contexto cochabambino se caracteriza por la ausencia de un proyecto hegemónico, y por lo tanto, de un grupo de élite en el que recaiga el liderazgo regional²⁵. No obstante, esta podría ser una explicación para la no hegemonía de la autonomía en Cochabamba, pero de este punto nos ocuparemos mas adelante.

El 11 de enero del 2007, el escenario nacional de antagonismos, se trasladó al ámbito regional a través de la lucha por los 2/3 las clases medias urbanas cochabambinas acudieron este día con una posición de guerra dispuestos a confrontar a las organizaciones sociales.

21 El Deber, 23 de junio/2004 pp 8.

22 Entrevista realizada a José Ross, Director Radio Formasol- Enero del 2008- Santa Cruz

23 Este término ha sido tomado del autor José Gordillo en alusión a los hechos del 11 de enero del 2007. Entrevista realizada el 06-05-07 en la ciudad de Cochabamba.

24 Estos datos fueron tomados de 11 de enero ¿Cochabamba a la deriva? 2007 CENTRO CUARTO INTERMEDIO, Cochabamba.

25 Gordillo, José. ¿Pitak Kaypi Kamchip? Estructuras de poder en Cochabamba, 2007, UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON-PIEB, La paz.

Generando en sus convocados una densa carga emocional, que dispuso la realización de este fatídico hecho. En Cochabamba se vivía un conflicto institucional prefectural por la redistribución del IDH. Consejeros departamentales afines al MAS como medida de protesta ingresan en huelga arguyendo que Manfred distribuye de forma poco equitativa los recursos departamentales destinando a obras estrella con fines propagandísticos, esta huelga puede ser interpretada como la expresión embrionaria de la disputa por el poder²⁶.

A ello se suma, la lucha por los 2/3 a la que sectores de la población se plegaron con bastante convocatoria. Este hecho dio pie a que el Prefecto Manfred Reyes visibilice su adhesión al proyecto autonomista y en un "lapsus linguis" diga "adelante Santa Cruz con su independencia". Este ha sido un elemento determinante para que los sectores sociales se movilicen.

La crisis nacional, junto al conflicto institucional, son causas de fondo para la generación del 11 de enero, constituyeron antagonismos extremos asumidos como enemigos irreconciliables. La primera división clara fue la de los kochalas - no kochalas, en el manifiesto de las instituciones femeninas encontramos lo dicho "los bloqueos que se están realizando no son por gente cochabambina, son preparados por gente relocalizada que ha venido avasallarnos nuestro territorio"²⁷. La idea de lo foráneo del extraño se iba estableciendo. En este sentido, las organizaciones sociales asentadas en la urbe cochabambina estaban compuestas por coccaleros en su mayoría, indígenas- campesinos de otras provincias, y regantes²⁸ quienes forman parte del tejido social cochabambino.

La carga emocional para convocar a los actores clases medias y altas estuvo acompañada de la interpelación al sentido de pertenencia "el cochabambino sabe defender, cuidar y respetar su tierra"²⁹.

En este marco mucho se mencionó el "amor", el "cariño" del "verdadero cochabambino" o la "falta de cariño" del que "no es cochabambino". La identidad del cochabambino también se mostró en la defensa de su patrimonio, es decir, valores humanos, patrimoniales arquitectónicos, ecológicos "debemos respetar y hacer respetar nuestro centro histórico, nuestra plaza principal y sus edificios circundantes, la prefectura, los edificios municipales"³⁰ el hacer respetar, es entendido como un llamamiento de guerra, interpelado a partir de la instrumentalización de la identidad kochala.

Este hecho ha tenido en esencia el revivir viejos temores, como el miedo a la invasión o avasallamiento a sus propiedades, por los indios "lamentablemente con la remoción del coronel Obleas, el Gobierno nos da la espalda e invita a los movimientos campesinos a delinquir. Hoy es la Prefectura, ¿y mañana? ¿será tu casa?"³¹. Por lo que pudimos constatar, los rumores de la pérdida de la propiedad privada han sido y son fuertes "están sacando una ley en el parlamento que prohíbe el derecho hereditario de nuestras empresas" "No olvidemos que Cochabamba ha sido afectada, político partidaria han generado grandes pérdidas en el tema económico, social en los temas de generar perspectivas en el futuro, esos escenarios han generado un estado de incertidumbre muy grande"³².

El trasfondo de esta instrumentalización de la identidad kochala nos muestra una clara polarización entre campo-ciudad donde se muestra una visualización negativa del otro "fuimos agredidos, invadidos y humillados campesinos-coccaleros en nuestra casa".

Sin embargo, la polarización ha visibilizado esta división, entrevistábamos a un liberal de tinte radical fuerte defensor de los 2/3, abogado columnista de Los Tiempos, nos mostró un

26 De acuerdo a Cuarto intermedio esto provocó sentimientos de celos en los consejeros afines al MAS en 11 DE ENERO ¿Cochabamba a la deriva? 2007 CENTRO CUARTO INTERMEDIO, Cochabamba.

27 Manifiesto de la Confederación Nacional de instituciones Femeninas, Federación Cochabamba Conif, Los Tiempos 11 de enero/2007

28 Los Tiempos, 11 de enero del 2007, p.A17

29 Carta Abierta al pueblo de Cochabamba, www.maquiev.blogspot.com en Los Tiempos, 10 de enero de 2007

30 Pronunciamiento público del Colegio de Arquitectos de Cochabamba, en Los Tiempos 10 de enero del 2007.

31 Carta Abierta al pueblo de Cochabamba, www.maquiev.blogspot.com en Los Tiempos, 10 de enero de 2007

32 Entrevista realizada a empresario cochabambino, 09-05-08/ Cochabamba.

video casero donde claramente se veía esa polarización. La persona que filmó estaba ubicada en la parte norte del Stadium Wilsterman y se veía como una gran masa de personas al mismo son gritaban “que se vayan carajo” “Cochabamba es nuestra casa hay que defenderla” “vivan los cochalas” mas adelante se había conformado una suerte de cerco que separaba a los ciudadanos de los indígenas campesinos y se escucha como quiebran este cerco.

El 11 de enero ha sido un escenario de agresiones y de una violencia desmesurada se agredió a niños, mujeres, ancianos. De acuerdo a uno de nuestros entrevistados los jóvenes por la democracia repartieron bates, gases, utilizaron manoplas de fierro con guantes y golpearon a raja tabla. Se registraron dos muertos en los sectores indígenas campesinos y murió un chico clase media, hubieron 300 heridos de parte de los cocaleros.

José Gordillo hace alusión a esta como la “champa guerra” y nos dice que Cochabamba siempre ha sido un escenario de este tipo de confrontaciones.

El 11 de enero ha clarificado estas posiciones, de acuerdo algunos autores como Mayorga y Gordillo por ejemplo en Cochabamba se da una suerte de empate catastrófico, o como Manuel Rocha (2008) decía Cochabamba se ha constituido en una suerte de tablero de ajedrez por un lado están alineados aquellos que responden al proceso de cambio y aquellos que estarían del lado de Manfred Reyes o el proyecto de la derecha. Recogimos dos frases que responden a esto “ahora los indígenas-campesinos, saben que pueden subir también a la Plaza Colón, al prado, y que no solamente pueden llegar a la Catorce de septiembre³³ por otro lado, nos dijeron “que quiere que le diga, Cochabamba ha sido vejada, lastimada, humillada, pero el león ha despertado ahora no nos vamos ha dejar”³⁴. Por lo que podemos entender, esta afirmación abre la posibilidad de la predisposición a una nueva confrontación, preocupante en el sentido de que se generaría mucha mas violencia y se atentaría contra los derechos humanos.

A modo de cierre...

Congregar a las multitudes en torno al proyecto autonómico ha requerido de la activación de las emociones de sus convocados. No obstante, la crisis política e institucional que vive actualmente el país han sido los marcos para la generación de escenarios como los cabildos en Santa Cruz o el 11 de enero en Cochabamba.

La crisis política e institucional, ha generado un escenario nacional de confrontaciones y la contraofensiva de los grupos de poder de las regiones. Caracterizados por el despliegue de temores, inestabilidad, amenaza, sentimientos que los movilizan. Por su parte los movimientos sociales desde el 2000 hasta el 2005 han sido el marco para la generación de temores en las élites regionales al aparecer en el escenario nacional Felipe Quispe quien amenaza con la creación de la *Nación Aymará*; en la contraofensiva de la región, el 2001 aparece la *Nación Camba*, ambas ubicadas en posiciones extremas tanto del lado occidental como del oriental terminó poniendo en mesa de discusión a las dos Bolivias, iniciando la brecha que polarizó al país.

La Agenda de 2003, impulsada por las organizaciones sociales occidentales quienes mandaban al estado adoptar políticas nacionalizadoras, luego de un ciclo de políticas privatizadoras, tuvo como respuesta la agenda de la Bolivia productiva generada desde el oriente visibilizando claramente la polarización del país. Con la irrupción de Evo Morales al poder, las tensiones se convirtieron álgidas. Al ser asumida la Agenda del 2003 como política gubernamental. La respuesta inmediata de las regiones hincar un proceso para declararse como regiones autónomas. En el trasfondo de estas confrontaciones, esta la lucha por el reacomodo de las viejas estructural liberales o dar continuidad al proceso de cambio iniciado por el actual gobierno.

33 Entrevista a Pamela Ledesma, representante DDHH.

34 Entrevista a Oscar Zurita, presidente del Comité Cívico Cochabambino

En esta lucha el proyecto autonómico liderizado por las élites cruceñas y los grupos de poder cochabambinos han logrado congregarse a grandes multitudes. El primer escenario es hegemónico, ya que la élite cruceña despliega una serie de mecanismos para obtener legitimidad.

La primera estrategia desplegada en ambas regiones es la politización e instrumentalización de la identidad cultural. Se asume que camba es el que trabaja por su tierra o kochala es el que defiende su tierra. Apelando de esta forma a las pasiones de sus convocados. En el caso cruceño, la auto representación del modelo de desarrollo exitoso generado por ellos en base a esfuerzo y visión de progreso ha dado pie a la activación de nociones darwinistas sociales donde se concibe al progreso como unívoco y unidireccional, sin considerar que existen otras formas de desarrollo que podrían aportar al crecimiento del país. Esta recurre a la clasificación del nosotros los cambas visionarios, progresistas, modernos frente a los otros los collas, conflictivos, bloqueadores, pobres. Con esto hacemos alusión al racismo cultural que tiene por característica la naturalización de las diferencias estructurales.

La evocaciones de éxito y prosperidad han sido desplegadas en discursos desplegados por la élite en la realización de los cabildos, la generación de empleos, la descentralización, que han contribuido a generar cohesión en torno al el sentimiento regional cruceño. Gorski³⁵ sostiene que se da una suerte de clausura de sentido, donde la constitución se da excluyendo al otro.

Explicar la exacerbación del sentimiento “kochala” representada desde la percepción de los ciudadanos ha sido fundamental para la generación de la violencia el 11 de enero. Esto ha llevado al quiebre del imaginario kochala, visto hasta antes del 11 como igualitaria, mestiza. Y decir que la división es solo de campo – ciudad es como avalar que las autonomías son aceptadas por toda la ciudad lo cual no es así. De hecho existe una fuerte oposición desde los barrios periféricos al proyecto autonomista³⁶. Dos indicadores que nos ayudan a sustentar esta afirmación son en principio el referéndum autonómico cochabambino, donde perdieron la autonomías y finalmente el 4 de mayo se dio una gran movilización, alrededor de 150 mil personas en contra de las autonomías.

Bibliografía

- BUSTOS, Santiago. 2006. **Racismo y discriminación por razones étnicas**, DIAKONIA, Bolivia
- CENTRO CUARTO INTERMEDIO. 2007. **11 de enero ¿Cochabamba a la deriva?**, Cochabamba
- GORDILLO, José. 2007. **¿Pitak Kaypi Kamchip? Estructuras de poder en Cochabamba**, Universidad Mayor de San Simón-PIEB, La Paz.
- GUSTAFSON, Bret. 2006. **Los espectáculos de autonomía y crisis; o lo que toros y reinas tienen que ver con el regionalismo**, Journal of Latin American Anthropology, Whashington-EEUU
- SILVEIRA, Gorski. 1999. **Aportes para la interculturalidad**.
- SORUCO, Ximena. 2008. **Los varones del oriente**, FUNDACIÓN TIERRA, Santa Cruz
- PRUDEM, Hernán. 2008. *Santa Cruz ¿departamento o república?*. **Le monde, el dipló, Diplomatie**, Año 1, N° 2 nueva época, mayo.
- ROCHA, Manuel. 2008. *¿Nunca Mas*, EL PAÍS, Santa Cruz de la Sierra.
- WIEVIORKA, Michel. 1992. **El espacio del racismo**, PAIDOS, Barcelona- Buenos Aires- México. La Diferencia, 2003, PLURAL, La Paz- Bolivia.

35 Silveira, Gorski, Aportes para la interculturalidad, 1999

36 Un dato a tomar muy en cuenta para sustentar esta afirmación es el cabildo del 4 de mayo.

Territorialización y racismo en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra¹

Khantuta Muruchi Escobar

Resumen

En la ciudad de Santa Cruz de la Sierra se visibilizan espacios exclusivos y marginales que se objetivan en los niveles de pobreza, capacidad de generación de empleo, y cobertura de servicios básicos. Este ensayo pretende analizar como a partir de estas diferencias territorializadas se construyen fronteras que racializan a las identidades (camba-colla) y jerarquizan sus diferencias, y a su vez observar como el elemento clase se entrecruza con estas fronteras y el racismo. Sobre esta base, también se analiza como el discurso del poder político de Comité Cívico Pro Santa Cruz ahonda y profundiza las diferencias identitarias.

Introducción

La ciudad de Santa Cruz de la Sierra se caracteriza por ser una de las urbes con mayor densidad poblacional de Bolivia. La población alcanza a 1.113.582 habitantes (INE: 2001) y una superficie aproximada de 30.000 hectáreas, con una densidad promedio de 50 habitantes por hectárea (Aparicio: 2007).

El proceso de crecimiento demográfico se intensificó durante los últimos 10 años, específicamente en los barrios pobres. Sin embargo, este proceso se remonta a los años 50 con la construcción de la carretera Santa Cruz-Cochabamba, lo que le permitió vincularse, después de una etapa de aislamiento, con el occidente del país y recibir un enorme flujo migratorio.

La población migrante se asentó especialmente en los distritos, fuera del cuarto anillo, en los barrios marginales (en los distritos 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 12) y en los alrededores de los mercados centrales de la zona central. Estos distritos se caracterizan por el alto nivel de pobreza que oscila entre el 30% y 51 %. En contraste, los distritos 1, 2, 3, 4 y 11, que se concentran entre el primer y tercer anillo, han disminuido en densidad poblacional y no alcanzan a dos dígitos de hogares pobres (Kirshner: 2007).

La ciudad se divide en 12 distritos municipales urbanos y 3 cantones rurales. Esta organizada en círculos concéntricos (anillos) alrededor del área central, donde se encuentra la plaza central 24 de septiembre, dentro el primer anillo, lugar donde se establecieron los primeros asentamientos urbanos. Espacialmente, las urbanizaciones exclusivas, se encuentran ubicadas en el área central, entre el primer y cuarto anillo, y las afueras de Santa Cruz, donde se encuentran los barrios: Las Palmas, Urbari, Equipetrol y Sirari, y fuera del cuarto anillo se encuentran los barrios: Plan 3000, Villa Primero de Mayo y Pampa de la Isla, que concentran altos índices de pobreza.

De esta manera podemos dilucidar diferencias y grandes desigualdades en espacios marginales y espacios exclusivos. En este sentido, este ensayo pretende responder a las interrogantes: ¿qué elementos subyacen a estas diferencias espaciales? ¿qué representan estas diferencias? y ¿cómo se entrecruza con el racismo?

En los espacios donde se encuentran los barrios exclusivos y los marginales las diferencias en cuanto a la cobertura de las necesidades básicas son abismales. Pues en los barrios marginales, como ejemplo ilustrativo tomamos del Plan 3000, los hogares no están debi-

¹ Este artículo es parte del proyecto del Observatorio del Racismo de la Universidad de la Cordillera en convenio con el Defensor del Pueblo.

damente dotados al acceso al alcantarillado, la electricidad y el agua potable. En cuanto a la vivienda las condiciones son precarias y producen hacinamiento. La siguiente cita ilustra este fenómeno:

"(...) el Plan 3000 ..., ya 280 000 habitantes, ... queremos ser una ciudad que tenga su propia administración, que tenga el mismo progreso. ... estamos viviendo en condiciones totalmente antihigiénicas, uno sale a la calle y hay una cantidad de charcos, no tenemos agua potable y los impuestos pagamos todos, todos contribuimos para el departamento, pero las obras no viene por este lado, precisamente porque supuestamente los del centro, los prefectos, y demás piensan que nosotros somos los de la clase muy baja que no necesitamos ciertas condiciones²".

Por un lado, el Plan 3000 junto con los distritos 6, 7, 10 y 12, se caracterizan por ser los más pobres puesto que se refleja en los niveles bajos de la esperanza de vida, de alfabetismo, y del grado de escolaridad. Una encuesta realizada por la fundación PAP señala "que el 54 % de las viviendas tiene letrina con descarga de agua; el 41% cuenta con letrina sin descarga de agua, y el 5% afirma que no tiene servicio sanitario y utiliza áreas públicas para la eliminación de excretas" (Aparicio: 2007). Estos datos junto a mala infraestructura en mercados y calles, hacen a la población más vulnerable y propensa a diversas enfermedades y a la contaminación.

Por otro lado, en las zonas de Equipetrol y Urbari, todos los servicios básicos están satisfechos. De hecho el nivel de ostentación es visible y palpable en la amplitud de sus calles, el resguardo policial, el flujo constante de autos particulares de lujo y construcciones de viviendas de amplias dimensiones.

Esta breve descripción hace manifiesto las grandes desigualdades socio – económicas en espacios exclusivos y espacios marginales. Es decir, las diferencias están territorializadas.

Se entiende la territorialización como un proceso de construcción social "mediante el cual un grupo social desarrolla estrategias diversas de apropiación de un espacio geográfico dado, con el objetivo de reproducirse y satisfacer sus necesidades, al mismo tiempo que el proceso de apropiación mismo configura al grupo social, determina sus identidades individuales y grupales así como su percepción de lo que significa su reproducción y la satisfacción de sus necesidades" (Antequera: 2007)

En este sentido, se observa como la cobertura de los servicios básicos, los niveles de pobreza, salud y educación empiezan a delimitar y diferenciar los espacios en la ciudad de Santa Cruz. La siguiente cita ilustra el tema de territorialización a partir de las diferencias socioeconómicas:

(...) "del cuarto anillo para adelante, el centro, viven en unas condiciones humanas dignas, y tal, pero del cuarto anillo para afuera, en todo este barrio (Plan 3000) , y como este son todos. El 60% son pobres y el 40 % viven en la miseria, esa es la realidad. Entonces aquí lo que hay es una desigualdad muy grande, (...), sino es desigualdad, es pobreza y es miseria (...) Los que viven del tercer o cuarto anillo para adentro viven totalmente de espaldas a esta realidad, pero no por xenofismo, sino por pobreza, por miseria... piensa que en Santa Cruz tenemos un millón y medio de habitantes, y aquí como en este barrio... un millón de personas tienen estas características..."³

Estos elementos además se entrecruzan con el alto flujo migratorio que en su mayoría se concentra en los barrios marginales. El año 2001, se registro 250. 000 migrantes de las tierras altas de un total de 1.116.059 concentrados en la ciudad de Santa Cruz (INE: 2001).

2 Entrevista dirigente gremial Plan 3000, 16 – 02- 2008.

3 Entrevista al Monseñor; Plan 3000, 16-2- 2008

Se debe resaltar que existe un número de migrantes que no necesariamente se insertan en estos barrios marginales. Pues, no todos los migrantes de origen andino se asientan en estos espacios marginales, así como se tiende a generalizar.

Los espacios exclusivos y marginales se relacionan con los centros de poder institucional y de fuentes de generación de empleo. En el área central de la ciudad de Santa Cruz se concentra la Prefectura, la Alcaldía, las oficinas públicas, y otros espacios generadores de servicios públicos (las cooperativas), los servicios privados y financieros importantes. En contraste, los distritos marginales, como es el caso del plan 3000, cuentan con poca capacidad de generación de empleo, lo que repercute en una fuerte presencia de sectores informales, como mercados dispersos.

Esta situación establece vínculos de la fuerza de trabajo entre los espacios marginales y los espacios exclusivos. Los espacios exclusivos se caracterizan porque sus actores concentran los centros de poder pues están ligados al liderazgo del sector económico industrial, de servicios y de exportación. La siguiente cita alude respecto a este tema:

“(...) todos los barrios de Santa Cruz trabajan y viven del centro...se involucran en construcción, domésticas en las casas, luego todos los talleres, todo el comercio, aquí prácticamente esta es una ciudad dormitorio, la gente por la mañana sale, de hecho en la mañana es imposible ir en micro, todo el mundo va al centro a trabajar, y por la noche regresa”⁴.

Es así, que otra parte de la población de los barrios marginales, como en el caso del Plan 3000, abastece con mano de obra al sector industrial de la ciudad de Santa Cruz. El Parque Industrial acoge como fuerza de trabajo a la población que viven en su área circundante, como el Plan 3000, la Villa Primero de Mayo y Pampa de la Isla.

A estas diferencias objetivas que distinguen dos espacios opuestos se entrecruza el tema de clase. Además de los imaginarios de percepciones racializadas y de identidad, donde surgen manifestaciones racistas. El término de racialización hace alusión a relaciones jerárquicas de superioridad – inferioridad desde la categoría ficticia de raza.

A partir de diferentes entrevistas realizadas en la ciudad de Santa Cruz se puede observar como a partir de las diferencias espaciales se construyen fronteras imaginarias de la diferenciación del otro en el tema de identidad. La siguiente cita señala al respecto:

“... aquí los del primer, segundo y tercer anillo parecería que fuera de otra clase de gente, otra sociedad, y todos los cuartos, quinto, sexto, el área rural y las comunidades indígenas parecería que fuera gente de quinta; entonces hay esa clase de racismo de clase social. Entonces a nosotros nos toman como otra clase más y ellos son como una clase más alta, entonces siempre existe eso acá por que ellos siempre aplican lo que esa la forma de discriminación, la gente misma se sienten marginada, discriminada porque por ejemplo ellos a una persona que tiene rasgos indígenas o rasgos de color digamos ellos automáticamente se sienten bajoneados”⁵.

Esta diferenciación identitaria define las fronteras imaginarias y tiende a generalizar y posicionar a los actores ubicándolos dentro de un espacio determinado. En este sentido, se estaría territorializando las diferencias identitarias. Así, se asigna al espacio como una forma de definición de la identidad del grupo social (Antequera: 2007). El espacio se empieza a constituir en una categoría de diferenciación social y se empieza a racializar a los espacios geográficos.

“es una imposición de racismo (...) que se esta dando al rojo vivo, ojo esa gente que se llama cambia, que son de la clase pudiente, que viven hasta el tercer anillo de Santa Cruz, porque ese no es un con-

4 Entrevista Monseñor, Plan 3000, 16-02-2008

5 Entrevista a dirigente CIDOB

flicto de los indígenas, porque nosotros vivimos en Santa Cruz, nosotros no estamos en contra el colla. También nosotros tratamos con lo collas unidos para pensar por una sola causa, el criterio de nosotros es totalmente diferente, nada que ver con nuestra ideología política (...) no lo publican nuestra ideas en los medios de comunicación de ellos”⁶

Esta cita sugiere, otro elemento más de adscripción en la construcción de las fronteras imaginarias, el tema de racialización. En el imaginario social cruceño se construyen “marcadores de identidad” del ser cambia y colla. Así, el cambia se define por el lugar de residencia del tercer anillo hacia adentro, por el acento y modismos, su carácter jovial/alegre, la vestimenta y los rasgos fisonómicos. En cambio, al colla lo caracterizan por el lugar de residencia (del cuarto anillo hacia fuera), por ser migrante, por el tipo de trabajo dentro del comercio informal, la vestimenta andina (polleras), y los rasgos fisonómicos que acentúan el color de la piel morena.

Además, las fronteras imaginarias se construyen y refuerzan en el imaginario social a través de los medios de comunicación. Los medios de comunicación ayudan a recrear esta delimitación de las fronteras identitarias. Un ejemplo de este hecho es el termino asignado por los medios de comunicación a los espacios de los barrios marginales y mercados como la “otra Santa Cruz”. Estos espacios se caracterizan por una alta presencia migrante, y se refiere a una imagen negativa de la Santa Cruz colla, la no cambia (Blanchard: 2006).

Este término de la “otra Santa Cruz” reproduce y refuerza las fronteras a partir de estigmatizaciones dirigidas a los migrantes. Estas estigmatizaciones están cargadas de formas racializadas de concebir a los migrantes, quienes son percibidos como collas. Y, esta percepción contiene una carga negativa. Cabe recalcar, como Blanchard lo afirma, que no se puede equiparar a los inmigrantes andinos con los habitantes de los barrios marginales. Pues, la población de los barrios marginales es mixta, no son barrios exclusivamente collas, puesto que el origen de los migrantes es diverso con residentes provienen de distintos departamentos del país y de las zonas rurales de Santa Cruz.

“los collas que los cruceños no toleran son gente de baja extracción que vienen en forma masiva a llenar los mercados. Los que venden limones o cualquier otra cosa que permita llenar el estómago y que da un mal aspecto a la ciudad (...) estos grupos humanos originan los barrios sobrepoblados, sin diseños urbanísticos, sin servicios urbanos básicos, marcados por la violencia callejera, y que se constituyen en sobrecarga económica para la región”⁷

Es así que la imagen negativa del colla se adscribe a determinaciones espaciales. Los espacios marginales adquieren connotaciones de estética negativas, como lo “sucio” y “feo”. Estas connotaciones que tienden a jerarquizar a partir de lo estético lo que es bueno y malo, lo limpio y lo sucio, son formas de expresiones de racismo sutil donde se tiende a inferiorizar a la imagen del migrante.

Otras formas de racismo sutil y violento se desarrollan en la plaza central 24 de Septiembre. La Plaza simboliza el núcleo central de los espacios exclusivos y se presenta así para una clase que se apropia de ella. El hecho de transgredir este espacio exclusivo por individuos ajenos genera expresiones de racismo como la cita lo señala:

“(...) en la cotidianidad pasamos [por la plaza], estamos, pero siempre, no nos dicen nada, pero esas miradas, como diciendo no: ¿qué haces aquí?, ¿que barbaridad! (...) es preferible no ir a mostrarse a ser objeto de burla, de menosprecio, eso es lo que pasa a diario.”⁸

6 Entrevista, dirigente OICH, 26-02-2008

7 Los tiempos, 18 de marzo 2001, entrevista a Lorgio Paz Stelzer, presidente del Comité Cívico de Santa Cruz, citando en Revista Sociológicas N° 5, Santa Cruz: 2006.

8 Entrevista dirigente APG, 14-02-08

“...cuando salimos en una marcha con la gente del CIDOB, gente campesina yendo en una marcha hacia La Paz los hemos acompañado y hemos pasado por la plaza, ahí una señora pasa por mi lado y dice ella: “estos indios todavía tienen el descaro de venir a la plaza ¿porqué tienen que venir a la plaza? No deberían tener pisada en la plaza porque es una vergüenza”...”⁹.

Esta forma de racismo sutil, que no es visible, se exagera en momentos de tensión política y se transforma en reacciones violentas a través golpes e insultos. Por ejemplo, se pueden observar constantes agresiones de la Unión Juvenil Cruceñista hacia indígenas y campesinos.

Hasta aquí se observa como las expresiones de racismo se reproducen cuando los actores transgreden las fronteras imaginarias de identidad que se circunscriben en el espacio. Sin embargo, a estas diferenciaciones sociales se superpone de manera determinante el elemento de clase. Las diferencias de clase profundizan aún mas las diferencias demarcadas entre los espacios exclusivos y barrios marginales.

Si bien estos espacios pretenden mantenerse distanciados por las fronteras construidas por los actores, es a través de la relaciones económicas donde se establecen interacciones entre ambos. Como se mencionó en un inicio, una de las determinantes de estos espacios es la capacidad de generación de empleo. Y, es en las relaciones económicas que se jerarquizan las posiciones de poder dando paso a otras manifestaciones de racismo.

(...) “el racismo acá se ve, grave se ve, y no solamente para los collas sino también para los cambas. Digamos siendo humilde, siendo pobre igual no más, no es específicamente para el colla. Yo he sufrido en carne propia porque yo sabía trabajar como trabajadora del hogar y he visto, he palpado, he sufrido en carne propia como es el trato de las personas pudientes (...) cuando yo trabajaba a sueldo con patrones, mire uno tenía que levantarse a las 5 de la mañana para llegar a las 7 y poder dejar algo ordenado en su casa, salir a las 6 para llegar a las 7 a sus trabajos, desde las 7 a las 8 de la noche uno está saliendo recién para llegar uno a su casa a las 9 o 10 de la noche. En eso algunas personas de los patrones no reconocen el sacrificio de una empleada, si uno se retrasa ya está: “camba de miércoles ¿por qué has llegado tarde?, eres una irresponsable cunumi de miércoles”¹⁰.

De esta cita, inferimos que la manifestación de discriminación, a través del insulto, surge dentro de una relación de clase, donde se establece una relación de poder y subordinación. La condición de clase se convierte en un elemento que determina y legitima las expresiones de inferiorización de un individuo a otro. Así el nivel de la pobreza y de la marginación dan el poder de legitimar ciertas expresiones de racismo como lo ilustra la siguiente cita:

“...algunos sectores como las élites discriminan al pobre, no existe la discriminación entre el colla rico y el cambia rico”¹¹

Como esta cita alude al tema de clase se entrecruza el elemento étnico, por lo que se refiere a las denominaciones “colla rico” y “camba rico”.

En este caso, se combina el tema de clase con las nociones de inferiorización, que atañen a la imagen negativa del indígena del oriente. Si anteriormente se observó como la definición de cambia adquiere una carga positiva frente al otro, “colla”; los términos “camba” y “cunumi” son también utilizados como formas de inferiorización del otro. Por un lado, el término “cunumi” se utiliza como calificativo peyorativo que asocia la imagen del indígena del oriente a lo rural y lo designa a personas y a actitudes de personas que considerados como “ordinarios”. Nuevamente se infiere a lo espacial, el ámbito rural, como determinante de inferiorización.

9 Entrevista dirigente del MAS, zona Plan 3000

10 Entrevista dirigente de mujeres del MAS, Plan 3000

11 Entrevista a funcionario estatal, 31-01-08

Por otro lado, el término “camba” también es utilizado como un calificativo negativo que asocia la imagen rural del oriente con la condición de clase. El término *camba* históricamente ha sido un apelativo clasista utilizado por los patrones para dirigirse a los peones. Para entender esta doble carga negativa y positiva del ser “camba” se abordará desde el tema de la instrumentalización de la identidad que maneja el Comité Cívico, que será desarrollado más adelante.

De esta manera, evidenciamos cómo en el tema de racismo las diferencias espaciales configuran la marginalidad y lo exclusivo, a las que se superponen las diferencias de clase y la estratificación social.

Estas diferencias espaciales y de clase mantienen jerarquías que obedecen a construcciones y procesos económicos, sociales y culturales. En la actualidad, estas se refuerzan a través de las estructuras de poder político de Santa Cruz e inciden en las formas de expresiones racistas.

El discurso del Comité Cívico

En Santa Cruz la estructura de poder político, supera a la organización partidaria, se organiza desde el poder “cívico”, el Comité Cívico Pro Santa Cruz. Este Comité asume la representación de los intereses regionales del “Proyecto Cruceño” dentro el campo del poder político. Este poder cívico esta conformado por “profesionales liberales, empresarios y en algunos casos dirigentes de los poderosos gremios” (Prado: 2007). Estos conforman una élite de origen clánico familiar, que representa este poder político, y se sustenta en el dominio de la actividad económica agrícola de exportación, la industria, la actividad financiera, y la actividad pecuaria.

El proyecto de la cruceñidad de estas élites recurre a mitos con connotaciones raciales para fundamentar su “proyecto de la cruceñidad”. **“El mito ideológico**, parte de profundas raíces estructurales y superestructurales, generalmente conservadoras, que tienen que ver con el ejercicio del poder político, económico y social, y en consecuencia cada sociedad tiene su propio mito ideológico. *“Sirve para que las fuerzas dominantes sustituyan la verdad por las apariencias, y según les plazca, a través de la interminable repetición de los mismos estereotipos, formen el espíritu, la sensibilidad y las necesidades de los hombres, a fin de arraigar sólidamente en ellos la creencia de que todo lo que ocurre es racional y necesaria”*. (Seleme et. al. : 2005)

Uno de los “mitos” refiere a la “aspiración de ser distintos del resto de la sociedad boliviana, los indios y collas” (Plata: 2008). El mismo, se recrea en el imaginario mitificando el origen paraguayo de la conquista del fundador Ñuflo de Cháves, al contrario a los alto-peruanos. Esta mitificación carga con nociones de diferenciación racial de tipo biológico, que magnifica el origen hispano.

Otro elemento de este proyecto de la cruceñidad, y que refuerza las diferencias jerárquicas, se produce desde el discurso del Comité Cívico, que positiva la identidad del *camba*, como parte de un proyecto de “instrumentalización de la identidad”. Esta instrumentalización de la identidad, al decir de Lacombe, se produciría a partir de la autonomía como el elemento homogeneizador de un proyecto político.

Así, este proyecto resignifica positivamente y se apropia del termino *camba*, que actualmente mantiene una carga peyorativa. Como lo afirma Plata, en términos de intereses políticos se reconstruye su identidad cultural, el “ser *camba*”; en oposición al otro, el indio – colla. Lo *camba* como nueva categoría se muestra “incluyente”, puesto que pretende abarcar a los indígenas, migrantes collas, cruceños de origen “blanco”, y al que quiera serlo, para popularizar su proyecto de la autonomía. El lema de “el cruceño nace donde quiere” refleja esta noción. Al respecto Sergio Antelo señala que “la identidad *camba* por su propia conformación histórica no tiene ni puede tener carácter excluyente. Es más bien

una identidad inclusiva, y por lo tanto, se le puede atribuir un carácter universal” (citado en Dabdoud: 2007)

De esta manera, vamos observando como discursivamente el Comité Cívico refuerza la noción negativa de la imagen del colla. La siguiente cita alude a este tema:

“(...) entonces por más blancon que sea uno acá, por más cambia que sea si es yesca (pobre), si es de izquierda es colla para ellos, por ejemplo yo soy cruceño, tenemos muchos cruceños acá (en el Plan 3000), somos cruceños pero sí apoyamos el proceso de cambio. Si apoyamos el proceso de transformación, el proceso de cambio del país, somos enemigos de Santa Cruz, no queremos a Santa Cruz, y tenemos que irnos de Santa Cruz, encima de eso somos collas porque defendemos a los collas”¹²

De esta cita, podemos inferir como lo político se convierte en un nuevo marcador de identidad. El colla, además de ser migrante, se convierte en el enemigo político del proyecto de la autonomía. Y en la coyuntura actual, como resultado de la posición del Gobierno respecto al tema de las autonomías, el colla se convierte en el enemigo político, quien es categorizado como MASista. Así, estaríamos dilucidando un proceso de racialización de la política, donde el elemento racial se adscribe a la posición de un proyecto político.

“... (Ser disidente) Significa muchas cosas, significa... significa cuidarse, no cierto, significa estar andando celosamente mirando a los costados, significa una, como una rechifla de mucha gente alineada a los comités cívicos, en muchos de los casos significa persecución, significa este... discriminación, en fin significa ser un vendido al MAS, significa ser MASista, significa buscar consolidar al collado acá en el oriente, eso y muchas cosas más significa. Entonces, que lastimosamente eso son los apelativos que dan, somos objeto de amedrentamiento, muchas veces aquí en nuestra oficina han querido intentar tomar las oficinas por el hecho de tener un discurso muy contrario... no es sencillo estar al frente de una marcha. Hay una gran discriminación, persecución para dejar de callarnos y no dejar ... Eso significa digamos pensar diferente a las autonomías que ellos buscan”¹³

Esta afirmación sugiere que aparentemente no podrían existir medias tintas, ya que el que es disidente del proyecto hegemónico autonomista es automáticamente MASista, y por lo tanto enemigo político quien debe ser castigado e insultado. Por ejemplo, en la marcha que realizaron los indígenas del oriente, en diciembre de 2007, alrededor de la Plaza del Chiriguano apoyando a la NCPE, el insulto que se escuchaba con mayor frecuencia era “colla de mierda”.

A su vez, a los elementos discursivos del poder cívico que refuerzan las diferencias racializadas del ser “colla” y “camba”, se debe señalar que existe otro elemento importante que es la Unión Juvenil Cruceñista (UJC), que constituye el “brazo armado” del Comité Cívico Pro Santa Cruz.

Otra forma de legitimar el proyecto de la cruceñidad es a través de la fuerza y la violencia. La UJC, que se compone por una parte por hijos de migrantes de origen andino, a través de la violencia física, agrede en momentos de tensión política a campesinos e indígenas como una forma de sanción social a quienes identifican como enemigos políticos.

“Y es una crítica que le hago a la gente del occidente que también es mayoría aquí, que resulta que cuando han llegado aquí, ya por ese hecho incluso los hijos de gente que está, son los más reacios, son los que más atropellan digamos, y es una cosa que no me parece correcta, por sentirse cambas, por mostrarse como cambas (...)”¹⁴

12 Entrevista periodista, Plan 3000

13 Entrevista dirigente CIDOB, 21-02-2008

14 Entrevista dirigente de la Federación de Salud, 20-02-2008

Los jóvenes, de padres de origen andino, se incorporan en la UJC, como una forma de integración y adaptación a la asimilación de la identidad “camba”, y utilizan la violencia como una forma de negación de sus raíces.

Conclusiones

La construcción de las diferencias espaciales en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra se sustentan sobre las diferencias objetivas, de las desigualdades económicas y sociales, que se reflejan en la cobertura de los servicios básicos, los niveles de pobreza de los hogares, y la capacidad de generación de empleo. Es decir estas diferencias se territorializan en dos espacios: uno exclusivo y otro marginal.

A partir de esta territorialización se recrean en los imaginarios fronteras identitarias racializadas que tienden jerarquizar y negativizar a los espacios y a los migrantes “collas”. Así, se estaría produciendo una territorialización del racismo que determina posiciones y lugares propios para los migrantes. Al romper o transgredir con estas nociones de fronteras se producen expresiones de racismo. Por otra parte, El tema de clase se incorpora como una determinante central, que subordina y legitiman las diferencias sociales y raciales.

En la coyuntura actual, se observa como estas diferencias del “ser cambia” y “colla”, a los cuales se superponen elementos de clase, se exacerbaban y profundizan desde los medios de comunicación y el aparato de poder político – cívico de Santa Cruz.

Es decir, el Comité Cívico como parte de su proyecto de cruceñidad instrumentaliza la identidad del “ser cambia”, a partir de categorías raciales de diferenciación del otro, el colla, que se magnifica a partir de mitos de origen “hispano”. Lo cambia es resignificado en sentido positivo y político. Lo político, a partir de la oposición o no al proyecto autonomía, se convierte en un nuevo elemento identitario, donde el colla es considerado como enemigo político.

Bibliografía

- ANTEQUERA Nelson. 2007. **Territorios Urbanos**. CEDIB/Plural Editores, La Paz.
- APARICIO Vidal. 2007. *Fundación Programas de alivio a la pobreza Ciudadela “Andrés Ibáñez” Plan 300*. En: **Cuarto Intermedio** N° 83, Cochabamba
- BLANCHARD, Sophie. 2006. *Migración y construcción de la Identidad de los Collas en Santa Cruz*. En: **Revista Sociológicas** N°5, Santa Cruz.
- DABDOUD, Carlos. 2007. **Iyambae**. Fundación Nova, Santa Cruz.
- CALLA y MURUCHI. 2008. “*Transgresiones y Racismos*” (Inédito) en: revista **Observando el Racismo** N°1, La Paz.
- KISHNER Jhosua. 2007. “*Políticas territoriales e integración de migrantes en el Plan 3000*”. En: **Cuarto Intermedio** N° 83, Cochabamba.
- LACOMBE, Zéline. 2006. *La Construcción de la Identidad como Fuente de Acción: De la Cruceñidad a la Deriva Nacionalista*. **Revista Sociológicas**, N°5, s. ed., Santa Cruz.
- MAZUREK, Hubert. 2006. **Espacio y Territorio**. Fundación PIEB, La Paz.
- PLATA, Wilfredo. 2008. “*El discurso autonomista de las élites de Santa Cruz*”. En: Soruco Ximena. **Los barones del Oriente**, Fundación Tierra, Santa Cruz.
- SELEME, Susana, et. al., **Santa Cruz y su gente**. CEDURE. Internet
- SIVAK Martín. 2007. **Santa Cruz: una tesis**. Plural Editores, La Paz.

Racismo, nuestra herencia colonial

Lorena Ferreyra V. - Raúl Ferreyra V.

Resumen

Este trabajo es parte de una investigación que estamos llevando a cabo sobre el racismo en sociedades postcoloniales y específicamente en países con poblaciones indígenas importantes, tomando como estudio de caso a Bolivia, investigación que está siendo encarada desde el paradigma holístico cualitativo. La necesidad de aportar al debate y la discusión sobre este tema nos ha motivado a presentar nuestros avances tratando de resumir en un documento coherente y con rigurosidad científica sobre los hechos acaecidos en Sucre entre el 23 y 24 de mayo, indagando las profundas raíces históricas que han ido construyendo imaginarios colectivos y mitos fundadores que determinan las acciones de los grupos humanos, desde una perspectiva multidisciplinaria. La delimitación semántica en la corriente teórica que fundamenta el racismo como justificación del patrón de poder colonial implantado en América desde la llegada de los europeos en 1492. El objetivo es mostrar como se han construido y se han resignificado los inconscientes colectivos desde la conquista española hasta nuestro días y como operan en la subjetividad de los seres humanos, para comprender como son posibles actos de tanta violencia contra otros hombres y mujeres. La conclusión a la que hemos llegado comprueba la hipótesis de trabajo planteada y es que el racismo en los grupos sociales dominantes se profundiza, y por supuesto sus manifestaciones se hacen más violentas, ante la subversión fáctica y simbólica de los imaginarios colectivos de los grupos sociales históricamente excluidos y explotados porque el orden establecido es interpelado y se pone en cuestión la validez de los mitos fundadores de la estructura social.

Introducción

Este trabajo está siendo encarado desde el paradigma holístico cualitativo tomando en cuenta los aspectos económicos, sociales, políticos, psicológicos y su interrelación en el fenómeno.

La necesidad de aportar al debate y la discusión sobre este tema nos ha motivado a presentar nuestros avances tratando de resumir en un documento coherente y con rigurosidad científica las profundas raíces históricas que han ido construyendo imaginarios colectivos y mitos fundadores que determinan las acciones de los grupos humanos, desde una perspectiva multidisciplinaria.

Si bien en la investigación social es recomendable tomar distancia temporal del fenómeno o del acontecimiento, la urgencia de comprender el ascenso de expresiones racistas que tienen como hecho relevante lo ocurrido en Sucre, para aportar a su solución, nos ha llevado a tomar como caso de estudio para esta ponencia, precisamente estos hechos.

En cuanto a la delimitación semántica hemos basado este estudio en la corriente teórica que fundamenta el racismo como justificación del patrón de poder colonial implantado en América desde la llegada de los europeos en 1492, corriente del pensamiento que nace en América Latina como una crítica al eurocentrismo a partir del análisis de su origen, causas y efectos.

Este trabajo tiene como objetivo mostrar como se han construido y se han resignificado los inconscientes colectivos desde la conquista española hasta nuestros días y como operan en la subjetividad de los seres humanos, para comprender como son posibles actos de violencia contra otros hombres y mujeres.

La hipótesis de trabajo es que el racismo en los grupos sociales dominantes se profundiza, y por supuesto sus manifestaciones se hacen más violentas, ante la subversión fáctica

y simbólica de los imaginarios colectivos de los grupos sociales históricamente excluidos y explotados, entonces el orden establecido es interpelado y se pone en cuestión la validez de los mitos fundadores de la estructura social.

Es un estudio que intenta interpretar desde una perspectiva histórica las manifestaciones racistas más visibles, porque la vida cotidiana de los sujetos históricos excluidos y discriminados está marcada por el racismo en todo lugar y todo momento desde la invasión europea en América hasta nuestros días. Este avance de investigación se basa en fuentes secundarias.

Este trabajo consta de cuatro partes, la primera un poco de historia, es un relato histórico de cómo los españoles decidieron tratar a los habitantes de América en función a la explotación de los recursos naturales, principalmente oro y plata, y la justificación para este trato inhumano y como a la fundación de Bolivia estos justificativos se recrearon en los principios que rigen la vida económica, social y política de nuestro país. En la segunda parte el racismo, desde una construcción teórica crítica, hemos intentado construir un marco teórico que nos permita nombrar este complejo fenómeno del racismo relacionando las condiciones objetivas no solo económicas sino sociales y políticas con la construcción de imaginarios, identidades, subjetividades y estereotipos colectivos. La tercera parte los hechos y los actores... víctimas y victimarios, muestra las evidencias, de los hechos y de los actores. Y la última parte son las conclusiones.

Un poco de historia

En 1492 cuando los españoles desembarcaron en América, que todavía no se llamaba así, se encontraron con una gran diversidad de pueblos indígenas, como diría Eduardo Galeano:

“Había de todo entre los indígenas de América: astrónomos, caníbales, ingenieros y salvajes de la Edad de Piedra”.¹

La existencia de oro, plata, tierras para explotar determinó el trato que los colonizadores decidieron dar a los hombres y mujeres indígenas, así se convirtieron en fuerza de trabajo que debía ser explotada para que España y a través de ella Europa cuente con la acumulación originaria necesaria para el despegue del capitalismo. Así todos los pueblos de América, cada uno con sus particularidades, fueron englobados en la categoría “indios”², como una masa homogénea, para ser explotada.

La explotación a la que fue sometida la población indígena estuvo determinada por la necesidad de mayor celeridad en el saqueo de los recursos naturales existentes, principalmente oro y plata, riqueza para ser transferida a las metrópolis europeas. Por lo tanto las condiciones en las que vivían (o mejor morían) estos millones de seres humanos eran en extremo crueles, lo que era necesario justificar.

Entonces se dio un proceso de etnificación de la explotación, durante la conquista como resultado de la confrontación³; en la colonia con la división del trabajo, los poderes económicos, culturales y administrativos; y la legitimación de la jerarquización de la estructura social basada en la identificación geográfica, cultural y somática.⁴

Esta jerarquización basada en referentes que no pueden ser cambiados era necesaria al régimen colonial para justificar los actos de barbarie a título de civilizar y evangelizar a las

1 Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México. 1986. pp. 23

2 Denominativo que es sabido viene del hecho que en un principio los españoles bajo el mando de Colón creyeron haber llegado a la India.

3 El desconocimiento del hierro, de la rueda, de la pólvora y de los caballos por los pueblos originarios de América explica en gran medida la relativa facilidad con la que fueron sometidos por la fuerza

4 García Linera, Alvaro. *Estado Multinacional Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas*. Malatesta. La Paz. 2005. p. 13

poblaciones indias, aunque sí, es verdad que formalmente existían leyes que establecían la igualdad de derechos entre españoles e indios⁵ pero sólo formalmente.

La naturalización de las relaciones de dominación y explotación de las poblaciones oriundas de América halló sin embargo algunas voces disidentes como algunos evangelizadores que veían con horror el trato al que eran sometidos los indios y denunciaron los abusos preocupados por ganar sus almas para la redención cristiana, uno de ellos fue Bartolomé de las Casas que en 1547 escribió:

“La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a subjectarlas, a las cuales no han tenido más respecto, ni dellas han hecho más cuneta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias porque pluguiera a Dios que como a bestias las hobieran tractado y estimado), pero como y menos que el estiércol de las plazas”.⁶

En 1550 Domingo de Santo Tomás en referencia a Potosí decía que era una “boca del infierno” que tragaba indios por millares y millares y los mineros trataban a los naturales como a “animales sin dueño”⁷.

A las denuncias de Bartolomé de las Casas un miembro del Real Consejo de Indias respondió que los indios estaban demasiado bajos en la escala de la humanidad para ser capaces de recibir la fe⁸.

Asimismo el humanista Juan Gines de Sepúlveda en 1550 argumentaba las causas justificando el trato que recibían los indios: Eran bárbaros, por tanto la sumisión ante pueblos más civilizados era su condición natural; eran idólatras y practicaban sacrificios humanos entonces la intervención era necesaria para evitar crímenes, salvar vidas de inocentes y facilitar su evangelización⁹.

Existen muchas afirmaciones que resultan ilustrativas respecto al imaginario de la sociedad colonial respecto de los indios, que junto con los negros eran los creadores del valor, es decir de la riqueza que se acumulaba en Europa, y no precisamente en España¹⁰.

Entonces la categoría “indio” introducida por autoridades coloniales como categoría tributaria y fiscal que diluyó otras formas de identificación para los pueblos americanos, les permitió disponer de la mayor concentración de fuerza de trabajo hasta entonces conocida a precio del genocidio de los nativos, según Eduardo Galeano en base a datos de Thompson, Dobyns y otros, antes de la llegada de Colón habitaban en México entre veinticinco y treinta millones de aztecas, mayas y otros; en la zona andina otros veinticinco a treinta millones de quechuas, aymaras, urus, chipayas, etc., y en América Central y las

5 La esclavización de los indios fue formalmente prohibida a principios del siglo XVI, pero en los hechos antes de cada intervención militar a los pueblos y comarcas los capitanes exhortaban a los indios a convertirse a la Iglesia Católica y si no lo hacían entonces los atacaban, tomaban a sus mujeres, los convertían en esclavos y así los vendían y disponían de sus bienes y les hacían todo el daño que pudieran. (Vidart Daniel, *Ideología y realidad de América*, Montevideo, 1968 citado por Galeano Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México. 1986. p. 62)

6 De las Casas, Bartolomé. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Dante. México. 1988. pp.12

7 Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México. 1986. p.63

8 Idem. p. 64

9 Wallerstein Immanuel, *El albatros racista La ciencia social Jörg Haider y la Winderstand*. En publicación: Chiapas. N° 10 .Instituto de Investigaciones Económicas. UNAM, Universidad Autónoma de México. D.F. México. 2001. pp. 7

10 Un descendiente de indios, a fines del siglo XVIII decía: “No negamos que las minas consumen número considerable de indios, pero esto no procede del trabajo que tienen en las minas de plata y azogue, sino del libertinaje en que viven.”

Un virrey de México, que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la “maldad natural de los indígenas”.

Voltaire afirmaba que América era habitada por indios perezosos y estúpidos...

Bacon, Montesquieu, Hume y Bodin entre otros se negaban a reconocer como semejantes a los “hombres degradados” del Nuevo Mundo. (Galeano Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México. 1986. pp. 64-67)

Antillas entre diez y trece millones, sumados eran unos setenta millones al menos y tan sólo ciento cincuenta años después tan sólo quedaban tres y medio millones de indios¹¹. Este genocidio hizo posible que Europa contara con la mayor concentración de riqueza que hubiera contado civilización alguna para impulsar el desarrollo del sistema capitalista que se expandió a todo el mundo.

Con el nacimiento de Bolivia, la estructura social jerarquizada no cambió y con esto la categoría “indio” se mantuvo como categoría tributaria pero además como “lo otro negativo”, según García Linera, en relación a la nueva identidad en construcción la “identidad boliviana” como expresión de los criollos y mestizos que heredaron de los españoles el control económico y político de la nueva república. Entonces surge el “problema del indio”¹².

Es ilustrativo que al inicio de la república, Bolívar haya otorgado la nacionalidad de bolivianos a todos los que sabían leer y escribir en castellano y carecer de vínculos de servidumbre nacidos en el territorio de la nueva república, así los indios quedaban excluidos, este reconocimiento de ciudadanía es un retroceso incluso al régimen colonial y tuvo dos consecuencias importantes: la extinción de la autoridad de los caciques indígenas y el despojo de las tierras comunales de manos indígenas.

Esta exclusión política y cultural relacionada dialécticamente con la exclusión económica del indio y basada en diferencias étnicas no sólo estuvo presente en la normativa y por supuesto en la vida cotidiana de la mayoría de la población boliviana sino que va más allá ya que se constituye en “el eje articulador de la cohesión estatal...”¹³.

Y es precisamente por esta razón que el discurso dominante era explícito al referirse al “problema del indio”: las poblaciones indias tenían que seguir siendo explotadas y/ o exterminadas, para unos paulatinamente y para otros rápidamente, en todos los casos el uso de la violencia era considerado necesario.

Gabriel René Moreno afirmaba:

*“Si por alguna manera han de intervenir la indiada y la cholada en la evolución progresiva de la sociabilidad boliviana, ha de ser necesariamente por vía pasiva de una desintegración más o menos rápida, como productos secretorios vertidos en las cavidades orgánicas del cuerpo social, como residuos arrojados en lo profundo de la economía, a fin de que franqueen por ahí el depuramiento completo y la unificación caucásica de la raza nacional”*¹⁴.

*“El indio y el mestizo incásicos radicalmente no sirven para nada en la evolución progresiva de las sociedades modernas. Tendrán tarde o temprano, en la lucha por la existencia, que desaparecer bajo la planta soberana de los blancos puros o purificados”*¹⁵.

También el documento oficial del Censo del año 1900 decía:

“Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: el desaparecimiento lento y gradual de la raza indígena. En efecto desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En ese año, la sequía y el hambre trajeron tras sí la peste que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de una manera notable, y tanto, que el número de los nacimientos no cubre la mortalidad (...). De

11 Ya en 1581 en Rey Felipe II, ante una Audiencia en Guadalajara había dicho que un tercio de los indígenas de América habían sido aniquilados.

12 El llamado “problema del indio” se da en territorios liberados del dominio colonial donde la población indígena durante el coloniaje no fue exterminada por ser mayoritaria y haber estado organizada como fuerza de trabajo para ser explotada con más facilidad que otras, como en Perú, Bolivia, Ecuador, México, Guatemala y otros.

13 García Linera, Alvaro. Estado Multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias. Malatesta. La Paz. 2005. pp. 15

14 Moreno, Gabriel René. Nicomedes Antelo. Universidad Gabriel René Moreno. Santa Cruz, 1960, citado en Rivera Cusicanqui, Silvia. Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechua 1900 – 1980. Taller de Historia Oral Andina. THOA. La Paz. 2003. pp. 69

15 Idem. pp.74

*manera que en este breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardatoria en nuestra civilización, se la debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso*¹⁶.

Bautista Saavedra como la encarnación del pensamiento liberal escribió allá por el año 1903:

*“Si una raza inferior colocada junto a otra superior tiene que desaparecer como dice Le Bon, y si (...) hemos de explotar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho ó hemos de eliminarlos porque constituyen un obstáculo y una rémora de nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente*¹⁷”.

Es preciso ver que en el régimen colonial el exterminio de los indios tenía que ver más con las condiciones terribles de explotación a las que estaban sometidos; en cambio en el Estado caudillista (1825 – 1880) y en el período de las llamadas “Democracias Censitarias”, en sus vertientes conservadora y liberal (1880 – 1952) se plantea abiertamente la desaparición de los indios, gradual pero más o menos rápida, como única posibilidad de progreso y construcción de una identidad nacional boliviana.

La situación de los indios no cambió significativamente hasta la Revolución Nacional del año 1952. Entre los cambios resultantes de esta insurgencia popular están: el Voto Universal que otorgó ciudadanía política a las grandes masas de indios que estaban marginadas de cualquier consulta, la Educación Fiscal y Gratuita trató de integrar a los indígenas analfabetos a los saberes estatales que mejoran sus posibilidades de ascenso social, la Reforma Agraria les da acceso a la tierra como propiedad privada individual para integrar al indio al mercado interno¹⁸ como ofertante de productos campesinos y como fuerza de trabajo y demandante de bienes de consumo familiar e insumos para la producción agropecuaria. Todas estas medidas estaban enmarcadas en una propuesta de modernización del Estado nacional ante la crisis del anterior Estado oligárquico. Así los “indios” ya no se llaman así y son denominados “campesinos”.

Pese a estos avances en materia de incluir a los campesinos a la vida nacional, más formal que en los hechos, la vida cotidiana de la mayoría los hombres y mujeres campesinos siguió al margen de la vida nacional.

El surgimiento de los movimientos kataristas, primero, y después de los movimientos sociales como los cocaleros, regantes, juntas de vecinos y otros emergentes de la resistencia a los gobiernos neoliberales han dado lugar a un proceso de cambio que según algunos entendidos habría comenzado el año 2000 con la Guerra del Agua.

El racismo, desde una construcción teórica crítica

El racismo, estamos de acuerdo con Balibar y Wallerstein, es un “fenómeno social total”, un complejo formado por discursos, representaciones, estereotipos, prácticas sociales, elaboraciones teóricas, movimientos y actos políticos¹⁹ que determina el mundo de vida de las personas.

16 Censo General de la Población de la República de Bolivia. 1900. citado en Rivera Cusicanqui, Silvia. Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechua 1900 – 1980. Taller de Historia Oral Andina. THOA. La Paz. 2003. pp. 73-74

17 Saavedra, Bautista. Proceso en Mocho. En: El Ayllu. Juventud. La Paz. 1971. citado en Rivera Cusicanqui, Silvia. Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechua 1900 – 1980. Taller de Historia Oral Andina. THOA. La Paz. 2003. pp. 74

18 De familias indias bajo relaciones de servidumbre pasan a ser economías campesinas parcelarias, es decir, pasan de una forma de organización no capitalista servil a otra organización también no capitalista pero ya no servil, si subsumida formal y/o realmente al sistema capitalista mundial, es decir que el trabajo campesino a través de la venta de productos y/o fuerza de trabajo va valorizar al capital.

19 Balibar E., Wallerstein I. Raza, nación y clase: Identidades ambiguas. Siglo XXI. México. 1988.

Este “fenómeno social total” cuya importancia radica en que permea todas las estructuras sociales del mundo moderno²⁰ y todas las relaciones sociales al interior de estas estructuras, es así que el racismo antecede a la idea de raza porque genera las razas para existir.

Pero, entonces, por qué seguir hablando de la noción de raza si en la actualidad muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos concluyen que desde el punto de vista biológico las razas no existen, aunque si admiten la existencia de diferencias genéticas que determinan las características fenotípicas de los seres humanos que son, en general, los rasgos externos como el color y el tipo de cabello, el color de la piel, etc.

Asimismo, según la mayoría de los psicólogos, en promedio la mayoría de los humanos tenemos similitud en cuanto a las capacidades mentales²¹. Sin embargo psicólogos europeos y norteamericanos han hallado formas de comportamiento muy diferentes entre los pueblos, lo que les ha proporcionado una perspectiva de la diversidad del comportamiento humano. Así se encontraron entre otras cosas, con estructuras lingüísticas, pautas del conocimiento y de la percepción que definen al medio natural y social donde se mueven; estos llevan a encontrar distintos esquemas de atribución de causalidad y de estructuras lógicas de pensamiento. También de maneras distintas de expresar las emociones y lo más notable de las discrepancias en cuanto al juicio de los hechos sociales, es decir de la existencia de una ética diferente a partir de prácticas de religiosidad y de una lógica sustentada en otras pautas de estructurar los contenidos y el decurso del pensamiento. Esto último puso en crisis la universalidad de las valoraciones que se consideraban indiscutibles las características psicológicas de la “naturaleza humana”, así como lo referido a la vida política, social y económica de los pueblos²².

A pesar del acuerdo entre científicos físicos y sociales en relación a que la magnitud de las diferencias genéticas²³ no permite justificar la clasificación jerárquica de los seres humanos, como tampoco es posible justificar esta jerarquización basada en la diferencia de comportamiento, de religiosidad, de ética y otros, la idea de raza, que sólo existe como construcción social, persiste porque otorga legitimidad a las relaciones de dominación en el mundo a partir de la conquista de América por los europeos²⁴.

La idea de raza y el concepto de etnicidad están relacionados y ambos sirvieron para justificar las estructuras sociales jerarquizadas en sociedades coloniales en base a las diferencias somáticas y culturales, innatas e irreductibles, entre colonizadores y colonizados. La etnicidad, en términos generales, es el conjunto de atributos culturales compartidos por una colectividad, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común y un imaginario colectivo²⁵.

Uno de los caminos para la formación de etnicidades es el resultado de la aplicación de políticas coloniales en los que *“ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios y son despojados del control de la vida política y económica de ese mismo territorio”*²⁶. Este

20 De acuerdo con la corriente de pensamiento que considera el inicio de la modernidad con el descubrimiento de América, como Dussel, Quijano, Lander, etc.

21 Gall, Olivia. Identidad, exclusión y racismo, reflexiones teóricas y sobre México. Revista Mexicana de Sociología. año 2004. N° 2. II semestre. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. Universidad Nacional Autónoma de México. D.F. México.

22 Klineberg O. Psicología Social. Fondo de Cultura Económica. México. 1964.

23 Según Gall, descubrimientos del año 2000 en torno al genoma humano muestra que los seres humanos somos genéticamente iguales en un 99.9% y sólo un 0.1% diferentes en la que están algunas características visibles, este argumento pone en evidencia la inconsistencia en la que se basa la discriminación racial en base a consideraciones biológicas. (Idem. pp. 4)

24 El sociólogo francés Michel Wieviorka reconoce que a pesar de las muchas manifestaciones del racismo a lo largo de la historia, este debe relacionarse con la modernidad. (Wieviorka, Michel. Qué es el racismo. Estudios Sociológicos 12. N° 34. El Colegio de México. México. 1994.

Anibal Quijano dice: “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” y sirve para legitimizar las relaciones de dominación impuestas por la conquista en América y luego en todo el mundo. (Anibal Quijano, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (comp.). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. 2000. p. 203)

25 García Linera, Álvaro. Estado Multinacional Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias. Malatesta. La Paz. 2005. p. 21

26 Idem. p. 23

fenómeno que García Linera analiza para la realidad boliviana es posible hacerlo extensivo a la realidad latinoamericana.

En cuanto a la elaboración teórica de las nociones de raza y etnicidad (en términos sencillos: cultura) con el fin de naturalizar las relaciones de dominación entre europeos y no europeos tuvo como punto de partida la construcción de estructuras sociales que probablemente tuvieron su origen en las diferencias somáticas entre conquistadores y conquistados, sobre cuya base pronto se construyeron supuestas diferencias biológicas. Estas dieron como resultado identidades sociales nuevas: indios, negros y mestizos y al mismo tiempo resignificaron identidades ya existentes, de esta manera el español o portugués y en general europeo, que hacían referencia al lugar de origen, adquirieron carácter de superioridad en relación a las nuevas identidades²⁷.

Las características de estas identidades, las nuevas y las redefinidas, eran opuestas y entonces excluyentes entre sí, así los colonizados —indios, negros y mestizos— desde el punto de vista de los colonizadores eran y son aún considerados “la negación de la razón” que justifica el ejercicio del poder de los últimos sobre los primeros, que además fueron estigmatizados por su maldad y barbarie innatas. Los colonizadores estaban identificados con la civilización, la razón y la bondad, también innatas²⁸, así se definieron los estereotipos de colonizados y colonizadores. Al ser las categorías colonizados y colonizadores excluyentes no había forma que se relacionen que no sean las normas, las leyes y otros mecanismos disciplinarios que imponía el poder colonial para explotar la fuerza de trabajo, incluida entre estos mecanismos el uso de todas las formas de violencia.

Claro que el poder colonial disfrazaba la imposición de la fuerza bajo el argumento que era necesario civilizar y evangelizar a las poblaciones originarias, de esta manera los pueblos colonizados debían ser asimilados totalmente por la cultura dominante, la inconsistencia del discurso colonial está en la imposibilidad de la inclusión de los indígenas en la sociedad colonial, a no ser como fuerza de trabajo explotada en condiciones de esclavitud y servidumbre.

Las repúblicas nacientes de la primera mitad del siglo XIX son estados-nación poscoloniales que reproducen en su estructuras sociales la jerarquización y los mecanismos de ejercicio del poder coloniales basados en la raza y la cultura.

Es así que en los nuevos estados-nación:

“Las identidades resignificadas constituidas por minorías europeas, criollos y algunos mestizos recrearon su inconsciente colectivo de dominación en los mitos fundadores de las nuevas repúblicas creadas bajo principios políticos liberales y principios económicos capitalistas. Estas minorías tenían derecho a la nacionalidad y el control del Estado estaba en sus manos.

Las nuevas identidades que eran la mayoría y estaban al margen de los procesos estatales al considerarlos inferiores y no ser reconocidos bajo las identidades nacionales emergentes, tanto es así que hasta mediados del siglo XX recién fueron incorporados como ciudadanos”.

27 Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (comp.) La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. 2000. p. 202.

28 Según Dussel, los mitos de la modernidad son:

- “La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior.
- La superioridad impone el desarrollo de los más primitivos, rudos, bárbaros como exigencia moral.
- El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa.
- Como el bárbaro se opone al proceso civilizatorio, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia, fuera necesaria, para destruir los obstáculos a tal modernización (la guerra justa colonial).
- Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con sentido cuasi-ritual de sacrificio; el holocausto de las víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc.) es justificada en su carácter de sacrificio salvador por el héroe civilizador.
- Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizatorio) que permite a la “Modernidad” presentarse como “inocente” al mismo tiempo que como “emancipadora” respecto de esa culpa de sus propias víctimas.
- Por el carácter civilizatorio de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos y sacrificios (los costos) de la “modernización” de otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizadas, del otro sexo por débil, etc.”

(Dussel, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, Edgardo (comp.). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. 2000. pp. 49)

Por lo tanto los nuevos estados-nación no eran nacionales respecto a su mayoría y tampoco democráticos porque en los órganos de poder no estaba representada la mayoría²⁹.

Pero la percepción sobre las mayorías excluidas en el devenir de los estados-nación, va más allá y no sólo son considerados inferiores sino constituyen un problema para la consolidación de las repúblicas como instituciones modernas, razón que sostienen las minorías en su discurso para responsabilizar a los excluidos por no integrarse a los proyectos nacionales argumentando que la causa son ellos mismos, pero no hay que confundirse ya que esta culpabilización de las víctimas de la exclusión cumple dos funciones necesarias para la gobernabilidad, una de ellas es mostrar al sistema imperante como sagrado, intocable y la otra lograr que las mayorías no se rebelen y es que al sentirse culpables las posibilidades para que lo hagan son menores³⁰.

En otras palabras, a las mayorías de los estados nacionales la estructura social jerarquizada les niega la pertenencia a las identidades nacionales por su raza y su cultura y al mismo tiempo les obliga a autonegarse porque de lo contrario su integración a las sociedades es imposible, sin embargo por razones anotadas más arriba esta inclusión es imposible aunque se autoneguen, porque son en esencia excluidos.

Las identidades nacionales o como prefieren nombrar en Psicología Social “carácter nacional” no es más que un constructo mental para demostrar que los pueblos no sólo difieren en caracteres físicos y culturales, sino también en sus estructuras psicológicas, de esta manera según J. Bleger las diferencias del cuerpo, de la mente y del espacio social permiten a las corrientes racistas justificar sus argumentos³¹.

Así en América Latina, desde la separación arbitraria de territorios (en estados-nación en el siglo XIX) se han ido configurando en el imaginario social determinados estereotipos en relación a cada identidad nacional, de carácter positivo y negativo; pero al interior de cada uno de estos caracteres nacionales se han reforzado los estereotipos heredados de la estructuras sociales coloniales, es decir los atributos diferenciadores que ya hemos mencionado anteriormente — bárbaros/civilizados—. En ambos casos no hay fundamentos científicos serios para estas diferenciaciones.

Estos estereotipos, según Lippman son “*formas de pensamientos matizados por elementos emocionales que son resistentes al cambio*”, explica que al tener estereotipos de los otros no sólo se cosifica al “otro” en una categoría inamovible, sino que degrada al portador y lo convierte en un esclavo de sus prejuicios irracionales y sin fundamento³².

Si conquistadores, colonizadores y minorías, en contraposición a los conquistados, colonizados y mayorías, en diferentes momentos históricos, son estereotipos diferenciados y jerarquizados en estructuras sociales donde unos están incluidos y otros excluidos, entonces separados, por barreras concretas y simbólicas que se han construido desde adentro, es así que incluidos han definido, han delimitado su espacio pero no se trata de separación en términos físico-geográficos (en todo caso no es la separación más importante) sino de condiciones de vida que no son sólo distintas, son inequitativas, desiguales: para las minorías incluidas condiciones donde la vida humana, como tal, es posible y aun con abundancia pero para las mayorías excluidas son posibilidades o condiciones donde la vida humana se hace difícil y llegó y llega a hacerse imposible³³. Entonces son estas posibilidades o condiciones de vida las que definen la superioridad o inferioridad de los seres humanos. Posibilidades que además no pueden cambiar dentro del patrón de poder colonial que se ha recreado y nos atrevemos a decir que hasta se ha fortalecido en los nuevos estados-nación.

29 Quijano, Aníbal. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. En Revista Tareas N° 119. enero-abril, CELA. Centros de Estudios Latinoamericanos. Justo Arosemena. Panamá. 2005. pp. 36.

30 Moreno, Alejandro. Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social en Lander, Edgardo (comp.). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. 2000. pp. 168.

31 Bleger, J. Psicología de la Conducta. Paidós. Buenos Aires. 1962.

32 Lippman, A. Public Opinion. The Macmillan. New York. 1960

33 Moreno, Alejandro. Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social en Edgardo Lander (comp.). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. 2000. pp. 164.

Los hechos y los actores...víctimas y victimarios

Antes de describir los hechos del 24 de mayo de 2008, recordemos un poco de la historia de Sucre, una ciudad del valle con clima agradable, que disfrutó alguna parte de la riqueza del Cerro Rico de Potosí, es así que las fiestas que se daban competían en derroche gracias a las rentas mineras.

En Charcas hoy Sucre, Gonzalo Pizarro instaló su fastuosa corte, luego fue la capital cultural de dos virreynatos, la sede del principal arzobispado de América y del más poderoso tribunal de justicia de la colonia, también la ciudad más ostentosa y culta de América del Sur. Hasta el año 2005 cuando el entonces Presidente Carlos Mesa, ofreció a los sucrenses el retorno de la sede de gobierno a su ciudad, poco importaba que siendo la capital legal de Bolivia otra ciudad fuera la sede de los Poderes Ejecutivo y Legislativo.

Lo sucedido entre el 23 y 24 de mayo fue la culminación de un proceso violento que tuvo como foco la Asamblea Constituyente³⁴ y estos son los hechos: Ante el anunciado arribo del Presidente Morales y los actos a realizarse por el gobierno y las organizaciones campesinas el día 24 de mayo en el Stadium Patria de la ciudad de Sucre con motivo del aniversario de esta región, grupos de choque convocados y organizados por el Comité Interinstitucional, conformados en su mayoría por estudiantes de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier (UMRPSFX), se aglutinaron para evitar este acto, procediendo a cercar el stadium desde las 22:00 horas del 23 de mayo. A partir de este momento agredieron a las personas presentes e impidieron su salida intentando incendiar las puertas del lugar. Estos grupos iniciaron una vigilia que se prolongó toda la noche para impedir la llegada y concentración de los participantes del evento³⁵. En la madrugada llegaron contingentes policiales y militares para despejar y asegurar el lugar, ante ello los grupos de choque respondieron con dinamitas, piedras, etc. provocando un enfrentamiento de aproximadamente dos horas cuando los órganos de seguridad fueron rebasados y obligados a replegarse después de haber sostenido una reunión con miembros del Comité Interinstitucional, entre otros el Rector de la Universidad, Jaime Barrón. Resultado de la misma, las fuerzas de seguridad se replegaron siendo a la vez atacadas por la turba que llegó inclusive a obligarlos a marchar con banderas de Sucre hacia sus unidades. De forma premeditada, varios grupos de choque fueron trasladados por el Comité Interinstitucional a un puente de acceso del aeropuerto en el que se hallaba un grupo de campesinos que esperaban el arribo del Presidente Morales³⁶, estas personas inmediatamente fueron atacadas y obligadas a dispersarse. Un similar ataque ocurrió, mientras tanto en el Coliseo Edgar Cogintos, grupos de choque golpearon y dispersaron a miembros del Movimiento Sin Techo³⁷.

34 A mediados del mes de agosto de 2007 la Asamblea Constituyente decidió retirar del debate de las comisiones el tema de la capitalía plena para Sucre; inmediatamente el Comité Cívico convocó al paro cívico de 24 horas y huelga de hambre en repudio a la resolución (El Deber 16-08-07). 17 de agosto de 2007 un cabildo en Sucre tuvo como principales demandas el pedido de capitalidad, la renuncia de la Presidenta de la Asamblea Constituyente. (El Deber 17-08-07). Penúltima semana del mes de agosto de 2007, hechos de violencia al realizarse marchas de protesta convocadas por las entidades cívicas, así ingresaron a las viviendas de personas vinculada a los movimientos sociales y Radio Patria Nueva cometiendo atropellos. (ABI 25-08-07). 5 de septiembre de 2007 los estudiantes y miembros de la Unión Juvenil Cruceñista intentaron tomar por la fuerza las instalaciones de la Asamblea Constituyente atacando con piedras, fuego y bombas molotov; la policía tuvo que intervenir. (ABI 06-09-08). 9 de noviembre de 2007 se suspendió la sesión de la Asamblea Constituyente por la violencia contra asambleístas y periodistas (El Deber 09-11-07). 21 de noviembre de 2007 campesinos que estaban alojados en la Universidad Pedagógica fueron desalojados violentamente por los estudiantes (ABI 21-11-07). 24 de noviembre de 2007 la violencia incontrolable dejó dos personas muertas y la destrucción de instalaciones policiales (ABI 28-11-07). 13 de diciembre de 2007 en horas de la noche más de 50 personas incendiaron un vehículo de la Asamblea Constituyente que llevaba documentación y tomaron como rehenes a funcionarios de la misma (Correo del Sur 14-12-07). 3 de enero de 2008 en la inauguración del año judicial la Ministra de Justicia y parlamentarios del MAS fueron víctimas de insultos e intentos de agresión (Correo del Sur/Agencias 04-01-08). 10 de abril de 2008 el Presidente de la Brigada Parlamentaria de Chuquisaca fue víctima de una golpiza que lo dejó hospitalizado por 10 días (La Razón 11-04-08). 6 de mayo de 2008 personas afines al Comité Interinstitucional de Sucre insultaron a la Ministra de Justicia y al Ministro de Defensa en el acto de posesión del Presidente de la Corte Suprema de Justicia. (La Razón 07-05-08). 22 de mayo de 2008 parlamentarios del MAS fueron agredidos en el aeropuerto "Juana Azurduy de Padilla" y jóvenes trataron de quemar las puertas del Stadium Patria en horas de la noche (El Deber 27-05-08) (Informe CEDIB)

35 La Razón 25-05-08 Turbas violentas actúan y evitan el viaje del Presidente a Sucre.

36 El Potosí 25-05-08 Sucrenses impiden la llegada de Evo con violencia. En Informe CEDIB.

37 www.repac.org.bo Sucesos del 23 y 24 de mayo del 2008

En el Stadium Patria las personas presentes fueron golpeadas, amedrentadas, perseguidas y secuestradas por los grupos de choque. Algunos grupos de campesinos que ante la situación de violencia retornaban a sus comunidades fueron interceptados por universitarios y funcionarios de la Alcaldía y trasladados a la zona de El Abra³⁸, donde fueron golpeados, robados y varios de ellos secuestrados. En la zona de El Abra, el Cerro Santa Bárbara y el barrio Azari los grupos de choque allanaron las viviendas en busca de campesinos y dirigentes. En todos los lugares en los que actuaron los grupos de choque y el Comité Interinstitucional realizaron: tratos inhumanos, robo, destrozo de propiedad pública y privada, tortura y ejecutaron tentativas de homicidio a campesinos e indígenas, provocando más de cincuenta heridos de gravedad.

Además de estas acciones el grupo de choque secuestró a cinco personas de El Abra y otras quince del Stadium Patria y el barrio Azari conduciéndolas de forma forzada bajo amenaza y violencia a la Plaza 25 de Mayo, donde practicaron torturas y vejaciones inhumanas de cara a los medios de comunicación y la población de Sucre. Después de varias horas de tortura los campesinos secuestrados fueron expulsados de la ciudad.

Todos los ataques y el secuestro tuvieron como contenido subjetivo un profundo odio racista, como demuestran las frases y adjetivos que acompañaron los golpes y la humillación: “*de rodillas indios de mierda, griten viva la capitalidad*”, “*llamas pidan disculpas*”, “*el que no salta es llama*”, “*cruce de llamas con adobes*”, “*arrodillese, carajo, indio de mierda, cabrón...*”³⁹; de igual forma se obligó a los campesinos a quemar sus propios símbolos como la Whipala y sus ponchos en un acto público y se los sometió a actos humillantes como arrodillarse y pedir perdón despojados de sus vestimentas⁴⁰.

Un hombre paralizado por el terror, desnudo, desorientado por los golpes: era uno de los 50 “indios de mierda” que hordas de jóvenes imberbes- y borrachos secuestraron y llevaron a rastras hasta la Plaza 25 de Mayo, para vejarnos. Puestos de rodillas junto a sus otros 49 compañeros, lo obligaron a jurar por la bandera que enarbolan los que se dicen blancos y pedir perdón. Era el alcalde de Mojocoya, Ángel Vallejos.

Ahora veamos que dice una de las víctimas:

*Ángel Vallejos, poco después de las agresiones sufridas y mostrando una resolución de 60 comunidades que piden castigo para los agresores, con tono de bronca acumulada e intacta rebeldía preguntó: Pedir perdón, ¿por qué?*⁴¹.

*La máxima representante de la Confederación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, Flora Aguilar, exigió a los cívicos un “poco de vergüenza, ellos son los que atacaron a los compañeros en El Abra, en el Cruce de Azari, en Cora Cora. Deben ser valientes y reconocer los que han hecho”*⁴²

Y los victimarios:

Los cívicos chuquisaqueños pidieron (25 de mayo) “*disculpas a los trabajadores del agro por los excesos cometidos el sábado en Sucre y aseguraron que esos vejámenes fueron perpetrados por “personas ajenas a los intereses de la región”*”⁴³.

Cava, Vicepresidente del Comité Interinstitucional, dijo: “*No tenemos vinculaciones con los grupos violentos que atacaron a los campesinos, a quienes hemos pedido disculpas de manera pública (...). Nuestro movimiento no es violento*”⁴⁴.

38 Idem

39 Equipo Nikzor, Información, 2 de junio 2008. En Informe CEDIB.

40 Fascismo racista en Sucre: Contreras Alex 27-05-08. En Informe CEDIB.

41 Idem.

42 Equipo Nikzor, Información, 2 de junio 2008. En Informe CEDIB

43 Equipo Nikzor, Información, 26 de mayo 2008. En Informe CEDIB.

44 Idem. En Informe CEDIB

A manera de conclusión

La ola de manifestaciones violentas que precedieron a los hechos del 23 y 24 de mayo de 2008 en Sucre tienen mucho que ver con el debate al interior de la Asamblea Constituyente, cuya composición tuvo un buen número de representantes campesinos afines al MAS, quienes han propuesto una nueva Constitución Política del Estado, la misma que recoge en buena medida los principios de la anterior, en lo económico en líneas generales mantiene la propiedad privada y la iniciativa privada, la articulación al mercado externo a través de productos con valor agregado, etc.; en lo político la estructura estatal es democrática.

Creemos que no son los cambios introducidos en el nuevo texto constitucional la única causa para las agresiones de toda índole, primero a constituyentes, parlamentarios y autoridades y luego a campesinos y es que en la perspectiva del grupo dominante⁴⁵, en su inconsciente colectivo, son “el otro negativo”, los causantes del atraso del país, entonces cuando estos se visibilizan en el Parlamento, en la Asamblea Constituyente, en cargos de gobierno y en general en instancias de decisión, y plantean sus demandas históricas de inclusión en la vida nacional y los incluidos, los que “merecen la nacionalidad”, van perdiendo algunos espacios de poder, reaccionan con la mayor crueldad contra aquellos que no pueden ser considerados iguales; y es que estos intentos de inclusión de las mayorías marginadas ponen en cuestión la validez de lo establecido y de la razón que lo justifica.

A la pregunta de Ángel Vallejos que seguramente es la que muchos nos hacemos: **Pedir perdón, ¿por qué?** A lo largo de este trabajo hemos intentado dar una respuesta.

45 Grupo en el que no sólo están autoridades y dirigentes con ejercicio de poder sino también la gente sin vínculos directos con el poder.

Bibliografía

- BALIBAR, E. WALLERSTEIN, I. 1988. **Raza, nación y clase: las identidades ambiguas**. Siglo XXI. México.
- BLEGER, J. 1962. **Psicología de la Conducta**. Paidós. Buenos Aires.
- CEDIB, Informe. 2008. Cochabamba. Mayo.
- DE LAS CASAS, Bartolomé. 1988. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Dante. México.
- GARCÍA LINERA, Alvaro. 2005. **Estado Multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas**. Malatesta. La Paz.
- GALEANO, Eduardo. 1986. **Las venas abiertas de América Latina**. Siglo XXI. México.
- KLINEBERG, O. 1964. **Psicología Social**. Fondo de la Cultura Económica. México.
- LANDER EDGARDO (comp.). 2000. **La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales**. CLACSO. Buenos Aires.
- LIPPMAN, A. 1960. **Public Opinión**. The Macmillan. New York.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2003 **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980**. Arawiyiri Editorial del Taller de Historia Oral Andino (THOA). La Paz.
- GALL, Olivia. 2004. *Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México*. **Revista Mexicana de Sociología**. N° 2. II S. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. D.F. México
- QUIJANO, Anibal. *El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina*. En **Revista Tareas** N° 119. enero-abril. CELA. Centro de Estudios Latinoamericanos. Justo Arosemena. Panamá. 2005. pp. 31-62
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2001. *El albatros racista. La ciencia social*. Jörg Haider y la Winderstand. En publicación: **Chiapas**. N° 10. Instituto de Investigaciones Económicas. UNAM. Universidad Nacional Autónoma de México. D.F. México.
- WIEVIORKA, Michel. 1994 **Qué es el racismo**. *Estudios Sociológicos* 12. N° 34. El Colegio de México. México.

Periódicos

La Razón

Otros

www.repac.org.bo

Indígenas periurbanos: Espacios de marginalidad en la ciudad de Cochabamba

Cristina Cielo¹

Resumen

En su propaganda municipal y en el imaginario nacional, Cochabamba se ha posicionado como un “lugar de encuentro,” discurso sostenido por la historiografía y la intelectualidad cochabambina. Sin embargo, esta visión idónea de la ciudad no solamente se desmontó enfáticamente el 11 de enero de 2007, pero se desmiente constantemente en el transcurso de la vida cotidiana en los espacios urbanos. En este ensayo, exploramos las prácticas tanto institucionales como informales de la ciudad que construye lo periurbano segregado y lo indígena marginado como categorías intrínsecamente relacionadas que sostienen estructuras excluyentes socio-económicas y culturales. Una reflexión sobre el acoplamiento de las categorías subjetivas raciales con espacios objetivos urbanos y mirada a las respuestas recombinantes desde lo marginal nos puede servir para pensar en la conformación actual de ciudades y ciudadanías inclusivas e integradoras

Analistas urbanos califican a la ciudad “un espacio intermedio, de integración, coordinación y de reunión de la nación” (Ledo, 2002: 59). Sin embargo, esta visión de la ciudad se desmiente constantemente en el transcurso de la vida cotidiana.

Las observaciones que aquí se presentan se basan en investigaciones realizadas desde el Programa Poder Local del Centro Vicente Cañas como parte de nuestro trabajo de apoyo a las organizaciones sociales de la Zona Sud.

Cochabamba y la Zona Sud

Desde su establecimiento, la ciudad de Cochabamba ha sido un sitio importante de comercio nacional, el eje desde donde los productos agrícolas de las valles alrededores se distribuían a otras partes del país, tanto por su posicionamiento en el territorio y economía nacional como por su localización en valles ecológicamente diversos. La producción de una identidad cochabambina ha enfatizado el encuentro de distintos grupos humanos en la región desde su establecimiento (Solares, 1990). Sin embargo, y pese a este discurso, en la ciudad de Cochabamba desde fines del siglo XIX y en adelante se fueron trazando las

“...fronteras que permitían delimitar, clasificar y jerarquizar los límites con el “otro” (...), entre nuestro uso del tiempo y del espacio y el de ellos, sosteniendo a partir de una mezcla de ilustración, liberalismo económico y social darwinismo la tarea de cortar amarras con el pasado, concebido como una lacra irracional, y avanzar prestos hacia el ansiado y presuntamente racional futuro”. (Rodríguez, s/f: 2).

Desde la élite criolla cochabambina se fue creando un imaginario social excluyente y racista en oposición a todo aquello que mostraba rastros de diferenciación tanto materiales como simbólicos.

Pero estas fronteras e imaginarios nos siguen hostigando; Thibault et. al. comentan que en los días infaustos de enero del 2007 en Cochabamba “los vecinos del Norte y Este demostraron que uno de los fundamentos de su identidad es la distancia social y física que les separa del mundo campesino y peri-urbano, de los sectores populares en general” (2008). El 11 de enero hace evidente el conflicto irresuelto de las construcciones idealizadas de la cochabambinidad

1 Centro Vicente Cañas y Universidad de California Berkeley, Julio 2008

y del espacio de encuentro que supuestamente representa. Muestra la fusión citadina de las poblaciones periurbanas indígenas con sus hermanos campesinos e intentos violentos de situarles a las dos poblaciones más allá de las fronteras de la ciudad, una confusión que depende de la división inviolable entre la ciudad y el campo. Más adelante exploraremos las prácticas cotidianas actuales que sostienen objetivamente y subjetivamente a esta división y los retos que le presentan el periurbano.

La segregación espacial discriminatoria de la Zona Sud ha existido desde principios del crecimiento de la ciudad de Cochabamba. El ingeniero argentino Miguel Rodríguez escribió en 1937:

“La parte sudeste de la ciudad requiere muchísima atención de parte del Gobierno comunal... ahora es un verdadero campamento de gitanos, necesita la atención diligente de las autoridades, la procura de un mayor bienestar, de hacer una mejor organización y de una mayor higiene física y moral de esos desgraciados, hacinados en habitaciones estrechas y sucias, sin tener más modelos que la degeneración y el vicio.” (citado en Goldstein 2004: 63)

Desde entonces, la ciudad intenta someterle a la zona bajo su gobernalidad, implementando un Plan Regulador Municipal en 1961, elaborado con el propósito de dirigir el tejido urbano de la ciudad (Solares). La posición liminal de lo peri-urbano ha dado que esta sea definida mayormente por sus carencias, en términos de la informalidad, irregularidad y hasta ilegalidad de sus labores, tierras y vivencias.

En Cochabamba, la Zona Sud marca el espacio de exclusión peri-urbano, las características de la zona lo demuestran. La exclusión de los barrios de la Zona Sud y las inequidades de estas zonas en comparación con el resto del Cercado son un reflejo del incremento de desigualdad que se ha visto en todas urbes latinoamericanas en las últimas décadas². La industrialización acelerada en la segunda parte del siglo XX combinado con los ajustes estructurales en políticas nacionales económicas resultaron no solamente en el crecimiento del porcentaje de la población que vive en las ciudades latinoamericanas, pero también — por la primera vez en la historia de la región — la predominación de la pobreza urbana comparada con la pobreza rural (Psacharopoulos, et. al. 1995).

Pero las características particulares que toman la desigualdad y pobreza en diferentes ciudades se deben a condiciones históricas e institucionales específicas. En Cochabamba, los pobladores de zonas periurbanas carecen sobre todo de servicios básicos y de salud. Esto tiene consecuencias graves que dificulta su salida del círculo vicioso de la pobreza, en parte porque les es más caro acceder a servicios que a residentes de las zonas Centro y Norte. Por ejemplo, el promedio que pagan en la Zona Sud para un metro cuadrado de agua es más que doble de lo que se paga en la Zona Norte, donde hay conexiones a la red municipal de SEMAPA. Otros datos sobre las diferencias de condiciones y servicios en la Zona Sud son igualmente condenables.

De acuerdo a datos del censo de 2001 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), sólo el 49% de las viviendas en el municipio tiene niveles aceptables de acceso a agua potable. Estas viviendas se encuentran sobre todo en los distritos del centro y norte de la ciudad. En los distritos de las periferias de la ciudad, 74% de las viviendas tienen deficiente distribución de agua. No tienen redes de agua potable; obtienen agua para consumo humano de ríos, vertientes, lagos, lagunas y otras fuentes. Casi siempre la distribución de esta agua se hace a través de carros cisterna en dudosas condiciones de salubridad.

2 La urbanización acelerada en la segunda parte del siglo XX, junto con los ajustes estructurales y recesiones en latinoamérica en los años 80 han dado el caso de que el porcentaje de la población viviendo en condiciones de pobreza en la región ha aumentado de 44% en 1959 a 78% en 2000 (Barcena, 2001).

Residentes de la Zona Sud también tienen menos acceso a establecimientos educativos y de salud. Existe una gran concentración de escuelas en el centro y en el norte de la ciudad. La falta de centros educativos en la Zona Sud es más aguda que en otras zonas, a pesar de que esta zona tiene el mayor porcentaje de jóvenes de la ciudad. En el Distrito 14, por ejemplo, 7 de cada 10 pobladores tienen menos de 25 años. En cuanto a acceso a servicios de salud, también existen grandes inequidades, con establecimientos de salud concentradas en las zonas centro y norte de la ciudad. En 2007, tan solamente el 2% del presupuesto municipal se invirtió en infraestructura para esta zona (CVC, 2007).

Tales desigualdades están siempre presentes para los vecinos de la zona. Un vecino, por ejemplo, afirma:

*“Tu sabes en la Zona Norte todo tienen, siempre nosotros somos relegados. Por decir del agua, la Zona Norte 24 horas tienen agua, nosotros aquí no pues, aquí estamos comprando con 4,5 el turril de agua. Esa diferencia hay con la Zona Norte, toda la ayuda va a la Zona Norte, no sé porque irá, no se eso yo.”*³

Pero la exclusión de los pobladores de la Zona Sud no se expresa tan solo en la ausencia o carencia de servicios básicos, sino en la marginalización social de la población que la habita. Otro vecino siente que:

“Los de la Zona Norte a nosotros nos odian, siempre, siempre yo escucho. Esta mañana he escuchado en el canal 4 también. En el canal 4 hacen hablar a la gente que tiene planta. A la gente de la zona sur, un poquito hacen hablar. Pero viene de la Zona Norte, los periodistas les hacen hablar hartito, pero gente pobre así de abarca, unos 5 segundos hacen hablar después lo cortan, así son los periodistas del centro”.

Este odio sentido y relegación activo convierte a la Zona Sud en una negación de aquello que pretende ser el Cercado; no es de sorprender que el botadero de la ciudad se encuentre en plena Zona Sud. En sus deseos de satisfacer las necesidades básicas de sus familias, los mismos vecinos construyendo sus hogares y sus sueños en esta parte de la ciudad incorporan las inequidades objetivas espacializadas en perspectivas subjetivas. Estas perspectivas niegan las calidades propias de la zona que no se limitan a calidades de carencia. Así una vecina dice: *“Imagínese que Las Lomas de Santa Bárbara se convierta como en Las Lomas de Aranjuez, soñar no cuesta nada, esto que se convierta en Pacata Alta como se puede ver una belleza... a veces pienso, miro ese cerro, ojalá este cerro se convertiría en ese cerro, en el Tunari y así podríamos tener bastante agua.”*

Desde los barrios mismos de la Zona Sud, se construye la idea de ‘pertenecer’ a la ciudad, de ser una más de las urbanizaciones del Cercado. Es decir, los vecinos de los barrios donde estos barrios marginados buscan mostrarse y ser legítimos para esa ciudad, hasta movilizándose en 2007 para ser incluidos en el territorio urbano del Cercado en vez del municipio rural de Arbieto. Así se van delineando las características del barrio alejando al pasado rural de muchos de sus pobladores e ingresando en la lógica de “urbanización” que tiene que prevalecer en el imaginario colectivo de sus pobladores y en los rasgos visibles del barrio hacia los otros.

Legitimidad en la ciudad

Esta legitimidad que se busca construir como urbanización se vio claramente en una asamblea, donde a través del consenso entre dirigentes y vecinos, se acordó no tener a los animales sueltos caminando por las calles del barrio. En esa reunión, se trazó una imagen de

3 Si no se anotan con su fuente, todas las citas son de entrevistas con vecinos y dirigentes de los barrios de Lomas de Santa Bárbara, Mineros San Juan y Nueva Vera Cruz realizadas entre julio y diciembre del 2007.

los perros deambulando por las calles y de los vecinos tratando de defenderse despavoridos de ellos utilizando flechas y piedras que muy pocas veces llegan a disminuir el enojo de los animales vagabundos. Además están los chanchos caminando sin ningún respeto hacia la autoridad (como suelen hacer los chanchos despreocupados), insinuando a los vecinos que el barrio también les pertenece y que forman parte de ese paisaje. La manera de ver y asumir a estos animales se manifestó en esta ocasión desde la voz del dirigente estableciendo restricciones, avisos y advertencias: no había que dejarles a los animales estar por las calles ya que “¡Somos una urbanización!” Mediante el espacio de la asamblea, estos reclamos y declaraciones del presidente se convirtieron también en una preocupación de los vecinos de base, conformándose en una forma de conseguir legitimidad como urbanización, como un espacio al interior de las dinámicas de la ciudad. Así un dirigente de otro barrio en la zona busca que sus vecinos sienten que su barrio es parte legítima de la ciudad, como ya serán algunos otros barrios con más infraestructura y por ende (de acuerdo a la perspectiva de este dirigente) más desarrollados.

Esa es la idea de que la gente quiera y diga yo soy de [esta OTB]. Porque mucha gente(...) “ocurre, antes ocurría, en vez de decir yo soy de [aquí], decían yo soy de Valle Hermoso, por la mala imagen. Es decir, Valle Hermoso es más desarrollado. Lograr que digan somos de [este barrio] y aquí estamos”.

Pero el hecho de que aún no se goza en este barrio de tal legitimidad, que aún no se les considera parte de la ciudad, se les recuerda a los pobladores periurbanos a diario, en los contrastes y las exclusiones de las condiciones de sus vecindades. Como nos dice una vecina, “entre la ciudad y los barrios periféricos, hay harta diferencia, porque la ciudad tiene todos los servicios... aquí no tenemos nada.” Otra identifica claramente la injusticia de los mecanismos municipales que institucionalizan esta desigualdad:

“Hay mucha diferencia pues, la diferencia en que por ejemplo es que ellos están más beneficiados en todo y nosotros casi nada. Por ejemplo el impuesto de esta casa yo pago 600 bolivianos, a mi por ejemplo para entrar en sistema me han ajustado igual como la categoría de la construcción igual que al centro o al norte, e incluso me han ajustado con que yo tenía agua más, alcantarillado, los servicios básicos más... y yo como si estuviera usando todos los servicios tengo que pagar el impuesto, eso es injusto”.

Estas discrepancias se pueden entender a través del lente clásico de desarrollo que liga lo civilizado y lo avanzado a la ciudad y lo primitivo y estancado al campo. Hasta la cuestión de los animales cabe dentro de ese discurso, con una vecina comentando que “en la ciudad las calles tienen que ser limpias. En las comunidades no, hay chanchos, vacas, llamas.”

Recordamos que la legitimidad no es simplemente el reconocimiento de la autenticidad de alguien o algo, sino, como nos dice Jaroslava Zapotocka, el acto de legitimación “es también un acto de autoridad, un acto de poder, en consecuencia un acto político.” Zapotocka estudia el reconocimiento jurídico de titulación que buscan asentadores informales en la Zona Sud. Nos señala que “El reconocimiento o la habilitación de los asentados como propietarios no es la única legitimación que se produce. Se genera también la legitimación del poder y del ordenamiento jurídico vigente” (2007:248-249). La búsqueda de los pobladores periurbanos de ser parte legítima y legal de la ciudad, entonces, reproduce las valorizaciones existentes de lo que es la ciudad e implícitamente, de las relaciones de poder que estas implican.

Notamos arriba, por ejemplo, que la exclusión de lo periurbano depende de una división de la ciudad del campo que desvaloriza lo no-ciudadino. Tal discurso destaca cuando vecinos de esta zona, la mayoría de ellos migrantes de comunidades rurales, hablan del campo en términos de carencia total, “Allá no hay nada, no hay ni plantas, no hay nada pues allá.” Sobre todo es lo económico que no da: “En el campo, allá en el campo no da nuestro sembradío, no

abastece para nuestra familia, porque tú sabes, no vale nuestra producción.” Sin embargo, se extiende esta definición a la privación en todos los ámbitos:

“No se puede en el campo, no hay para estudiar... En el campo son felices solamente un momento, porque no hay luz ni agua.
Es lejos, no llega mucho los caminos, no hay luz y es un lugar olvidado... pero es lluvia y lluvia, y allá solo da locoto y papa nada más, la gente vive del locoto nada más, tampoco es picante”.

Estos juicios se aplican a lo que eran las áreas asentadas antes de que se invirtiera el sufrimiento y labor de los asentadores en el desarrollo del barrio. Muchos son las descripciones de las zonas al momento de asentamiento que empiezan por nombrar los elementos naturales que había en el terreno, pero justo después confinan a estos elementos a la nada. Así hay vecinos que dicen que *“todo esto era espina, no había nada, primerito yo he venido a este lugar, no había nada”* o *“puras piedras, aquí no había nada.”* Es el paradigma modernizador que únicamente valora lo civilizado, lo tecnológico, lo citadino, y desprecia a lo periurbano por su cercanía al campo y su lejanía del progreso.

Pero la tenacidad de la exclusión de lo periurbano reside en que no son únicamente los espacios en que viven los pobladores periurbanos que son marginados, privados, sino también lo son sus identidades y realidades. Como en muchas de las zonas periurbanas de ciudades latinoamericanas, los barrios nuevos periurbanos son el primer anclaje para migrantes que llegan a la ciudad. De acuerdo al Censo 2001, los distritos de la Zona Sud tienen porcentajes más altos de migración reciente que la zona norte de la ciudad. Los habitantes de la Zona Sud también se identifican como indígenas mucho más que cualquier otra parte de la ciudad — tres cuartos de los habitantes de la Zona Sud se identifican con algún grupo étnico, mientras que en el centro y el norte de la ciudad, menos de la mitad de sus habitantes se identifican con algún grupo étnico (INE 2001).

La marginalización de lo periurbano y lo indígena se ve en la diferenciación, dentro de la ciudad, del Otro no solamente como aparte pero como menos. La distancia entre uno y este Otro no es una que se mide en kilómetros, sino en posibilidades diferenciales de poder determinar perspectivas y valuaciones propias. Lo legítimo en una sociedad no es más que aquellos que tienen el poder de hacerlo — tanto materialmente como simbólicamente — convencen a los otros que es lo legítimo, un acto de imposición de realidades y de escalas de capital que rige el espacio social.

Batra nota que *“la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro.”* (1996: 16). Y Marquez (2005) añade que *“si el bosque cumplía en la Edad Media el papel de ‘frontera interior,’ se puede decir que lo mismo hacen las favelas en el contexto de las ciudades brasileñas hoy en día,”* o en Cochabamba, los barrios de la Zona Sud. Marquez sigue en su análisis

“[P]ara construir lo normativo se necesita al mismo tiempo definir aquello que no lo es; porque la tarea de definir un orden supone discriminar (y por tanto marginar) de entre los elementos que forman la realidad social... Todo orden simbólico es construido y... en esta construcción no todos participan por igual. El poder material que se tiene es proporcional al simbólico. Gráficamente señalan Berger y Luckmann: ‘El que tiene el palo más grande tiene mayores probabilidades de imponer sus definiciones de la realidad’ (1986: 140) o ‘el poder en la sociedad incluye... el poder de producir la realidad’” (1986: 152).

Es por tal razón que las relaciones de dominación dentro de la ciudad no se limitan a la producción de barrios periurbanos marginales, sino de poblaciones marginales, sea donde sea que se encuentren.

El orden progresista de las ciudades de Bolivia identifica su opuesto poblacional en los indígenas que van llegando del campo; tanto el campo como los indígenas se identifican como un “*vergonzoso rastro del pasado*” que hay que superar (Hernández García, 2007). “*La especificidad de los indígenas como pobres capitalinos ha sido durante mucho tiempo su invisibilización*” (Camus, 1999). En la aspiración ciudadina de superarse a sí mismo —característica elemental de la modernidad tanto capitalista como marxista— la presencia de los indígenas en la ciudad se invisibiliza, se desprecia o se criminaliza por no acatar al ámbito formal que tan importante es para la construcción del proyecto moderno.

Los pobladores periurbanos, sobre todo indígenas, sienten fuertemente el rechazo de sus identidades cada día:

“Si a uno nos ven de la Zona Sud, piensan que estamos con tierra. Usted va en el trufi, yo varias veces así me dado cuenta, así una señora de pollera se sienta al lado de una señora así con carteras bien jailona, se hace a un lado, porque piensa que esta con pura polvadera y la puede ensuciar de alguna manera. Siempre tienen que discriminarnos porque ellos se creen de alta categoría pero no debería de haber eso”.

Tal discriminación no es individual sino sistémica, arraigada en una historia larga de control de los espacios públicos de la ciudad, por lo que estos representan y pueden determinar. Komadina cita al historiador D’Orbigny, en su investigación la delimitación de la cultura indígena en la ciudad. Antes de 1880, las chicherías se encontraban en el centro de Cochabamba, donde además se oía a menudo el quechua, pero

“(…)poco a poco, sobre todo en el periodo liberal a principios del siglo XX, la chichería fue estigmatizada como la prolongación ciudadina del mundo andino, factor de atraso, de suciedad y de arcaísmo de las mores. La chichería era peligrosa y plebeya. Pero ella no podía desaparecer porque alimentaba las arcas municipales; luego debía ser relegada al suburbio, lejos de la plaza.” (D’Orbigny en Komadina, 2005: 8).

En toda latinoamérica se dieron procesos similares; en Colombia por ejemplo también con la chicha se vivió algo parecido a nuestro contexto, pero pasando por su satanización por higienistas hasta que “*fue prohibida su venta y consumo, hasta propagarse esta decisión por todo el territorio nacional y así formalizar la desaparición de toda huella indígena en la ciudad*” (Calvo citado en Molina, 2007: 3). En nuestra ciudad la chicha aun pervive, pero en los márgenes muy lejos del centro y en propagandas políticas.

La desvalorización de lo indígena no es completa; en el Carnaval de Oruro, en presentaciones de colegiales y en muchos otros ámbitos, lo indígena sigue siendo símbolo de orgullo nacional o de folklorización de su identidad. Esto es solamente posible, sin embargo, al vaciar lo indígena de sus elementos contestarios al paradigma progresista, como es su visión de desarrollo integral y su valorización de lo colectivo sobre lo individual que se oponen a lo racionalización y liberalización que implica la modernización. Símbolos vacíos — lo cultural vaciado de su importe político — son necesarios, sin embargo, para propiciar una identificación a la nación boliviana a diferencia de las demás naciones modernas. Semejante estrategia con la chicha usó Manfred Reyes Villa en su campaña para la prefectura *anunció* “*Me gusta la chicha y el chicharrón, soy de Cochabamba sí señor.*”

Con el alejamiento de la chicha y lo indígena a las periferias de la ciudad, la plaza 24 de septiembre, pleno centro de la ciudad, se convierte en lugar privilegiado para la socialización e identificación de las elites criollas. Pero en 1952, con el modernismo y la revolución, los usos simbólicos, sociales y políticos de la plaza cambiaron. Nuevos grupos “*se apropiaron del lugar para escenificar su diferencia y exhibir su fuerza: clases medias, campesinos migrantes, obreros y desocupados*” (Komadina), con la Federación de Fabriles estableciéndose en uno de los edi-

ficios rodeando la plaza. Fue en la Guerra del Agua del 2000 que los movimientos sociales ocuparon la plaza para usurpar físicamente, simbólicamente y políticamente la ciudad.

“La ‘toma simbólica’ de la plaza está fuertemente arraigada en el imaginario cochabambino, es parte de nuestra herencia indígena e hispánica. La toma de la plaza es un recurso de movilización para los distintos grupos sociales excluidos de la ciudad. La plaza constituye el teatro y el Agora, espacio donde los actores sociales se representan a sí mismos, constituyéndose como sujetos políticos”. (ibid)

Este tipo de disputas para los espacios se ve tanto en las experiencias cotidianas como en los enfrentamientos colectivos violentos. Un vecino de la Zona Sud nos cuenta:

“Me he enfrentado muchas veces con los que son de color blanco. Cuando estuve pasando con mi abuelito, un taxi pasó. Levántate pues [me ha dicho], campesino de mierda. Yo me he enojado — cuando estuve en el cuartel, el cuartel nos ha formado un carácter más fuerte — yo le he dicho, ¡¿Qué cosa?! Se lo he pateado. Sinceramente me he molestado y le he pateado la puerta y lo he abollado. ¡Bájate! le he dicho, con palabras rudas también yo le he contestado. No ha sido capaz de bajarse, me ha tenido miedo. Siendo un campesino te puedo enseñar muchas cosas, le he dicho, porque un campesino piensa igual que él, solo por el hecho que tiene plata [piensa él que no]”.

Los últimos sucesos deplorables del 11 de enero 2007 en Cochabamba o el 25 de mayo del 2008 en Sucre son los puntos más violentos y visibles de realidades excluyentes que se van construyendo en lo cotidiano.

Los espacios sociales públicos, entonces, a diario y en momentos coyunturales, son la arena de significados en pugna entre actores creadores de la ciudad. Sin embargo, como hemos enfatizado, estos actores buscan conformar la ciudad — y las relaciones sociales que lo constituyen — desde sus posiciones de poder diferenciados. Es en estos intentos de definir lo ciudadano que podemos entender el énfasis de los pobladores peri-urbanos en definiciones alternativas de valuación a la misma vez que reclaman su derecho a la ciudad.

Tierra y Territorialidades Periurbanas

Si bien perspectivas de modernización que fundamentaban políticas urbanas se basaban en un concepto de lo periférico o marginal como el “otro” diferenciado y degradado por sus mismas condiciones endógenas, estos han retados por urbanistas como Javier Auyero (2000), quienes exploran las violencias de las políticas económicas neoliberales, violencias que son estructurales (causando desempleo masivo), políticas (en su desmovilización de incidencia política independiente con intermitente represión del Estado), personales y corporales (con el incremento de inseguridad), y significativamente, simbólicos, con el aislamiento social, la segregación y la discriminación acentuando la reducción de capital social de poblaciones marginados. Es importante entender la agravación de la situación de las poblaciones de la Zona Sud en las últimas décadas por las dinámicas económicas y políticas que han conllevado los ajustes estructurales brutales del país. Como dice Bourdieu:

“No se puede jugar con la ley de la conservación de la violencia: toda la violencia se paga y, por ejemplo, la violencia estructural ejercida por los mercados financieros, en la forma de despidos, pérdida de seguridad, etc., se ve equiparada, más tarde o más temprano, en forma de suicidios, crimen y delincuencia, adicción a las drogas, alcoholismo, un sinnúmero de pequeños y grandes actos de violencia cotidiana”. (1998:40)

Pero estas maneras de entender lo marginal, contextualizándolo en las estructuras institucionales y político-económicas que lo producen, no dan pistas para entender las movilizaciones y protagonismo que pobladores de los barrios de la Zona Sud, de El Alto, de las zonas periur-

banas en toda latinoamérica han manifestado frente a estas condiciones. Siguiéndole al análisis penetrante e innovador de AbdouMaliq Simone (2005) en ciudades africanas, empezamos con el reconocimiento que los ajustes estructurales son más que la reestructuración de políticas nacionales económicas; son también la reestructuración de las experiencias de la vida urbana, de las dimensiones más básicas del tiempo, el espacio y la sociabilidad. Las respuestas populares a los nuevos regímenes neoliberales surgen de estas redefiniciones. Lo que su trabajo sugiere es la exploración de la creatividad reconfigurativa de la actividad urbana mientras se critica las condiciones abrumadoras que obligan tal creatividad, haciendo un énfasis en los nuevos horizontes de posibilidad, los regímenes de subjetividades y los sistemas de inteligibilidad creadas por la hegemonía vivida de condiciones actuales internacionales.

Esta creatividad recombinante de los pobladores periurbanos de la Zona Sud se evidencia en su territorializaciones de la tierra periferal de Cochabamba. Las demandas de las crecientes poblaciones peri-urbanas en la ciudad y en todo el país le dan un nuevo matiz al tema de tierra y territorialidad en Bolivia, retomando y reconfigurando el énfasis de los indígenas rurales en la legitimidad vivencial de su ocupación del espacio. Pero la legitimidad territorial de las comunidades periurbanas no se basa en un vínculo ancestral a la tierra, sino en su sufrimiento y labor, a través de lo cual construyen violentamente memorias compartidas y ligan su posesión de facto de la tierra con sus exigencias de sus derechos a la ciudad. Vemos en los discursos de los vecinos que tuvieron que enfrentar las violencias y penurias que acompañaron el asentamiento informal de la zona, una valorización enfática de las experiencias que vivieron esos primeros años. Una vecina cuenta que

“Nos ha costado a nosotros sufrimiento, trabajo. Calles hemos abierto, espinas no más era, ahora bonita esta. Por eso los que han venido después tranquilos, porque ya había trufis, calles, canchita. Todo hemos hecho nosotros, por eso no quiero venderlo... Harto me ha costado”.

Este énfasis en los altos costos que han pagado para sus lotes, sobre todo en cuanto a sufrimiento y labor, se ve repetidamente en los discursos de los vecinos de esta zona. Estos esfuerzos se contraponen con los nuevos compradores quienes sustituyen su plata por el sufrimiento que tuvieron que vivir los primeros asentadores. Una vecina antigua de un barrio nuevo se preocupa de que algunos dueños legales le harán pagar de nuevo para sus lotes, por lo cuales ya han pagado inmensamente con su labor, con su vida misma:

“(...)porque nuestro sufrimiento donde va ir, lo que hemos sufrido, dormíamos con calzados, claro así ha sido, llovía, nosotros por encima de eso, listas nos llamaban... ahora la gente que ha entrado con dinero, ellos no saben el sufrimiento que nosotros hemos hecho, el dinero se encuentra, pero la vida no se encuentra, eso es”.

Entonces para los vecinos de estos asentamientos informales, aun sin títulos de propiedad, queda la legitimidad de su derecho a la tierra por los esfuerzos para superar las dificultades del establecimiento del barrio y por su ocupación de facto de ello. Como dice un dirigente de uno de estos barrios, *“ya no somos asentados, somos habitantes.”*

Tales discursos de los pobladores periurbanos son la extensión de la legitimidad indígena desde lo rural a lo periurbano, atravesando la interpretación popular de las reformas agrarias, que *“la tierra es de quien la trabaja.”*⁴ Las demandas y realidades periurbanas forman el capítulo más nuevo de las reivindicaciones políticas de la territorialidad indígena en Bolivia, resistencia larga a las imposiciones espacializadas de poder desde la época de la colonia hasta la fundación de la república y las consecuentes formaciones estatales liberales y neoliberales.

⁴ Se le atribuye este lema a Emiliano Zapata en su trayectoria hacia la Revolución Mexicana, aunque lo que Zapata buscó no era tanto reforma agraria sino la restitución de los derechos de los pueblos indígenas. (CITA)

Numerosos analistas han explorado la centralidad del tema tierra y territorio en la consolidación del movimiento indígena en Bolivia. Si bien los antecedentes, experiencias y organizaciones políticas de los pueblos indígenas del altiplano y aquellos de las tierras bajas del oriente han sido muy distintos, es precisamente su articulación alrededor de este tema que ha contribuido a la reconstrucción de la identidad política indígena en las últimas décadas. De hecho, la noción de territorio

“(...)ha gozado de una suerte de “apropiación voraz” por parte de los movimientos indígenas a lo largo y ancho de América Latina en una articulación con otras demandas como son el reconocimiento de formas de autoridad propia y de una jurisdicción indígena. Juntos estos son los elementos que constituyen el cimiento de la autonomía que se ha constituido como una demanda central para los movimientos indígenas”. (Assies, 2003: 1)

Desde la Marcha por la Dignidad y el Territorio en 1990, indígenas se han unido en sus demandas organizados “mediante el amparo jurídico de áreas geográficas vitales para la subsistencia de las comunidades indígenas; y en segundo lugar, el reconocimiento de sus derechos como pueblos” (REF). Este evento no solamente puso al tema de reivindicación de tierras en primer plano político nacional, sino lo ligaba a la cuestión de territorios y territorialidades, contraponiendo la utilidad económica-productiva de los empresarios llegados al oriente con la importancia de la tierra para su sobrevivencia no solamente económica pero también social y cultural. El nuevo énfasis de los pueblos indígenas en lo territorial resalta la relación integral y sistémica con la tierra y su identidad arraigada en la ocupación y las interrelaciones que tienen con las tierras y las memorias constitutivas de su colectividad⁵. Además la Marcha fue la expresión de un tema central que podría articular a los pueblos indígenas andinos y del oriente.

Assies nota que la idea de territorio como “espacio vital” pudo ser este eje al contrastarse con el concepto *tierra*, lo cual “se refiere a un objeto de trabajo y a menudo a un objeto de intercambio mercantil,” concepto forjado por la experiencia europea y/o colonial andino de agricultura campesina. El artículo 13-2 del Convenio 169 “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales” de la Organización Internacional de Trabajo precisa que el término *tierras* “deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.” (1989)

Este entendimiento de territorio como espacio vital se expresa afinadamente en el trabajo de Raul Prada.

“El territorio es lo concreto del alrededor; mas allá del hábitat, el territorio es la condición del modo de ser en el espacio. En este sentido, el territorio es espesor histórico; como matriz de lo social, como procedencia de potenciales trayectorias históricas, como cuerpo lleno donde se inscribe la memoria cultural”. (territs*: 27)

“Es por la mutua y continua recreación de las relaciones sociales y los espacios inhabitados que el territorio, para Prada, es “jerarquía de poder... La función del poder es crear y poseer una memoria; esta función se realiza sobre una materia de poder que es marcada: las tierras, los cuerpos” (ibid).

La resolución misma del problema de la titulación de tierras en uno de los barrios de la Zona Sud ha tomado como referencia el reconocimiento del INRA de la propiedad comu-

5 Plata nota el surgimiento de la noción de lo territorial en el discurso indígena: “En los dos documentos contemporáneos elaborados por los líderes, autoridades e intelectuales de las organizaciones del pueblo aymara como fueron el Manifiesto de Tiwanaku (1974) y la Ley Agraria Fundamental (1984) no se hablaba del concepto de territorio.” El Manifiesto de Tiwanaku consolidó al concepto de “pueblo indígena” pero reforzando temas de derecho sobre la tierra y el trabajo de campesinos indígenas. La Ley Agraria Fundamental amplía la perspectiva de derechos indígenas, haciendo hincapié en tanto lo comunal como lo socio-económico, identificando dos tipos de derechos sobre la tierra: “de dominio originario que corresponde a las comunidades originarias y reconstituidas, y de propiedad para las unidades de producción familiar y de trabajo asociado” (citado en Houghton y Paz, 2005: 34)

nitaria. La OTB de esta vecindad está tramitando la compra colectiva de la tierra, lo cual les ha dado a los vecinos la posibilidad de sanear la tierra a través de su personería jurídica ante la alcaldía y el poder de negociación de precio frente a los dueños de los terrenos.

Así es que vemos que mientras el racismo en la ciudad perdura a través de la marginalización objetiva espacial y subjetiva identitaria de los indígenas ciudadanos, estos pobladores periurbanos también retan las estructuras excluyentes a través de sus valorizaciones alternativas y sus identificaciones con sus hermanos y hermanas que viven en áreas rurales. Son los indígenas periurbanos quienes han jugado un rol central en la extensión de las demandas campesinas a las urbes crecientes del país. Lo periurbano nos da un anclaje importante para examinar y apoyar las transformaciones sociales en el país hoy. Por ser la inestabilidad una característica de la periferia, como dice Arteaga, con sus rápidos cambios de usos de suelo y valorizaciones correlativas lo periurbano da lugar a

"(...)nuevos trazados, nuevas formas de ocupar el territorio, nuevas formas de actuación, nuevas formas de planificación, nuevas tipologías, nuevos conflictos sociales, en fin, la nueva imagen de la contemporaneidad urbana. [Es desde] este espacio... donde se debe construir (y reconstruir) a la ciudad actual". (2005: 107)

La reflexión sobre el acoplamiento de las categorías subjetivas raciales con espacios objetivos urbanos que sostiene las estructuras excluyentes de la ciudad, y la mirada a las respuestas recombinantes desde lo marginal nos sirve para pensar en la conformación actual de ciudades y ciudadanías inclusivas e integradoras.

Bibliografía

ARTEAGA, Isabel. 2005. *De Periferia a Ciudad Consolidada: Estrategias para la Transformación de Zonas Urbanas Marginales*. **Revista Bitácora UrbanoTerritorial** v.1, n° 9, pp.98-111.

ASSIES, Willem. 2003. *Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: Las Cuentas Pendientes*. **LabourAgain Publications**. [<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf>].

AUIYERO, Javier. 2000. *The Hyper-Shantytown: Neo-Liberal Violence(s) in the Argentine Slum*. **Ethnography** vol.1, n°1: 93-116.

BARCENA, Alicia. 2001. *Evolución de la Urbanización en América Latina y el Caribe en la Década de los Noventa: Desafíos y Oportunidades*. **La Nueva Agenda de América Latina** N° 790.

BOURDIEU, Pierre, 1998. **Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market**, trans. Richard Nice. New York: The New Press.

CAMUS, Manuela. 1999. *Espacio y Etnicidad: Sus Múltiples dimensiones*. **Papeles de Población** n° 22, pp.161-197.

CENTRO VICENTE CAÑAS. 2007. **La Zona Sud y la Gestión Municipal** (video). Cochabamba: Centro Vicente Cañas.

GOLDSTEIN, Daniel. 2004. **The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia**. Durham: Duke University Press.

HERNÁNDEZ GARCÍA, Gilberto. "Indígenas en la ciudad." **El Observador en Línea** Domingo 21 de Octubre 2007. [<http://www.elobservadorenlinea.com/content/view/248/1/>].

HOUGHTON, Juan y Sarela, PAZ. 2005. *Territorios Indígenas, Autonomías y Asamblea Constituyente: Una Visión Comparativa de Bolivia y Colombia*. [<http://constituyentesoberana.org/info/files/Territorios%20indigenas%20una%20mirada%20comparativa%20de%20bolivia%20y%20colombia.pdf>].

JOBBE-DUVAL, Margot y Fidel, ROCHA. 2008. Perfil del proyecto **La Otra Cara de la Ciudad Jardín: Segregación Socio-espacial, Vulnerabilidad de los Asentamientos Informales e Inserción en el Entorno Rural en la Ciudad de Cochabamba**. PIEB [http://www.pieb.com.bo/novena/PN_cbba1/?q=justificacion].

LEDO, Carmen. 2002. **Urbanisation and Poverty in the Cities of the National Economic Corridor in Bolivia: Case Study Cochabamba**. Netherlands: Delft University Press.

MÁRQUEZ, Raul. *Desorden, Barbarie y Peligro: La Construcción de la Marginalidad del Favelado en Brasil*. **Gazeta de Antropología** N° 21. [http://www.ugr.es/%7Epwlc/G21_13Raul_Marquez_Porras.html]

MOLINA, Hernán. 2007. *Nuevos escenarios de vida indígena urbana: el caso de Bogotá*. **En la Ciudad**. [<http://www.observatorioetnico.org/descarga/4ep09.pdf>].

PLATA, Wilfredo. 2007. **Autonomías, Tierra y Territorio: Sistematización de Nueve Coloquios Interculturales**. Fundación Tierra [forodac.org.bo/upload/TIERRA.JPG.pdf].

PRADA, Raul. 1996. **Territorialidad**. La Paz: Mythos.

PSACHAROPOULOS, George, Samuel MORLEY, Ariel FISZBEIN, Haeduck LEE, and William WOOD. 1995. "Poverty and Income Inequality in Latin America During the 1980s." **Review of Income and Wealth** 41:3, pp.245-64.

SIMONE, AbdouMaliq. 2004. **For the City Yet to Come: Changing African Life in Four Cities**. Durham, NC: Duke University Press.

SOLARES, Humberto. 1990. **Historia, Espacio y Sociedad: Cochabamba 1550-1950, Formación, Crisis y Desarrollo de su Proceso Urbano**, 2 vol. Cochabamba: Editorial Serrano.

ZÁPOTOKCA, Jaroslava (coord.). 2007. **Interpelaciones Periurbanas: Análisis Jurídico y Sociopolítico de los Asentamientos Humanos Irregulares**. Cochabamba: Ediciones Runa.



Los hechos sociales del racismo en la historia reciente: el caso de Cochabamba (2007) y Sucre (2008)

Weimar Giovanni Iño Daza¹

“El racismo embota el desarrollo de los que lo sufren, pervierte a los que lo aplican, divide las naciones donde se manifiesta, agrava los conflictos internacionales y amenaza la paz mundial”. (Declaración de UNESCO Sobre Raza y Racismo, París 1967)

Resumen

El presente trabajo se manifiesta en la comprensión de la situación de racismo a través de los hechos acaecidos en la historia reciente. Bajo estos elementos se abordan tres elementos. Primero, esta la situación del racismo en la memoria histórica de larga duración que da conocer los procesos y hechos connotables. Segundo, esta la historia reciente del racismo que se traduce en dos contextos como el caso de Cochabamba (2007) y Chuquisaca (2008) que dan a entender esta crisis social y cultural étnico-racial. En base a estos elementos se da a conocer las conclusiones que ponen punto final al trabajo presentado.

La situación del racismo a lo largo de la historia de la humanidad siempre estuvo presente bajo formas y modelos que guiaron la generación de conflictos raciales en todas partes del mundo. Con la conquista y colonización de América y África, culminó con el poder y supremacía de la raza blanca; con su religión monoteísta, que se consideraba por sí sola única y absoluta, y lo que es peor, excluía totalmente cualquier otra forma de vida sociable, cultural-lingüística y religiosa (gitanos, judíos, indios, luego negros, pueblos de religión islámica, eslavos, etc.). Los prejuicios hacia estos pueblos tienen sus raíces y se mantienen hasta el día de hoy. Estos pueblos, según esta doctrina, son primitivos, salvajes, bárbaros, pecadores, idólatras, caníbales, sucios, asesinos.

Así el racismo nace del concepto raza que defiende la diferencia racial y supremacía de unos pueblos sobre otros. Este calificativo hoy se refiere a cualquier actitud o manifestación que reconoce o afirma tanto la inferioridad de algunos sectores indígenas-campesinos, como la superioridad del colectivo propio. También se considera al racismo como la justificación de la diferencia racial sustentada en la discriminación, intolerancia, exclusión y explotación.

La escalada de manifestaciones racistas, basadas sobre todo en los prejuicios y estereotipos formados durante la historia de las sociedades occidentales, es larga y dependiendo de la situación sociocultural de cada país, afecta a las creencias, sentimientos y comportamientos personales (antipatía, odio, desprecio, agresión simbólica, psicológica y física). A la vez mediante las estructuras estatales-gubernamentales se asienta la exclusión social, la explotación, la discriminación, la privación de derechos, la segregación, la desigualdad, la intolerancia. Con esto las afirmaciones racistas en muchos países, hoy llegan a su punto más dramático en las agresiones físicas, la violencia, expulsiones, matanzas, limpieza étnica y exterminio cultural y social.

Como en el caso de Bolivia que emerge de varias rupturas sociales que se han manifestado a través de varias formas de discriminación, explotación y exclusión racial hacia lo indígena, que se traducen y toman fuerza a partir de la conformación de la nueva república que se emancipa en los siglos XIX, XX y XXI.

1 Investigador, Instituto de Estudios Bolivianos

Bajo estos acontecimientos el trabajo se divide en tres momentos que se inician a partir de la mirada a la *historia de larga duración* que dará a conocer varias formas de discriminación y exclusión racial a lo indígena. Posteriormente se presenta la *historia reciente* sobre el racismo en Bolivia con dos casos específicos Cochabamba (2007) y Chuquisaca (2008) que ponen a consideración la crisis (quiebre) étnico-racial que vive actualmente Bolivia.

En base a estos argumentos sobre el racismo se procederá a concluir con algunas reflexiones sobre este tema.

Preámbulo del racismo en la *historia de larga duración*

Las contribuciones teóricas sobre el racismo empiezan a afirmarse desde el siglo XVI con la clasificación de las razas humanas que a partir del siglo XIX aparecen varios autores y pensamientos como el caso de Gobineau en su Ensayo sobre *la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), el pensamiento contemporáneo del darwinismo social² de Spencer y Darwin³ que va estructurando poco a poco más doctrinas que preconizan la *eugenesia*⁴ como Gustave Le Bon⁵ y Houston Stewart Chamberlain⁶ entre otros. Hechos que se traducen en la generación más extrema del racismo con el *nacionalismo* en la vieja Alemania.

Son estas acciones que llegan a la realidad boliviana que se manifiestan a partir del siglo XIX y principios del XX a través de discursos e ideas darwinistas sociales que se evidencia con un racismo hacia a lo indígena.

Así la historia de la república de Bolivia admite una lectura en términos de continuidad histórica con la colonia y la república, dominada por las élites mestizo-criollas, ha construido, reconstruido, reinventado y adaptado a los tiempos, formas y proyectos de exterminio cultural, explotación económica y exclusión política y social de los pueblos indios, bajo formas de colonialismo interno y racial, conjugando mecanismos de hegemonía como: la escuela, el servicio militar obligatorio, el servicio doméstico, y mecanismos de dominación por el ejercicio directo del poder político y de la fuerza⁷. (Mignolo, 2000)

En consecuencia, cabe dar una lectura alternativa al proceso de independencia y constitución del Estado boliviano en términos de refundación y “modernización” si cabe el término del proceso colonial. Este punto de vista pone en cuestión el mito bolivariano, según el cual la independencia trajo consigo la liberación de los pueblos de América Latina. Sin embargo, el proceso libertador, más que emancipar a los pueblos indígenas de Bolivia, liberó a los criollos bolivianos descendientes de los colonizadores del yugo de la colonia y éstos se aprestaron a tomar el control de las instituciones republicanas, generando un proceso de racismo interno y opresión para la mayoría del pueblo indígena.

En definitiva, la independencia fundó la república criolla: el poder colonial pasó de una mano a otra, pero las estructuras de exclusión y explotación, subyacentes no fueron cuestionadas, sino aprovechadas en beneficio de una minoría racialmente determinada.

2 El darwinismo social sostiene que las personas y grupos sociales, así como los animales y las plantas, compiten por la supervivencia, en la cual la selección natural es resultado de la “ley del más fuerte”. De esta forma el darwinismo social se originó en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XIX, después de que Darwin aplicara sus teorías de la selección natural a los seres humanos en su obra *La descendencia humana y la selección sexual* (1871). Sin embargo, fue el sociólogo inglés Herbert Spencer quien formuló el principio sobre la “supervivencia de los más aptos” seis años antes que Darwin. En su obra *La estática social* (1851) y en otros estudios, Spencer defendió que a través de la competencia la sociedad evolucionaría hacia la prosperidad y libertad individuales, una teoría que ofrecía la posibilidad de clasificar a los grupos sociales según su capacidad para dominar la naturaleza. Desde este punto de vista, las personas que alcanzaban riqueza y poder eran consideradas las más aptas, mientras que las clases socioeconómicas más bajas, las menos capacitadas. Esta teoría fue utilizada por algunos como base filosófica del imperialismo, el racismo y el capitalismo a ultranza. Este pensamiento tuvo una gran influencia a principios del siglo XX, aunque fue perdiendo popularidad después de la I Guerra Mundial. Durante las décadas de 1920 y 1930.

3 Para tener una mejor comprensión de las obras de Charles Darwin R. ver el *Viaje de un naturalista alrededor del mundo* (1983), *Autobiografía* (1984), *Origen de las especies* (1994) y el trabajo de Ernest Mayr. *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo* (1992).

4 Es la aplicación de leyes biológicas para el perfeccionamiento de la especie humana.

5 Sostenía que los extraños alteran el alma de los pueblos.

6 Planteaba que el peligro procedía del caos étnico.

7 Si bien no hubo un genocidio masivo, entre otras cosas porque la mano de obra indígena ha sustentado el aparato productivo boliviano desde la colonia.

(AIBR, 2005) Este fenómeno de colonialismo interno tiene varias dimensiones. Desde el punto de vista institucional, se refleja en el persistente acaparamiento del poder político por parte de las élites mestizo-criollas blancoides. Desde el espacio de la estratificación social, se traduce en procesos de exclusión económica, política, social y cultural, según los cuales corresponden a los indios los peores lugares de la pirámide social. Así, la estratificación social se produce a través de una superposición de procesos clasistas y racistas, con una tendencia a que coincidan los privilegios de clase con los sectores mestizo-criollos y que los sectores subalternos sean indios. Por último, y no menos importante, el colonialismo interno tiene una dimensión de opresión de las nacionalidades indígenas en su conjunto, que no son reconocidas por el sistema político, social y cultural. “En este marco, el indio ha sido visto por las élites como el principal límite para la construcción del Estado-nación y se han sucedido diversos proyectos de exterminio cultural y explotación económica de los indios.” (Pacheco, 1992)

Como lo manifiesta Soria (1992) que en el periodo liberal se vislumbran diversas vías para la liquidación del indio. “Dos de estas vías, complementarias, son: su conversión en colono y su incorporación a la ‘vida civilizada’ por medio de la escuela. En particular, es el período de gobiernos liberales (1900-1920) donde se intentan poner en práctica estas propuestas de ‘integración’ del indígena a la bolivianidad, para domesticarlo como dócil instrumento de trabajo.” Básicamente en este periodo, la intelectualidad criolla (escritores, políticos, educadores) seguían las corrientes racistas y social-darwinistas de Hebert Spencer y Le Bon. (Soria, 1992: 52). Lo que da lugar a “la noción de raza apta e inepta, viene a injertarse la raza degenerada; la degeneración de los indios y naturalmente de los mestizos.” (Demelas, 1981: 64).

Que inevitablemente genera el racismo a sectores indígenas y mestizos de la población boliviana, que a partir de estos años se establecerán discursos darwinistas, a través de Nicomedes Antelo y Gabriel René Moreno que “calificaba el cerebro del indio como celularmente incapaz de asimilarse a las exigencias de la cultura occidental.” (Mendoza, 1979:96) “El indio incásico no sirve para nada. Pero eso sí, y aquí la funesta deformidad, representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una induración concreta en las vísceras del organismo social.”⁸ (Moreno-René, 1901: 143)

Ante estos hechos el discurso social darwinista de este periodo se debate y llega a profundizarse en hechos sustanciales de racismo que convergen en una secuencia de procesos históricos que se profundizan más con la guerra federal de 1898-1899, específicamente con los sucesos de Mohoza y Ayoayo⁹, lo que da lugar a que estas tendencias y pensamientos cobren más fuerza y permanezcan insertos hasta el día hoy en parte de la sociedad boliviana.

Bajo estos elementos el racismo como lo manifiesta Calvo (1995), Lewontin (1996), Lévi-Strauss (1996) se convierte en un sentimiento de superioridad que va acompañado de la convicción que las otras razas suponen un peligro, o son susceptibles de generar desórdenes sociales. Este prejuicio se apoya en el conocido mecanismo de búsqueda de una víctima propiciatoria. Se convierte a un grupo social en responsable de las crisis económicas y políticas y se le acusa de ser un elemento naturalmente perturbador.

8 Estos discursos sostenían que era “notoria la tendencia de los mestizos a la pereza, a los litigios, al servilismo, a la intriga, que son gérmenes de escándalo y de ‘caudillaje’; a eso se añade la estupidez y la cobardía del indio incaico, para perpetuar el despotismo en nuestra sociedad.” (Moreno René, 1960: 53) Con estas ideas Antelo (1960) se refería al cerebro indígena y mestizo como incapaces de concebir la libertad republicana con su orgullo democrático y sus prestaciones cívicas. Por término medio, estos cerebros pesan entre 5.7 y 10 onzas menos que el cerebro de un blanco de raza pura. A esto Gabriel René Moreno manifestaba que “la insuficiencia de la masa cerebral del indio, inferior en su peso, de cinco a diez onzas sobre la de la raza caucásica, el raquitismo de las células que elaboran en aquellas y la imperfección de la sangre, en la que sus glóbulos están supeditados por una linfa perniciosa, bien claro mostraban limitaciones de sus facultades psíquicas, su ineptitud para las labores de la civilización.”

9 En estos sucesos se producen masacres a un escuadrón de la juventud dorada de Chuquisaca que encuentra la muerte en la iglesia de Ayoayo, el 24 de enero de 1899. Un mes más tarde, los indios toman un escuadrón del ejército federalista, que también perece en la iglesia de Mohoza, en la noche del 28 de febrero al 1° de marzo. (Demelas, 1981: 67-70)

La cuestión del racismo en Bolivia a partir del siglo XIX se manifiesta de forma sustancial, que deja advertir el quiebre social y cultural entre las élites criolla-mestizas con los indígenas-campesinos, dejando a los últimos como sujetos incapaces de contribuir a la construcción de una nación. Con estos elementos a partir del siglo XX los gobernantes mantienen esos discursos de discriminación racial hacia lo indígena con la categorización de no ser considerados como ciudadanos dignos del Estado boliviano¹⁰, lo que genera una *desigualdad social discriminadora no solamente social sino racial*¹¹.

En un contexto donde no se reconoce a los indios como sujetos políticos, ni colectivos, ni individuales recordemos que no fue hasta la revolución de 1952 que los indios lograron *estatus ciudadano*, la rebelión se convierte en el lenguaje fundamental a través del cual el indio formula sus demandas a la sociedad, al igual que la represión militar y la masacre son las respuestas históricas del Estado a estas demandas. Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952, no modificaron sustancialmente este *apartheid político y social*. “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 cohesión estatal” (García, 2005: 370). Así, el campo político y social boliviano según Albó (1993) y (1987) queda atrapado a caballo entre “la violencia rebelde y la violencia estatal” lo que da lugar a “una cultura política confrontacional”¹².

La realidad histórica por la que atravesó Bolivia desde su fundación hasta hoy se viene enmarcando en procesos de discriminación racial a lo indígena-campesino y urbano-popular. Donde el tema del racismo sigue vigente en el contexto boliviano.

La situación sobre el racismo hoy, se manifiesta en el quiebre de esta brecha racial con los hechos acontecidos en la *historia reciente* que ponen a manifiesto la crisis cultural étnico-racial que acontece hoy en la sociedad boliviana. Dando lugar al enfrentamiento racial que se dio en las ciudades de Cochabamba y Chuquisaca, que dan a entender la discriminación racial hacia lo indígena, sustentada en la “constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos”. (Lévi-Strauss, 1996) lo que pone a consideración la retoma del pensamiento racista.

La historia reciente

La situación del racismo conlleva al análisis de los hechos que acontecieron en la realidad boliviana sustancialmente en las movilizaciones del 2007 y 2008 que se dieron en dos

10 En un principio en 1826 no se reconocía la ciudadanía de muchos individuos. “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). “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). 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, 1958: 20-56).

11 Con estos contextos los sectores indígenas y campesinos a través del Primer Manifiesto de Tiahuanaco de 1973 sostienen que “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre. Nosotros los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que las otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural, políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas quizás, la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país.” Con estas manifestaciones se da inicio a un nuevo ciclo de las luchas sociales y reivindicativas de los movimientos indígenas y campesinos de Bolivia.

12 Esto no quiere decir que la rebelión sea el único método de resistencia indígena al orden colonial dominante, sino que es uno de los métodos más significativos y persistentes en la historia, sin dejar de reconocer la existencia de otros métodos como la negociación con el poder hegemónico y las luchas jurídicas y jurisdiccionales.

ciudades distintas (Cochabamba y Chuquisaca) ayudan a evidenciar la fuerte crisis social cultural y étnico-racial que se vive actualmente en Bolivia.

Cochabamba enero de 2007

En los hechos acontecidos en Cochabamba se observó la verdadera realidad y el enfrentamiento de las dos Bolivias, una Bolivia mestiza y una Bolivia India¹³. Que sustentados en peticiones contradictorias y antagónicas se enfrentaron por la lucha por el poder que llegó a convertirse en una lucha racial.

Los hechos del conflicto en Cochabamba empiezan a partir del 14 de diciembre de 2006 cuando se produce el cabildo organizado por la prefectura de este departamento, donde al calor de los discursos el Prefecto Manfred Reyes Villa¹⁴ decide convocar a un referéndum autonómico. Ante esta situación sectores indígenas y populares a través de la Central Obrera Departamental (COD) el 4 de enero de 2007 realizan un cabildo pidiendo la renuncia del Prefecto por no respetar el voto ciudadano del 2005 donde ganó el NO a las autonomías. El 5 de enero realizan una vigilia en la plaza 14 de septiembre. Así el 8 de enero concentrados nuevamente en la plaza son reprimidos por la policía situación que desencadena enfrentamientos y la quema de la Prefectura; el 9 de enero deciden ir al bloqueo de caminos de todas las rutas que conducen a Cochabamba.

El 10 de enero se produce casi el enfrentamiento entre sectores cocaleros, indígenas y populares con los “Jóvenes por la Democracia” que exigían el desalojo de los campesinos, indígenas de la ciudad. Este grupo de jóvenes se organizaron para marchar y buscar el enfrentamiento. “La marcha de estos jóvenes partió de la plazuela Quintana. Estaban armados con palos, escudos de madera, bates de béisbol y palos de golf” (La Razón, 11 de enero de 2007: A8), a esto hay que agregar que varios jóvenes portaban armas de fuego. Claramente podemos ver el matiz de odio racial hacia el sector cocalero e indígena por parte de los jóvenes que “gritaban ‘váyanse’, ‘váyanse’”, dando plazos para que los campesinos, cocaleros dejen la ciudad advirtiéndoles que “habría enfrentamientos” (La Razón, 11 de enero de 2007: A8).

Con estos antecedentes el 11 de enero se producen los enfrentamientos por parte de los jóvenes a fines al Prefecto que da lugar a la muerte de tres personas y 100 heridos. Lo real es que los actos de la “Juventud por la Democracia” son una manifestación de odio y discriminación racial, que un día antes ya habían amenazado con sus discursos que se vuelven realidad el 11 de enero cuando “hombres y mujeres del bloque de la Juventud por la Democracia se concentraron en la plaza 4 de noviembre con palos, fierros e incluso armas de fuego. Para empezar a bajar al estadio rompiendo el cerco de 40 guardias que trataban de evitar el avance de los ‘Cívicos.’ La Juventud por la Democracia tomó el puente de Cala Cala, donde había unos mil cocaleros que comenzaron a escapar. Los ‘cívicos’ intentaron llegar a la avenida de las Heroínas (La Razón, viernes 12 de enero de 2007: C5) para arremeter contra los cocaleros y campesinos que estaban en la plaza de las Banderas. Los cocaleros ante la violencia que estaban viviendo algunos tuvieron que defenderse de las agresiones, pero otros al no poder defenderse tuvieron que escapar o simplemente tener que dejarse golpear y maltratar como el caso de

13 Término que es acuñado por Fausto Reinaga en sus obras *Tesis india*, *Revolución india*, *América India*, *La Razón y el Indio* que dirá “en el Kollasuyo de los Inkas, desde 1825 hay dos Bolivias: Bolivia europea y Bolivia India” (Reinaga, 1970:46). Para la existencia de estas dos Bolivias, según Reinaga (1970) es el *racismo*. “Un racismo traído de occidente, ya que en la lengua de los pueblos de Preamérica, maya, aymara, quechua, guaraní, no existe la palabra raza. En la América India, el color de la piel, indicativo signo racial no tiene valor. Los negros, los amarillos, rubios indios, etc., no sólo que son iguales entre sí son idénticos (Reinaga, 1970: 50). Por lo tanto el racismo constituye para Reinaga, el ordenamiento mental de la sociedad europea, que se sustentará como el pensamiento griego de Platón “La idea, el pensamiento, como había dicho Platón, es un don del blanco. Solo el blanco puede pensar. El indio, el negro no, el blanco es rico, porque es blanco; el indio, el negro pobre; pobre por negro y por indio” (Reinaga, 1970:69). “De esta manera resalta que la división de la estructura de ocupaciones y las funciones o roles, estaría determinada por la raza. Esta será una de las características peculiares en la estructuración de clase sociales en las sociedades donde existe primacía de indígenas” (Patzi, 2004:72).

14 En el proceso del cabildo el Prefecto declaró: ¡Adelante Santa Cruz con su Independencia!, hecho que colmó los ánimos de los sectores indígenas, cocaleros, regantes, campesinos de Cochabamba.

los ancianos y mujeres que no solamente fueron agredidos físicamente sino simbólicamente y psicológicamente con insultos racistas.

Ante estos actos los sectores cocaleros, campesinos y populares deciden el 13 de enero suspender el bloqueo de caminos, pero manteniendo la vigilia, que finaliza con el cabildo del 17 de enero que terminó con el acto de desconocimiento del Prefecto Manfred Reyes Villa y la conformación de un gobierno popular departamental.

Esta cronología de acontecimientos suscitados en Cochabamba al margen de dar inicio al Referéndum Revocatorio y a la lucha por el poder político, da lugar a evidenciar una crisis y división étnico-cultural. Como lo manifiesta el secretario ejecutivo de la COD, Víctor Mitma (2007) “esto es una confrontación racial, donde la clase adinerada no acepta los cambios que está proponiendo el Presidente Evo Morales”. Según la opinión de Fernando Mayorga (2007) “Cochabamba está reflejando la disputa que hay a nivel nacional por las autonomías. Muestra la exacerbación de las posiciones y también la intolerancia racial. Ha habido una grave fractura en la sociedad cochabambina en términos de confrontación étnico-cultural, entre cocaleros, campesinos y regantes con sectores medios urbanos por el control de la ciudad”.

Otros actores posteriormente a lo acontecido manifiestan que están ante una realidad de racismo hacia los indígenas, campesinos y cocaleros. “Ésta es una lucha abierta entre los pobres y los ricos. Los ricos deben y tienen que aceptar que deben implementarse los cambios para beneficiar a la clase empobrecida. Está claro que esta lucha es una pulseta entre los ricos y los pobres” (Mitma, 2007: A7). “Ésta no es una lucha por el poder, es una lucha de clases la que se está dando en esta capital y eso se evidencia por el fuerte componente de racismo que ha empezado en el oriente y se está extendiendo a todo el país agitando a la sociedad y discriminando a los del sector rural” (Rioja, 2007: A7). “En el fondo lo que está ocurriendo en Cochabamba es una lucha por el cambio. Los que se oponen quieren seguir imponiendo la política de antes que es excluyente y racista. Juan Lechín y Cayo Salinas vienen y les dicen a los campesinos ¡fuera de aquí! como si no fuera cochabambino. Éstos son hechos racistas y la propuesta del prefecto es una provocación” (Olivera, 2007: A7).

Así la ciudad de Cochabamba a través de los “Jóvenes por la Democracia” y el Comité Cívico dio a relucir la intolerancia, discriminación y racismo que lamentablemente se evidencio en las clases medias contra indígenas, campesinos, cocaleros, regantes y otros sectores populares. Con lo cual parece que las exclusas y las diferencias se hubieran ahondado más entre blancos, mestizos e indígenas generando un odio y resentimiento racial.

Chuquisaca mayo de 2008

A partir de lo acontecido en la ciudad de Cochabamba parecía que la situación de la discriminación racial se hubiera detenido, pero no fue así con el pasar de los meses entre los debates de la Asamblea Constituyente y la situación política del país dio mas espacios de racismo como el caso de Santa Cruz¹⁵ con las agresiones a indígenas por parte de los miembros de la Unión Juvenil Cruceñista¹⁶.

15 Recordemos que ciertos líderes intelectuales en el siglo XIX y principios del XX se creían puros de la raza blanca como “los criollos de Santa Cruz se jactan de haber conservado la ‘pureza de la sangre’” (Demelas, 1981:67).

16 Esta agrupación creada en los años setenta tiene como objetivo principal ser la mano derecha y apoyo del Comité Cívico Pro Santa Cruz, pero a partir del 2006 se constituyó en parte de la Prefectura. Este grupo de choque de carácter racista y fascista ha llevado actos de agresiones físicas a sectores indígenas y populares de esta ciudad, llegando incluso a agredir a mujeres, ancianos, medios de comunicación, instituciones estatales. Bajo el discurso de defensa de la Autonomía y la nación cambia. Así esta agrupación ha estado expandiendo y formando nuevos grupos de choque en las ciudades de Beni, Pando, Cochabamba, Tarija, Chuquisaca y Potosí, generando la conformación de grupos juveniles que han y están promoviendo una violencia racial desencadenada, como el caso de Cochabamba (2007) y Chuquisaca (2008) generando confrontación, violencia, intolerancia y humillación a los sectores indígenas-campesinos y urbanos-populares que no comparten sus ideas y forma de pensar.

Con estos acontecimientos la ciudad de Chuquisaca después de haber perdido la sede de la Asamblea Constituyente¹⁷, se debatía en manifestar discursos de autonomía, capitalidad, y la elección de nueva autoridad prefectural. Lo que genera en el mes de mayo (conmemoración del 199 aniversario del grito libertario) el Presidente de la República Sr. Evo Morales decide participar en estos actos conmemorativos. Hecho que da lugar a acciones del Comité Interinstitucional, el Comité Cívico, La Federación Universitaria Local y otras autoridades a organizarse en contra de la visita anunciada. Para tal acto a la ciudad de Sucre habían llegado indígenas, campesinos al estadio Patria para celebrar junto con otros sectores de esta ciudad.

Precisamente con estas situaciones el día 24 “una turba de jóvenes allanó durante la mañana varias viviendas de Sucre, donde se encontraban alojados campesinos que llegaron a la ciudad para participar del acto organizado por la presidencia de la república en el estadio Patria. Los jóvenes arremetieron con patadas y puñetes directamente contra el rostro de los campesinos sorprendidos que se retorcieron en el piso por los intensos golpes que recibieron” (Erbol, 2008).

“Así, un agresor robusto de aproximadamente 25 años de edad atacó con patadas dirigidas a la boca de un campesino delgado de más de 60 años, quien lo único que hizo fue tratar de taparse el rostro con sus manos ensangrentadas, a tiempo de caer al piso después de haber sido empujado a golpes de un lado a otro.

Las mujeres campesinas con lágrimas en los ojos y lleno de impotencia, también, sufrieron agresiones físicas y verbales, lleno de adjetivos racistas que emitieron con furia los agresores” (Erbol, 2008).

Asustado y con sudor, en medio de la turba que amenazaba con matarlo, así estaba Ángel Vallejos, Alcalde de Mojocoya, quién fue tomado de rehén. Junto a Vallejos, otras cuatro personas fueron tomadas de rehén. Vallejo fue obligado a levantar la bandera de Chuquisaca y a rastras lo llevaron hasta la plaza 25 de mayo para que pida perdón al pueblo por ser indígena y apoyar al Presidente.

Tras la golpiza, varios de los campesinos fueron tomados como rehenes y posteriormente trasladados a la plaza 25 de Mayo, donde fueron obligados “a pedir perdón” de rodillas y semidesnudos ante la multitud. “Al menos 18 campesinos fueron golpeados, tomados como rehenes y posteriormente humillados semidesnudos en plena plaza 25 de Mayo de Sucre, presuntamente por grupos instigados por el Comité Interinstitucional, que se movilizó de manera violenta para evitar la llegada del Presidente Evo Morales a esa ciudad” (Erbol, 2008).

Este grupo de campesinos eran vejados a chicotazos y patadas, fueron obligados a marchar semidesnudos hasta la plaza 25 de Mayo, para arrodillarse frente a la Casa de la Libertad, besar el suelo, la bandera de Sucre, cantar el himno de Chuquisaca, hacerles emitir juicios en contra del gobierno del Presidente Evo Morales y quemar ellos mismos sus whipalas, ponchos y pancartas.

“¡Grita Sucre capital constitucional de Bolivia! Nunca voy a ser del MAS (Movimiento al Socialismo). Di que no eres del MAS. ¡Grita Sucre te quiero!, ¡Sucre te quiero grita! ¡Que muera el Evo grita!”.

“Sucre te quiero, que muera el Evo, que renuncie de presidencia.”¹⁸ (Red Patria Nueva, 2008)

17 Con anterioridad ya se habían suscitado hechos penosos en la capital de la república en el mes de noviembre de 2007 donde se enfrentaron por la exclusión del debate en la Asamblea Constituyente (AC) el tema de capitalidad, lo que generó que la AC plantee el cambio de sede dando lugar a discursos y odios encendidos al sector indígena de esta ciudad.

18 Palabras vertidas por un indígena que fue sometido y obligado a decir esos adjetivos ante la arremetida y presión de miembros del Comité Interinstitucional de Chuquisaca. Bajo este ejemplo otros indígenas también fueron sometidos a agresiones físicas e insultos racistas pero a la vez obligados a manifestar frases en contra del Gobierno y de su procedencia y condición étnico-cultural y social dando lugar con estas acciones y hechos violentos que la capital constitucional de la república de Bolivia se convierta en la capital del racismo.

Esta vez los indígenas entraron a la plaza, pero no como seres humanos libres o como el desfile que hicieron los indígenas junto a las fuerzas armadas en agosto de 2006, en ocasión del 181 aniversario de la fundación de la República y para festejar la inauguración de la Asamblea Constituyente (dió paso a imágenes y sensibilidades que no se habían visto en décadas). Sino asediados, golpeados, desnudados e insultados, una media centena indígenas fueron obligados a ponerse de rodillas ante cientos de personas que miraban y gritaban con júbilo “*Sucre de pie, Evo de rodillas.*” (La Razón 25 de mayo de 2008: A9)

“Arrodílese, carajo, indio de mierda, cabrón...”, gritaba en el extremo de paroxismo, poseso, fuera de sí y con los ojos inyectados en sangre un muchacho, esmirriado, de piel cobriza, escondido en un esparadrapo que le cubría hasta la nariz y que, por supuesto, hacía imposible identificarle. “Hay que matarlo a ese indio” decían ellos, todo esto sucedió en presencia del Presidente del Concejo Municipal de Sucre (Fidel Herrera), y la Alcaldesa (Aidé Nava); ellos aplaudían todo lo que nos hacían esos.”¹⁹ (Agencia Boliviana de Información, 2008)

Los actores que maltrataron a los indígenas tienen el mismo color de piel morena, son ellos mismos pero visten diferente²⁰. Ese es un axioma del racista parecerse demasiado al objeto de su odio y por lo tanto enseñarse con el otro para ignorar la parte de sí que se le asemeja. Si la idea era escarmentar a la masa indígena, en los cálculos se equivocaron por que lograron evidenciar el racismo hacia lo indígena-campesino y urbano-popular.²¹

Conclusiones

En definitiva, el racismo de Estado forma parte del origen mismo de la república de Bolivia. Como contrapartida, los indígenas se ven situados fuera del sistema político y social republicano y articulan sus demandas desde sus organizaciones sociales, a través de procesos de resistencia, presión y negociación con el poder establecido, en un intento constante, no sólo de supervivencia material y cultural, sino también de conformación de procesos de contrahegemonía y hegemonía alternativa asociada a la restitución de sus valores propios, frente a los proyectos cambiantes de dominación y hegemonía colonial.

En consecuencia, el campo social y político boliviano en su conjunto con la especificidad de cada momento histórico puede ser comprendido a través de las tensiones y equilibrios entre los procesos de *dominación/hegemonía* sostenidos por los defensores del *statu quo* colonial que actúan desde las prefecturas, la “política formal” y desde la propiedad de los medios de producción, con los de *resistencia/adaptación/presión/contrahegemonía* de los movimientos y organizaciones sociales de sustrato indígena, articulados bajo diferentes formas organizativas, contemporáneas y contradictorias, de base campesina, vecinal, sindical, gremial, política o étnica.

Estas situaciones de conflicto étnico-racial responden a la articulación de ciertos grupos *dominación/hegemonía* que lo que buscan con estos hechos racistas de intolerancia es conformar grupos de choque violentos con el fin de agredir y destilar odio contra personas que no comparten su línea ideológica.

19 Los agresores no se contentaron solo con agredir físicamente, simbólicamente y psicológicamente a los indígenas, sino arremetieron contra una periodista Marianela Paco de la radio ACLO-Sucre, que daba a conocer los hechos violentos suscitados, lo que dio lugar a la agresión que sufrió la periodista. “En un comunicado la Red Árbol responsabilizó a ‘Aydeé Nava, Tommy Durán, Jaime Barrón y Fidel Herrera por haber convocado a grupos violentos con el fin de agredir’” (La Razón, 26 de mayo de 2008:A22).

20 La mayoría de estos agresores son procedentes de las migraciones campo-ciudad que se dieron a lo largo de estos años lo que hace constatar que gente de la misma procedencia se enfrenta por la manipulación de las autoridades locales y con discursos irracionales que aglutinan a grupos de choque y confrontación que genera la intolerancia y el racismo hacia el sector indígena-campesino.

21 Después de los sucesos los sectores indígenas y campesinos de Chuquisaca exigieron la renuncia del Presidente del Comité Interinstitucional y Rector de la Universidad San Francisco Xavier, Jaime Barrón, por ser el generador de la violencia y humillación, y pidieron al Ministerio Público la identificación de los autores, solicitando a organismos internacionales para erradicar el racismo. El Secretario Ejecutivo Esteban Urquiza manifestó “no podemos permitir que nuestros hijos estén al mando de una autoridad que está en contra de los campesinos” (La Razón, 26 de mayo de 2008: A10).

Así la memoria histórica nos demuestra que este escenario va cambiando paulatinamente con el pasar de las invenciones y recreaciones de los gobiernos de turno que se dieron en el Siglo XX y XXI por lo que “el racismo por anticientífico y antihumano no puede tener cabida en Iberoamérica” (Valdez, 1985:121) y menos en Bolivia y el mundo ya que genera desigualdades y odios raciales entre los seres humanos.

A pesar de estos hechos se debe entender que en Bolivia “existe un ‘sentido común’ emergente en la sociedad boliviana, sustentado en imaginarios sociales de largo plazo, que unen a dos tercios de la población más allá de su región, clase social o identificación étnico-cultural” (PNUD-IDEA, 2007:20).

Esto se traduce en que hay aymaras, mestizos, cambas y collas diversos pero, ante todo bolivianos. En medio de elevado -aunque descendentes- niveles de intolerancia social y de desconfianza interpersonal, la dinámica sociopolítica de los últimos años ha provocado una revalorización de las identidades étnico-culturales y regionales. Esta reivindicación, lejos de debilitar, ha reforzado el sentido de pertenencia de los bolivianos a una comunidad nacional en proceso de reconfiguración. Los bolivianos se resisten a ser encasillados en una sola identidad. Están orgullosos y reafirman identidades múltiples (PNUD-IDEA, 2007:21). Que se expresa en la *unidad de las diversidades* socioculturales, políticas, ideológicas, lingüísticas que existen en Bolivia. Por lo que es necesario establecer enlaces y canales de comunicación que busquen el diálogo, la tolerancia, la inclusión, la equidad, la igualdad y el respeto a la diversidad étnico-cultural por parte del Estado, la sociedad, la comunidad y la familia que den lugar a la eliminación del racismo hacia lo indígena-campesino y urbano-popular.

Así se tiene que dejar las diferencias, las divergencias, las desigualdades. Por eso es necesario que un poncho valga lo mismo que un traje, que una corbata valga lo mismo que una abarca, que un chola sea lo mismo que una de vestido; por que amarillos, rojos, blancos, negros, verdes, azules; blancos, mestizos, indígenas, campesinos, cocaleros, regantes, colonizadores, personas con discapacidad, todos son bolivianos y bolivianas lo que los diferencia son los estereotipos y estigmas del racismo y las ideas que preconizan ciertos sectores privilegiados a través de la política formal y la conformación de grupos fascistas.

Bibliografía

AIBR. 2005. *Revista de Antropología Iberoamericana*, N° 41. Madrid.

ALBÓ, X., G. SANDOVAL y otros. 1987. *Chukiyawu. La cara aymará de La Paz*. La Paz: CIPCA.

ALBÓ, Xavier. 1993. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.

CALVO, Tomás. 1995. *Crece el racismo, también la solidaridad: los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI*. Madrid: Tecnos.

CENTRO DE COORDINACIÓN Y PROMOCIÓN CAMPESINA MINK'A-CENTRO CAMPESINO TUPAJ KATARI-ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES CAMPESINOS DE BOLIVIA-ASOCIACIÓN NACIONAL DE PROFESORES CAMPESINOS. 1973. *Primer Manifiesto de Tiahuanaco*. La Paz.

DARWIN, Charles R. 1983. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. 2 tomos, Madrid: Akal.

_____. 1984. *Autobiografía*. 2 vols., Madrid: Alianza.

_____. 1994. *Origen de las especies*. Madrid: Akal.

DEMELAS, Daniele. 1981. “*Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia 1880-1910*”, en *Historia Boliviana I-2*. Cochabamba.

GARCÍA, Álvaro. 2005. “*Democracia Multicultural y comunitaria*” en *Artículo Primero No. 17 Asamblea Constituyente otra Bolivia es posible*. Santa Cruz: CEJIS.

IRUROZQUI, Marta. 1994. **La armonía de las desigualdades. Élite y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920**. Cusco: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. **Raza y cultura**. Madrid: Cátedra.

LEWONTIN, R. C. 1996. **No está en los genes: crítica del racismo biológico**. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.

OLIVERA, Oscar. 2007. "Asunto racista y excluyente", en **La Razón** 15 de enero. La Paz.

MAYR, Ernest. 1992. **Una larga controversia: Darwin y el darwinismo**. Barcelona: Crítica.

MIGNOLO, Walter. 2000. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad**. México: CLACSO.

MITMA, Víctor. 2007. "Los ricos deben aceptar cambios", en **La Razón** 15 de enero. La Paz.

MENDOZA, Jaime. 1979. "Nota sobre la educación del indio", en Baptista Mariano Gumucio **Antología pedagógica de Bolivia**. Enciclopedia Boliviana. La Paz: Amigos del Libro.

MORENO-RENÉ, Gabriel. 1901. "Bolivia y Argentina. Notas biográficas y bibliográficas." Santiago.

MORENO-RENÉ, Gabriel y Nicomedes ANTELO. 1960. **Santa Cruz**. Buenos Aires: Imp. López.

PACHECO, Diego. 1992. **El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia**. La Paz: HISBOL.

PATZI, Félix. 2004. **Sistema Comunal. Una propuesta al Sistema Liberal**. La Paz: CEA.

PNUD-IDEA. 2007. **El estado de la opinión los bolivianos, la Constitución y la Constituyente**. La Paz.

REINAGA, Fausto. 2001. **Revolución India**. La Paz: Fundación Amaútica "Fausto Reinaga."

_____ 1978. **La Razón y el Indio**. La Paz: Unidas

_____ 1974. **América India**. La Paz: PIB.

_____ 1970. **Tesis India**. La Paz: Amauta.

RIOJA, Pedro. 2007. "Hay una lucha de clases", en **La Razón** 15 de enero. La Paz.

SORIA CHOQUE, Vitaliano. 1992. "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)", en Silvia Rivera (comp.) **Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización!** La Paz: Aruwiwri.

TRIGO, Félix. 1958. **Las constituciones de Bolivia**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

UNESCO. 1967. **Declaración de la Sobre Raza y Racismo**. Paris.

VALDEZ, Abraham. 1985. **El indio. Ensayos**. La Paz: Isla.

Periódicos Consultados

La Razón, 2007.

La Prensa, 2007.

La Razón, 2008.

Fuentes Informativas

Erbol Noticias, 2008.

Agencia Boliviana de Información (ABI), 2008.

Red Patria Nueva, 2008.

Representaciones del migrante interno altiplánico y sus formas de naturalización en el departamento de Santa Cruz¹

Isidora Coria

Resumen

Esta idea y necesidad de realizar el artículo relacionado a “los collas” surge a partir del trabajo de campo realizado en Santa Cruz, donde el “ser colla” provoca emociones y reacciones de los “no collas” que van desde el simple “collita” hasta el castigo físico y masivo a los “collas de mierda”, sobre todo en escenarios de conflictividad política.

Las creencias e imaginarios que sostienen las diferencias entre “collas” y “no collas” se refieren al paradigma del modelo civilizatorio versus barbarie que, por un lado, identifican al colla en su estado de naturaleza primigenia: de indio, y por otro, a su proceso de civilización a partir del trabajo. En este marco, las características del colla que tienen dimensiones geográficas, fenotípicas y simbólicas están generalmente asociadas a “su estado de naturaleza”, se van haciendo “naturales” y “tolerables” en relación a su rol social: el trabajo. Sin embargo, en contextos de conflictividad política, las dimensiones tanto primitivas como en proceso de “civilización” muestran tres formas estigmatizadas del colla como: enemigo, avasallador y extranjero que, se legitiman a partir del castigo.

Estas formas de caracterización y clasificación de los collas tienen que ver con la ideología y práctica del racismo. En este sentido, la finalidad de este trabajo es coadyuvar en los procesos de desnaturalización de las caracterizaciones universalizantes que construyen y sostienen los estigmas que devienen del colla en Santa Cruz, mostrando el cómo se van articulando estas representaciones y sus procesos de naturalización y legitimización, sobre todo, en escenarios de conflictividad política.

Introducción

Bolivia como un país económicamente pobre y profundamente racista, donde se clasifica y organiza la sociedad y el Estado según valores del patrón universal de “lo moderno”, actualmente, a traviesa un proceso de desnudamiento, tanto de las formas complejas de estructuración de las relaciones sociales como de sus instituciones. Uno de los hitos simbólicos que produce una especie de “catarsis colectiva” es la presencia pública y mediatizada del Presidente de la República Evo Morales, cuya trayectoria de vida marcada por su condición de pobre e indígena ha puesto nuevamente en debate y confrontación simbólica e incluso física, sobre el lugar de los indígenas/indios de Bolivia en el país que se pretende reconstruir.

Hablar de “la contradicción” étnica implica también atravesar por las contradicciones de clase y modelos políticos en disputa que, por la catarsis que se vive, muestra un rostro étnico esencializado, vaciado de contenidos que hacen a esta construcción, racializando así muchas de las relaciones sociales de manera instrumental. Sin embargo, estas formas de estigmatización ocasiona que, la mayoría de los y las bolivianas se sienten interpelados, identificándose o diferenciándose de estas representaciones, evidenciando así sus construcciones como los elementos constitutivos, sus fuentes, sus articulaciones y sus mecanismos de

¹ Las representaciones están referidas a construcciones sociales que identifican y asignan sentidos, en este caso, de las personas que tienen orígenes “altiplánicos”.

La ubicación geográfica del, “Altiplano” responde a la asignación que los y las entrevistadas hacen de los collas que vienen específicamente de este lugar y no otro.

normalización. En este marco, este trabajo pretende explicar estas formas de construcción social y naturalización que, se hacen de los migrantes internos del altiplano en el departamento de Santa Cruz en base a entrevistas en profundidad y testimonios de informantes claves² que se hizo a diferentes actores sociales como personas identificadas como “collas”, sectores medios (profesionales y estudiantes) y dirigenciales (cívicos, sindicales). Pese a que el equipo de investigación³ recolectó información tanto en registros etnográficos, iconográficos de actores individuales, colectivos y medios masivos y alternativos de información, este trabajo se circunscribe sólo a las entrevistas registradas bajo formato de audio que tocan el eje de “los collas” en Santa Cruz.

La forma de organización e interpretación del trabajo de campo responde al método inductivo, conocido también como teoría fundamentada, según el cual la idea central y su estructuración surge del trabajo de campo. En este sentido el esquema investigativo que organiza y clasifica a “los collas” en Santa Cruz refieren a dos constructos que caracterizan al colla, por un lado, a un estado de naturaleza primigenia: el indio, y por otro, a su proceso de civilización a partir de la acción del trabajo. Así las creencias e imaginarios que sostienen estas diferenciaciones refieren al paradigma del modelo civilizatorio versus barbarie que en el contexto específico tienen sus peculiaridades. Estas formas de clasificación y organización de los sujetos tiene que ver con la ideología y práctica del racismo.

Si bien, el **racismo** es una práctica de dominación (tanto cultural -biologista⁴- como socioeconómica) eficaz que inferioriza a los sujetos, a partir de creencias que sus rasgos físicos y culturales estarían próximos al estado de naturaleza (primitivo), y por lo tanto inferiores. Estas diferenciaciones se sostienen en la idea de raza, es decir que, por tener ciertas características físicas determinadas, sobre todo, por factores geográficos - naturales, con implicancias biológicas, serían superiores y estarían llamados a dominar mientras que los otros a obedecer. Sin embargo, la raza como “un fenómeno de la biología humana que tiene implicancias necesarias en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes (...). No obstante, se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado” (Quijano, 2005:1).

Siguiendo a Quijano, las características corporales como el color, la forma, el tamaño del cuerpo, entre otros, que pueden ser heredables, no tienen nada que ver con la forma de funcionamiento del organismo, ni con las funciones o roles, ni con los comportamiento, ni las prácticas sociales de las personas. Por lo tanto, tampoco determinan las diferentes visiones de formas de vida y sus respectivas prácticas que son clasificadas y categorizadas desde el único patrón universal dominante moderno que ahora está en una crisis profunda.

En Bolivia las ideas de desigualdad entre las razas tuvieron varios exponentes, entre ellos a Gabriel René Moreno y Nicómedes Antelo que, siguiendo las corrientes del darwinismo social europeo, consideraron que la raza indígena no beneficiaba en nada (exceptuando el trabajo) y por ello motivaron al presidente liberal Pando promover la inmigración europea y la eliminación progresiva de los indios del altiplano y efectiva de los indios del Oriente. Si bien las ideas del darwinismo social corresponden al siglo XIX, en la práctica y en las justificaciones aún continúan vigentes.

2 El trabajo de campo en Santa Cruz se hizo en tres etapas diferentes: 1ª Entre Enero e inicios de febrero del 2008 donde se recolectó información sobre todo del espacio ciudadano, la 2ª se concluyó en la ciudad y se fue algunos municipios, hasta fines de febrero, y la 3ª se cubrió el referendun por los Estatutos autonómicos, durante la primera semana de mayo. La recolección de información estuvo delimitada en dos hitos generales: las demandas por las autonomías y lo sucedido el 15 de diciembre del 2006 cuando hubo un enfrentamiento en la ciudad de San Julián entre quienes querían pasar hacia Santa Cruz para participar del cabildo por la autonomía y quienes bloqueaban para hacerse oír su voz discordante con el tipo de autonomía liderado desde esferas del poder cívico.

3 El trabajo de campo fue realizado por el equipo de investigación de la Universidad de la Cordillera en convenio con el Defensor del Pueblo de Bolivia.

4 Este proceso de biologización precisamente se desarrollará en este trabajo.

Finalmente este trabajo pretende coadyuvar en la desnaturalización de las construcciones estereotipadas que sostienen estigmas, mostrando el cómo se van construyendo estas representaciones y sus procesos de naturalización que, en escenarios de conflictividad abierta, se legitiman a partir del ejercicio del poder violento. Este trabajo también podría significar un aporte en la teoría de las relaciones sociales a partir de escenarios de confrontación política.

El migrante interno altiplánico en Santa Cruz

La representación del migrante altiplánico en Santa Cruz, según las percepciones de los y las entrevistadas tienen diferentes vertientes como: el sentido común de procedencia u origen geográfico, los mitos que refieren a un origen primitivo, los mitos que sostienen “la modernidad” y los conflictos de poder que señalan la articulación de los mitos con la procedencia geográfica de los migrantes que, son identificados generalmente como “collas” y/o “indios”. Las identificaciones del “campesino, cholo” están implícitas en las representaciones del “otro” que se jeraquizan según criterios de cercanía o alejamiento al patrón cultural moderno, con ciertas especificidades locales, que en este caso se refieren a: un origen familiar de casta, rasgos físicos blancoides, conocimientos y prácticas culturales sobre todo de consumo, con bienes e inmuebles y disponibilidad económica. Estos parámetros clasificatorios pueden ser identificados también en los patrones de “belleza”:

“Bonita es una persona que siempre está a la moda, que maneja una buena movilidad, que tiene una casa bien, que tiene un apellido conocido. Eso es para la sociedad bonito”. (Mujer joven, clase media⁵, SCZ, 2008)

La construcción del indio salvaje (colla)

Una de las fuentes que sostiene el estigma del indio es el mito del indio salvaje que se muestra en su pasado “primitivo” y permanece perenne a través de la resignificación constante, muchas veces despertado por las “nuevas hazañas” de los indios (como la matanza de perros en Achacachi) que en el caso de Santa Cruz refieren a los “indios ucureños” que degollaron a “cruceños patriotas” y violaron a cuanta mujer encontrada en Terebinto (Santa Cruz). El relato considera actores identificables y polarizados: indios ucureños del altiplano versus cruceños patriotas de Terebinto, donde los “indios ucureños” cobran dimensiones de: irracionalidad (instintivo), incontrolable (temible) y cruel (disfruta el dolor infringido al otro). Estas representaciones del indio salvaje frente al sujeto patriota, víctima de la animalidad del otro, no sólo se reproduce en el sentido común de los defensores de “la tierra”, sino que se considera como un legado a su historia adeudada, que ahora yase internalizada en la subjetividad de sus habitantes.

“Cuando llegaron los de la región exacta del altiplano, los indios ucureños, o sea eso queda, ha quedado en el sentir de Santa Cruz, valga la redundancia, que todos sabe; yo soy colla, no?, soy de la Paz, pero vivo hace muchos años en Santa Cruz...” (Estudiantes U. Privada, SCZ: 2008).

El indio primitivo proveniente del altiplano, alude a una dimensión estática que trasciende y permanece en sus aspectos esenciales estigmatizando al indio “altiplánico”, como un ser que no ha podido ni puede ser cambiado por ser “ésa su naturaleza”; y por otro lado, explica que esta condición perenne estaría dada por determinantes medio ambientales y las características biológicas del indio como, la creencia del tamaño de su cerebro que influiría en los niveles de su razonamiento y comprensión.

5 Responden a su autoidentificación de la persona entrevistada.

“pienso que los del altiplano, son más cerrados, por las mismas situaciones climáticas en que viven, me parece que es más difícil hacerles entender las cosas, inclusive tengo entendido que hasta el cerebro es diferente, ellos tardan más en entender las cosas, pero les cuesta más equivocarse, por ejemplo, a la gente del altiplano...” (Mujer joven, clase media, SCZ, 2008).

En el entendido de que “el indio ES por naturaleza”, y como no se puede exterminarlo, lo que cabría es comprender su carácter natural, además reconocer que, el indio salvaje no sólo tiene una existencia externa (visible), como “el otro”, sino también una existencia subjetiva, en la internalidad del sujeto racional ya evolucionado, que se expresaría sólo en momentos de irracionalidad. Es decir, el indio interno que irrumpe de forma instintiva y descontrolada desde la profundidad (primitividad) de la persona, pero de manera entendible. Este accionar es explicado por el agotamiento de los mecanismos razonables, que además, es representado como una acción “vulgar” que alude a un carácter inculto, no educado, no domesticado, pero necesario,

“[la arrogancia del gobierno] hace que se nos salga el indio, como decimos vulgarmente no?” (Estudiantes U. Privada, SCZ, 2008)

La irrupción ocasional y justificada del indio interno puede ser controlado y domesticado a través de la educación en la subjetividad del “no indio”, también puede ser valorado y considerado como un instrumento de lucha, como un arma que despierta “temor” en la subjetividad de los “oponentes”.

“el momento que el gobierno diga: “no hay autonomía”, yo quiero ver al pueblo cruceño, incluyéndonos a todos los collas, que somos parte de esta ciudad, vamos a ir en contra del Gobierno, y lo vamos a hacer, y a golpes y a palos, y vamos a ser todos parte de, la tan mencionada y temida de los jóvenes de la Unión Juvenil Cruceñista” (Estudiantes U. Privada, SCZ, 2008)

Entonces, la construcción social del indio “altiplánico” como un ser primitivo estático, determinado por las condiciones ambientales y biológicas con características de irracionalidad, incontrollabilidad y crueldad; y en el caso de los “no indios altiplánicos” el indio que habita en ellos, puede no sólo ser domesticado a través de la educación, sino que éste tiene un carácter utilitario como instrumento de atemorización. En este sentido, la construcción social del indio, su capacidad de domesticación y utilidad que, significaría su posibilidad de evolución, dependería esencialmente del lugar de origen geográfico de los sujetos.

La construcción del colla “altiplánico”

La representación del colla en el departamento de Santa Cruz tiene elementos que, por un lado refieren al indio altiplánico y por otro, a un colla en proceso de civilización.

Cada uno de los elementos constitutivos del colla están muy imbricados entre sí, sin embargo el origen geográfico es una de los determinantes que identifican y vehiculan a los “collas”.

El lugar de origen o procedencia

La procedencia altiplánica del colla está claramente identificada en la división política departamental del territorio boliviano;

“el cochabambino, el paceño, el orureño, el potosino, el chuquisaqueño, pero los tarijeños nada que ver (risas) (...) No tiene nada que ver porque son tarijeños y son otra cosa, no son del altiplano...” (Mujer profesional, SCZ, 2008)

Este origen geográfico definiría los rasgos físicos y culturales del colla, que al trasladarse a un espacio físico y cultural diferente, asimilan nuevas pautas culturales como una forma de civilización e “incorporación a la sociedad” a través de formas persuasivas o violentas, ya que sus expresiones culturales de origen son considerados inferiores, no válidos,

“Ha sido, yo creo muy difícil, muy difícil, y este, en principio ser colla; es ser una segunda raza, digamos, y de ahí es que quizás, como una reivindicación los hijos de personas no nacidos en Santa Cruz se reivindican como cambas, se reivindican como cruceños”. (Joven dirigente, SCZ: 2008)

Pese al tránsito cultural “civilizador”, los collas “civilizados” continúan siendo tratados de collas “indios”, en este sentido, el lugar de procedencia determinaría las características primitivas del colla, como también de sus descendientes, es decir, “ser colla” sería una cuestión genética -de sangre- transmitible de generación en generación. En este sentido “ser colla” adquiere una dimensión biológica y refiere a una condición natural de indinidad.

“Los collas son los que son llegados del altiplano y en este caso quechua y aymaras, o sea aquí no los identificamos muy bien, quién es quechua y quién es aymara porque no sabemos su lengua e inclusive por herencia son collas, porque son hijos de collas. Creo que nadie los esta menospreciando en este caso, cada cual que se acoja a su identidad (Dirigente indígena, SCZ, 2008).

Según el lugar de procedencia del colla, estos transportarían también otros elementos accesorios visibles que los harían inconfundiblemente identificables como la forma de vestimenta, el acento que,

“cuando digo colla, me refiero a la gente que viene del altiplano y es netamente dirigido hacia ellos... al colla lo reconocen, porque muchas veces ves mujeres con sus polleras, su aguayo, el acento y todo eso, entonces lo reconocen (Mujer profesional, SCZ: 2008).

Pese a ser modificable, “se sale”, como el indio de los “no indios altiplánicos”. La metáfora del “se sale” hace referencia a una expresión de libertad donde se hace visible una condición natural, en este caso, del colla ligado a sus características de origen primigenio.

“mejor los collas hechos los cambas que para evitar el racismo se hacen los cambas y son más anticollas que los cambas, pero en su manera de hablar, se sale su acento (risas)” (Mujer profesional, SCZ: 2008).

El rostro del colla: “El racismo está escrito en su cara”

El “rostro colla” estaría determinado exclusivamente por el agreste del altiplano que, atravesaría sellando las diferentes denominaciones del colla como el campesino, el cholo y el indio, identificando rasgos físicos similares.

“He... bueno esos pómulos más salidos, la gente morenita, quemada del sol, ese es el cholo no? pelo negro, lacio, sus ojitos así... básicamente eso digamos”. (Mujer joven de clase media, SCZ, 2008)

Estos rasgos “identificatorios” también son asumidos por quienes sufren el estigma, *“toditos que se veían collas, que teníamos cara de colla así...”*, *“La gente colla somos conocidos pues”.* (Trabajadoras en comercio, Provincia SCZ: 2008)

El reconocimiento y autoreconocimiento de las diferencias fenotípicas como marcadores legitiman no sólo las diferencias culturales que provendrían de determinantes naturales y

biológicos, sino que también las otras formas de clasificación que derivan de estas formas de estereotipación que, al considerarse inmodificables, se naturalizan.

De todos los rasgos que hacen al rostro del colla, el color que cubre todo su cuerpo, es otro signo simbólico de identificación del colla, aunque con excepciones:

“toditos eramos blancos, hasta los collas...” (Trabajadores profesionales, SCZ, 2008)

El color moreno como signo visible en el cuerpo del colla, refiere a un dato natural (biológico) que guarda “sus” rasgos primitivos que son leídos en oposición al color blancoide como, no reconocido (valorable), no normal, sobre todo no modificable. La naturalización y biologización de las diferencias, desde las representaciones sociales ligados a rasgos fenotípicos, no tienen que ver con, por ejemplo, con que el color puedan o no modificar el funcionamiento biológico (sentido de funcionamiento) del cuerpo, sino se refiere a que el carácter no modificable biologizan estas diferencias.

La simbología del Mamani

Otra de las características naturalizantes que hace identificable al colla es el apellido Mamani que, sería propio del origen andino altiplánico e identificaría al colla en sus dos dimensiones: en su pasado primitivo, y por otro, en su proceso civilizatorio,

“[decían los que se dirigían al Cabildo del millón a los collas] ... son puros Mamani y con pausa gritando, que collas malditos, que collas esto...” (Dirigente chiquitana, Provincia de SCZ: 2008);
“no olviden cómo llegaron a esta tierra (...) no olviden que vinieron con mamani y `ahora mírense... ya tienen zapatillas”. (Conductor, SCZ: 2008)

Representar a los collas altiplánicos en la simbología del “Mamani”, muestra también una asociación “natural e inmodificable” con un pasado primitivo cuya identificación respondería a estrategias de dominación y disciplinamiento de este otro que no es su igual sino su inferior. Es decir, el reconocimiento de este proceso de aculturación de los collas a un imaginario de cultura dominante del lugar afirmaría su condición de menores de edad, por lo que deben obediencia,

“ellos tienen un poder económico así, y se creen pues los intocables no? O sea que son raza, o sea superior, dicen ellos que, los indios, estos, solamente sirven para mandarlos”. (Dirigente campesino, Prov. SCZ: 2008)

El colla sucio: “hasta las víboras les huyen”

Otra característica que hace a la construcción social del colla, está referido a la falta de higiene, limpieza corporal. Lo sucio si bien hace referencia a una falta de aseo corporal, también refiere al imaginario del indio primitivo, como fuera de lo normal, desagradables, “contaminante” (Douglas: 2007), no permitido ni siquiera en el mundo animal,

“se genera un olor, a falta de eso que se capta fácilmente no?, entonces ha sido el tema, no? de colla cochino, colla sucio, colla no se qué y no se cuánto no? entonces al término colla se le añade, aquí no? una connotación de campesino, ignorante, fuera del control social, de sucio, de cosas como esas no?” (Hombre profesional, SCZ, 2008)
“entonces los pasajeros querían pasar y ellos empezaron a botar piedras y no sé que cosas... los pasajeros les gritaban... por qué no se van al momento, porque hasta las víboras les huyen [por ediondos].” (Mujer profesional, SCZ, 2008).

La simbología del sucio, es otro criterio no modificable, porque no sólo califica la higienización del cuerpo (una especie de civilización), sino también las formas de práctica de “limpieza y orden” como las formas de comportamiento, actitudes, el manejo del cuerpo que siempre haría identificable a los collas.

El oficio del colla : “es comerciante por naturaleza”

El imaginario del colla originario del altiplánico, identificable en sus rasgos físicos y culturales, también se haría reconocible por oficios que ejercen y que, se considera como propio de “ellos” por sus características de origen, cultura y subalternidad. La ocupación del colla es otra forma de normalizar y “biologizar” estas diferencias que se hacen equiparables o comparables con otros grupos subalternos, como los indígenas del oriente.

“Bueno, físicamente son total y completamente diferentes y además que socialmente, por ejemplo, están acostumbrados a otro tipo de trabajo no?, el trabajo que hace un guarani lo dudo que lo pueda hacer un aymara, entonces en el sentido social son diferentes, no digo que los de aquí son valientes” (Mujer joven, clase, SCZ, 2008).

Pese a las diferentes actividades laborales que realizan “los collas” tanto en los servicios como en la construcción de inmuebles y en el campo de la producción como la soya, arroz, maíz y otros, sin embargo, uno de los oficios más asociados al “colla” es el comercio, que se constituiría en el atributo progresista y moderno, valorado sobre todo en espacios de ausencia de conflictividad.

“yo recién había llegado acá, digamos si uno se ponía a trabajar, así, en algo mínimo, minucioso, digamos como vender una fruta o verdura o vender algunas cosas pequeñas, [ellos] siempre decían: “ay estos collas!, estos collas son pues, así como las hormigas, empiezan a trabajar y a vender su poquingo...” (Trabajadora en comercio, SCZ, 2008)
“el que viene aquí progresa, todos los comerciantes que hay aquí, son del interior; y de ninguna manera vamos y queremos cerrar su tienda, aquí están trabajando...” (Ex miembro del CC provincial, SCZ 2008).

La ocupación del “colla” -en proceso de civilización- en la actividad del comercio significaría el mecanismo de dignificación a través del **trabajo**⁶ que, en el caso de los collas sería el único mecanismo civilizador⁷, además de consolidar una especie de pacto social que delimitaría el espacio de subalternidad del “colla”, legitimando así su carácter social útil y en proceso de civilización.

“Hay gente del interior que son grandes personas, que es gente admirable de trabajo, admiro que en sus casas, bandera de Bolivia y de Santa Cruz, o sea cosas dignas de un ser humano, digamos” (Mujer joven, clase media, SCZ, 2008).
“...[los indígenas del oriente] para así que ellos sean útiles a la sociedad y aporten digamos y de paso que hagan saber a la población, que hagan entender que ellos tienen otra cultura, que es un grave problema del cambia; lo mismo pasa con la gente del interior no que ellos son brutos que son tarados, no son tarados ellos piensan diferente por la misma topografía en el que viven, digamos, entonces pienso que ellos [psicólogos] desde su profesionalismo pueden entender la cosmovisión de la otra persona y de esa manera sacar provecho de eso”. “[para que] ambos grupos trabajen y sean útiles para la sociedad, pienso que es un problema grande. (...) útil, porque hay desempleados” (Mujer joven, clase media, SCZ, 2008).

6 Aquí el trabajo tiene un sentido más de ejercicio de control y disciplinamiento que de liberación.

7 Tanto “los collas” como los indígenas podrían civilizarse, a través del trabajo, en cambio, para los “no indios”, ellos se civilizarían a partir de la educación.

La valoración positiva a este proceso de humanización/civilización del colla a través del trabajo desde una visión paternalista, también muestran otras características del colla, como su carácter progresista (económico) y su condición de visitantes/extraños (extraterritorial). El carácter progresista del colla comerciante les pondría en la misma condición –igualamiento– que a los “oriundos” que también se consideran progresistas, sin embargo esto no significaría ninguna molestia ya que cada quien conoce “su espacio” y el castigo a quienes transgreden los mismos.

“les hemos dado la mano, le hemos dado la bienvenida, ellos son de venta, propietarios de venta, ya tiene almacenes, propiedades aquí, y nunca han sido una discordia entre collas y cambas, mas bien siempre hemos sido respetuosos, no nos atacamos”. (Ex-miembro del Comité Cívico Provincial, SCZ: 2008)

“aquí en Santa Cruz en Concepción vamos hacer claros, el colla bienvenido, mientras no moleste, por qué se lo va ofender?, y todos los que llegan acá a Santa Cruz progresan, vienen a trabajar y progresan. Aquí hay un, aquí hay un almacén grande, es un tipo empresario, tiene estancias, tiene sus casas unas 4 casas y esta progresando aquí en Concepción, nadie le dice este no”. (Ex miembro del CC provincial, SCZ 2008)

“hay bastante gente del occidente y están viviendo en paz y tranquilidad, quieren a Santa Cruz, como si ellos hubieran nacido acá, gente que trabaja, también no?, (...) entonces nosotros no tenemos problemas con toda esa gente, pero hay gente que hace mal, es mala no? es cizañera así le gusta tener problemas, entonces esa gente es la que no encaja acá en Santa Cruz. Pero la gente que es buena, que se dedica a trabajar, nadie le hace problema aquí, más bien se le da la mano, se le enseña como puede ir para un lado, para otro, no? como puede surgir, no?” (Profesional, SCZ, 2008)

Si bien el trabajo es la condición más valorada, posiblemente “la única”, y que permite la “convivencia social”, sin embargo este “pacto social” puede ser negada o inválida en casos como: las malas intensiones o hábitos que se traen del lugar de origen

“es bienvenido todo el que venga con las mejores intenciones, no queremos que venga un paceño que sea un tiro y que sea ladrón digamos no...” (Entrevista a ex miembro del CC provincial, SCZ 2008);

ante el incumplimiento de obligaciones tributarias, que muestra el ejercicio de ciudadanía (único)

“aquí en la ciudad, en Concepción el tema de la democracia pues, obviamente los ganaderos que cumplen con todos los términos legal pues, ya [que] ellos pagan impuestos, salarios, todo, pero la gente de concepción, la gente colindante, la gente de las comunidades, la gente que ha venido del interior hace años atrás, donde hay comunidades collas aquí, ya hace mucho tiempo, esa gente va ser avasallada...” (Ex miembro del CC provincial, SCZ: 2008);

y finalmente quienes no acatan las normas del pacto social

“decía que no iban a permitir que los collas aquí frieguen Santa Cruz, y que los collas si quieren, no están conformes que se vayan a su tierra, o sea esos eran los argumentos de la Unión Juvenil Cruceñista no?” (Dirigente campesino, Prov. SCZ: 2008)

Los “collas pobres” que, posiblemente no conguieron el “éxito cruceño” son despreciados y considerados en su carácter de indianidad, además, adquirientes de los nuevos vicios de la nueva sociedad.

“usted no a caminado por los canales de drenaje?...no ha visto ¿quiénes son los drogadictos que piden plata, ahí?, no ha visto que hay potosinas, que vienen de Potosí, no las ha visto?” (Asesor Cívico, SCZ, 2008)

“que al pobre que viene del interior son discriminados, los tratan de indios, los tratan de collas, los tratan de todo, especialmente la gente de aquí del oriente no?. Pero es un desprecio a la persona, eso no puede ser, en ninguna parte se puede ver esas cosas no?” (Trabajadoras en comercio, Prov. SCZ: 2008)

De las características del colla, contruidos desde los sectores dominantes -que hacen referencia a su estado de naturaleza primitiva- donde sería posible salir (evolucionar) sólo a través del trabajo que, le aseguraría una condición de subalterno; éstas percepciones son coincidentes con la representación de los subalternos que representan “el trabajo” como su signo distintivo; sin embargo, no consideran que este sea una manera de salir de indios primitivos, - en todo caso, ésta sería una posibilidad de los indígenas del oriente, - pero sí de “dignificarse”, o sea civilizarse. Si bien los collas son considerados, implícitamente, en un proceso de civilización a partir del trabajo, sin embargo, para ellos también existen otros criterios civilizatorios como: la educación, el manejo del idioma válido, la religión y otros que, los jerarquizaría y diferenciaría entre ellos, según el grado de aproximación al referente de “modelo de persona civilizada”. En este sentido, no sólo legitiman este modelo como único a seguir, sino también las prácticas disciplinarias de quienes se sienten portadores o representantes del modelo.

“Vamos a ver digamos a nosotros que hemos vivido nosotros en el exterior, por que mucha gente a retornado por decir, por que veo a muchos collas que han estado en Argentina, han estado en Chile, han trabajado allá y han retornado y se han venido acá al oriente porque veían que aquí había mayores posibilidades de trabajar y todo eso no?. Entonces, y nosotros estamos viendo a la gente que viene del interior recién llegado, esa pobre gente lo menosprecian, lo insultan, todo eso. No serán directamente a los que nosotros estamos más antes, o que ya hemos andado, ya hablamos nos hacemos entender no?. Esa otra gente que viene del interior no sabe dialogar, no sabe, por decir, expresarse, entonces se aprovechan de la situación y lo tratan mal. Y yo digo que no es culpa de ellos, es culpa de desgobierno que ha sido este país, porque al fin y al cabo recién, en este último gobierno ya la gente se la está bautizando, todas esas cosas que están pasando últimamente, es falta de cultura, falta de un poquito ver la realidad de nosotros mismos, como humanos que somos y como bolivianos que somos, tenemos que respetarnos uno al otro”(Trabajador en el comercio, Prov. de SCZ: 2008)

Estas características que construyen al colla y su naturalización desde la cotidianidad; en un espacio de conflictividad, pasan a visibilizarse como elementos univeralizadores que refieren tanto al colla en su carácter primitivo como en proceso de civilización, básicamente, a partir de sanciones que se imponen por el incumplimiento a las normas de convivencia. Los significados a estas caracterizaciones universalizantes (estigmas) son los sentidos profundos que constituyen la subjetividad tanto de los sujetos dominantes como de los subalternos que, determinan las acciones de los mismos, también en el espacio de las cotidianidades.

Visibilización del colla indio a partir de escenarios de conflictividad política

Cuando los contextos se politizan y polarizan, como a través de las demandas de autonomías⁸ -primero indígenas y posteriormente departamentales- las representaciones

8 Las entrevistas realizadas refieren a contextos de lucha por demanda de autonomía departamental, defendida por autoridades cívicas y prefecturales; y por otra parte, por demanda de autonomías para los pueblos, defendida sobre todo sectores subalternos como los “collas”.

sociales de los collas, muestran dimensiones diferenciadoras incompatibles; si bien en la cotidianidad normalizada se los permitía convivir como subalternos, en procesos de conflicto pareciera que la salida a traviesa por una lucha de “suma cero” que, se justifica a partir de la visibilización del colla como indio primitivo.

El estigma del colla enemigo

El colla como subalterno en proceso de civilización, por lo tanto no ciudadano, no tiene derecho a ejercer autonomía menos en la política, en todo caso, su función política es la obediencia a los poderes dominantes jerárquicamente territorializados,

“entonces, a la gente colla le obligan allá, le decían tienen que ir toditos, tienen que asistir ahí al cabildo. Si no van a asistir entonces van a sacar [saquear]”. (Refugiado⁹ en en Prov. SCZ: 2008),

en caso de desobediencia, se le recuerda que su razón de ser es el trabajo, y en ese sentido cuando se le observa participando en algún tipo de organización u movilización, la sociedad corporizada o individualizada le exige que ocupe su espacio

“por qué no trabajan!!!” “ay estos cojudos, que vayan a trabajar!!!” (Estudiantes U. Privada, SCZ, 2008)

La desobediencia y otras formas de ruptura del espacio de subalternidad del colla, que son sancionados ejemplificadoramente tanto físicamente como simbólicamente, son mostrados como actos de provocación y traición a quienes deben lealtad, tanto a todos quienes les tendieron las manos —entre ellos otros subalternos—, como al orden social en el que se ha permitido vivir. En este sentido, muchas de las acciones del colla en el campo político, que van desde la opinión diferenciada hasta las acciones de hecho, son considerados acciones que van en contra del “orden acordado”, propio de indios “cavernarios”, y que son transmitidos de generación en generación, y que deben sancionarse.

“nada más que nos bloquearon a nosotros, se fueron allá, mire cómo es la gente colla de San Julián, son traicioneros. (...), no nos dejaban pasar la gente esta, enardecida, (...) un acto vandálico, no tiene perdón esos tipos, cómo pueden tratarnos así, no estamos en la época de las cavernas”. (Ex-miembro del CCProvincial, SCZ 2008)

“los peladitos con ondas, nosotros estábamos con hijos porque no podíamos dejar solos a esa hora, la gente de ahí fue la que provocó, todo el amedentamiento...” (Ex miembro del CC provincial, SCZ 2008)

La sanción de muerte que se pide para esta representación del colla que muestra signos de barbarie y que no pudo ser domesticados, ni siquiera por el trabajo físico, en este sentido su eliminación podría resguardar el orden social, además, se justificaría la dimensión del castigo con la falta que se sanciona.

“que podemos hacer con estos collas?... que podemos hacer con estos indios. Hay que matarlos decía la gente. Entonces que esperan” (Refugiado en San Julián: 2008).

La representación del colla en su estado de indianidad legitimado en el castigo “justo”, contextos de violencia física, configuran también una dimensión de enemigo, ya que al castigar las acciones “cavernarias” sanciona también en el cuerpo y subjetividad del colla en proceso de civilización. Entonces, el imaginario del indio enemigo referiría no sólo al

⁹ Esta persona fue víctima de la quema de su domicilio y su negocio, y por la persecución y la presión, él y su familia decidieron abandonar su lugar de residencia y refugiarse en otra localidad.

estallido de su estado de indianidad, sino que significaría la salida del orden social, la invalidación del “**pacto acordado**”, ya que el indio toma su bandera que simboliza su estado de naturaleza como alternativa. Estos hechos no pueden tolerarse, ya que constituyen también una amenaza a su modelo de orden establecido,

“los collas, no tiene nada que ver aquí, porque aquí no podemos permitir, que ellos esten apoyando al gobierno, que esten poniendo sus banderas aquí, hay que sacarlos de aquí, o si no, hay que matarlos” (Refugiado en San Julian: 2008)

En este sentido su presencia como colla indianizado en los espacios públicos despierta suceptibilidad, como que en cualquier momento puede avasallar o tomar las instituciones u otros símbolos del orden establecido, ante esto provoca la respuesta de vigilantes del sistema, que están prestos a justificar la defensa.

“es que hay comentarios, susceptibilidades de que si [los collas] se entran hasta aquí, hasta las instituciones van a tomar por eso, tienen miedo [los collas]” (Trabajador en comercio en Prov. SCZ, 2008)

*“si vienen esos collas nos vamos ha armar y vamos a salir a esperarlos con pistolas”, y es más, me acuerdo que 200 personas jóvenes cruceñas, han sacado sus revólveres y han ido para defender, y han dicho: “estamos aquí para **defender**, no vamos a dejar que entren los collas”* (Estudiantes U. Privada, SCZ, 2008)

El colla “enemigo” como portador de un proyecto político atentatorio a sus benefactores, ahora representados en el gobierno nacional, deben ser sancionados en sus diferentes dimensiones de: primitivismo, de traidor y de enemigo, en el sentido de que viola las normas de convivencia y se convierte en un delincuente, y tratado como tal, en todos los espacios donde interactúa.

“Es un delito, en este departamento ahorita ser masista es un delito, (...) un enemigo, es la palabra exacta, es un enemigo aquí en Santa Cruz” (Trabajadoras del comercio, Prov de SCZ: 2008)

“sin motivo le quieren pegar, le tratan de colla que se vayan a su tierra... pucha una lástima, allá ser masista o ser colla es como un delito allá” (Refugiado en Prov. SCZ: 2008)

“ve los collas, estos a nada mas, elay, se vienen a Santa Cruz, para estar en contra, para estar a favor de esa su autonomía de los masistas, de los indios”, o sea ya ahí nos empiezan a discriminar no? o sea no importa el lugar, puede ser en la plaza, puede ser en la calle, puede ser en el micro, o sea, en el taxi digamos, podemos estar yendo peleando incluso con el mismo taxista, no?” (Dirigente indígena, Scz, 2008)

Las sanciones y el castigo masivo ejemplificador a los collas por simbolizar al enemigo o por romper las normas sociales, produce en la mayoría de los “collas” una reafirmación a su condición de subalternidad, que no deben tomar partido de las disputas de poder, “para su tranquilidad”, porque la política sería una forma avanzada —racionalizada— de relacionarse entre hombres iguales —ciudadanos—, donde los collas no tienen espacio ni adiestramiento para ello, por su caracter de no ciudadanos, en proceso de civilización. Además, por lo visto anteriormente, el ejercicio político de los collas deviene en vandalismo por su falta de domesticación

“nosotros no queremos ver nada, por ejemplo en Bolivia no?, por ejemplo, yo no sé nada, o sea que yo quiero vivir tranquilo nomás”. (Trabajadoras de comercio, Prov. SCZ, 2008)

“es por lo que dicen de la política no?, es un poquito más alterado no?, y también nos afecta aquí, porque el bloqueo en San Julián el 15 de Diciembre, eso seria, nosotros nada tenemos que ver ahí,” (Trabajador de comercio, Prov. de SCZ, 2008).

El estigma del colla avasallador

El colla que tiene reconocimiento social por su carácter progresista en su campo laboral, casi exclusivo del comercio, sin embargo, en momentos de ruptura de normas y/o espacios de conflictividad, se muestran los otros significados del colla progresista subalterno que, refieren a elementos que caracterizan al colla primitivo, por ejemplo, en su carácter de falto de higiene, de limpieza que, ahora está ligado a un sentido de ausencia de valores morales y éticos;

“Es el estereotipo típico, el colla es sucio, es ávido de plata y tu sabes demasiado trabajador, es lo mismo que los collas pueden decir de los cambas, flojos de mierda. Entonces esto más que todo sucios y la cuestión de la plata, doble cara, que no te miran a la cara, que no son tan... esa es la imagen que tenemos del colla, y en cualquier público que vas en el campo si hay una tienda es de un colla, y la tienda no te hace crédito, a la tienda le debes, entonces es fácil multiplicar esa imagen”.

“Los comerciantes, los ávidos de plata, los que engañan, porque ¿Quiénes van a comprar ganado para traer aquí? ¿Quiénes llegan con mercadería? ¿Quiénes suben el precio de la mercadería cuando el camino esta feo y cuesta llevar? Son los collas”. (Mujer profesional de SCZ: 2008).

Por otro lado, se representa al colla subalterno en su vertiente de proceso de civilización, que no sólo se aprovecha de las oportunidades que se le brinda, por su carácter codicioso —como ausencia de control de su naturaleza—; sino que invade, sobre todo, los espacios productivos de otros subalternos. El imaginario del “colla avasallador” rompe los límites que se le establece o permite, quebrantando así las normas sociales establecidas que, aseguraban su permanencia en un territorio ajeno.

“Ó sea un colla trab... se agarra chaco no ve, trabaja, cuando ya no le alcanza ese chaco, o sea ya termina, entonces, otro más... quiere comprarse, entonces... lo compran al dirigente de los indígenas... Los comités cívicos ya con los dirigentes de los indígenas [después] lo hacen votar a uno, nos están avasallando dicen, pero el colla nunca ha avasallado, siempre a todos los pueblos que han ido... han comprado la tierra”. “De eso nos tratan avasalladores, están avasallando nuestras tierras dicen, con ese argumento ellos todo buscan”[es un motivo] (Refugiado en Prov de SCZ: 2008).

El imaginario del colla avasallador cubre diferentes dimensiones de las características que identifican a los collas, desde, el posible hecho de acaparamiento de tierras -que está muy internalizado-, pasando, porque son portadores de una cultura “invasora”, -ahora representados en el poder político-, en ese sentido, la migración interna también se considera como un acto de avasallamiento,

“los collas están viniendo, los collas siguen “avasallando”(...) ¿a qué vienen?, y todo eso, muchas veces son cosas que se escuchan por la televisión (...) Viene pues a hacer industria, a trabajar en alguna situación...”(Dirigente indígena, Scz, 2008).

Estas representaciones universalizantes del colla avasallador que se hacen en momentos de violencia política, se legitiman y naturalizan, sobre todo, a partir del castigo que, a parte de cumplir su función (sanción), también cumple un rol de control social, es decir, que delimita las acciones del colla, incluso —“o sobre todo”— en el espacio de los negocios, donde los collas no pueden excederse de los límites permitidos, de lo contrario es considerado como un avasallador.

El estigma del colla extranjero

El carácter foráneo del colla que, en situaciones de ruptura de las normas sociales de convivencia pacífica, enfatizan el rótulo de “no son bienvenidos”, se asienta en las carac-

terizaciones estigmatizantes y naturalizantes hechas del colla, que le sitúan más cercano a su estado de naturaleza que, a las nociones de civilización, ésta es la razón por la que no adquiriría el estatus de ciudadanía, que le darían el derecho de pertenecer a una nación. El carácter de colla extranjero, no ciudadano/no persona, se expresa en distintas dimensiones, que legitiman su carácter subalterno, ya que “no sabe”, pero tiene la fuerza natural para el trabajo, por lo que deberá adaptarse a las condiciones que se le impone .

“porque yo he visto, por ejemplo, algunas amigas de mi patrona decían, yo quiero una collita del exterior ¿Por qué? Porque la chica que viene del exterior no sabe las normas de aquí y tiene que adaptarse a lo que diga la patrona, así la levante a las 5 de la mañana, así la haga dormir a las 12 de la noche, tiene que aguantar...” (Dirigenta, SCZ, 2008)

El castigo, a través de la violencia simbólica, psicológica o física es otra forma de legitimar el carácter extranjero del colla, por ejemplo, cuando no cumple con su misión civilizadora (su obligación), el trabajo, no sólo se les recuerda su carácter de “ajeno” en el territorio, sino también se le muestra su “país”, con una geografía específica, donde está “su Presidente”.

He visto en la calle, en la calle más se los ve, el racismo o la humillación hacia las personas del exterior, porque mayormente están en las calles pidiendo limosna, les extienden la mano, y le dicen colla de miercoles! ¿Por qué no te vas a tu pueblo? ¿Por qué no vas y le pedis a tu jefe (por el Presidente)?. (Dirigenta, Scz, 2008)

Pese a que se le muestra “su país” (el occidente altiplánico) que le daría cierta condición de ciudadanía, el castigo permanente a causa de faltas a las normas que ordenan las relaciones sociales (aunque sean sólo simbólicas) y las formas culturales propias de los ciudadanos, hace que los collas duden de su condición de “gentes/civilizados”, que podría reconocer su condición de humano.

“Parece que los collas no fuéramos gente, yo nunca pensé que iba a sufrir racismo en mi pueblo, pero sin embargo, es así, parece que los collas no fuéramos bolivianos. A veces yo no entiendo, a veces uno se pone a pensar y dan ganas de irse a otro lado, a otras naciones”.
“parece que nosotros fuéramos unos bolivianos sin patria, parece que fuéramos como gitanos, no sabemos si somos o no somos bolivianos, así nos tienen”. (Trabajador en comercio, Prov en SCZ: 2008)

Es este proceso de castigo y sufrimiento el que legitima el carácter de extranjero del colla que, no sólo significa ser perteneciente a otra nación y/o Estado que, respondería a su proceso de civilización, sino que también refiere a su carácter primigenio, de no tener las condiciones necesarias para poderse integrar a ningún tipo de sociedad, por su carácter de no civilizados.

Los estigmas que se construyen a partir de rasgos que se hacen universalizables, que visibilizan varias dimensiones que, relacionan tanto a rasgos del indio altiplánico como al de colla comerciante que privilegia su proceso evolutivo, legitimándose a partir, básicamente del castigo, y se instrumentalizan como formas de control y vigilancia social a las acciones de los collas, para que estos se mantengan dentro de los parámetros permitidos a los “extraños”. En este sentido el estigma del colla extranjero es uno de los más efectivos castigadores colectivos, para recordarles su condición de no humanos, por lo que no tienen nación, ni estado que les pueda proteger o donde ellos puedan recurrir.

Conclusiones

Las representaciones sociales que se hacen del colla refieren a dos temporalidades del mismo, por lado, a su origen primitivo “salvaje” que se hace vigente “palpable” a partir de la reinterpretación de los mitos del “indio del altiplano” y, por otro lado, al colla en proceso de civilización, cuyas características geográficas (del altiplano), fenotípicas (rostro, color), de simbologías (apellido, sucio), y ocupación (por naturaleza comerciante), refieren también a dos estados de la línea civilizatoria; es decir, por un lado, a través de la identificación de los rasgos físicos no modificables del colla, muestran su esencia de “indio” que sería su propio cuerpo, la expresión de su cuerpo; y por otro lado, al carácter propio evolutivo. Si bien “lo colla” refiere a un momento concreto de “civilización”, este sentido es muy difuso porque siempre está relacionado a su origen que determina su accionar. Lo colla, pareciera más un espacio de subalternidad, a cambio de su trabajo —exclusivamente— se le acoge/recibe, pero que podría suprimirse en cualquier momento a ausencia del mismo.

Las características del colla que, al mostrarse inmodificable (o en caso de mimetizarse son siempre descubiertos) sean estos de tipo fenotípico o cultural, pasan a naturalizarse (considerarse naturales) y “biologizarse”, es decir que, como elementos no modificables, como la sangre, también se transmiten y heredan, en este sentido, las diferencias se biologizan. Entonces al considerarse las características del colla como naturales y normales, las representaciones del mismo, desde las cotidianidades, se legitiman.

En contextos de conflictividad política las características identificables del colla refieren casi con exclusividad a “su estado primitivo” dando lugar a tres formas de estigmatización: El colla enemigo que, hace referencia tanto a la peligrosidad de su esencia como en el de su proceso civilizatorio, el enemigo no sólo es salvaje sino también enemigo político. La representación del colla avasallador, “su peligrosidad” y “su falta” no sólo avanzan en el plano socioeconómico (toma de tierras), sino también en el plano ideológico y territorial. Y finalmente el colla extranjero (exraño), es más una estigmatización para el castigo a la subjetividad colla. En estas tres formas de estigmatización el castigo -psicológico, físico y simbólico- es la condición que legitima la contrucción del colla indio.

Bibliografía

- QUIJANO, Anibal. 2005. *¿Qué tal raza!*. En: Boletín **Río Abierto** # 111 <http://rioabierto.org/boletin/11/articulo9.htm>
- _____. 2000. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires. (Bajado de internet)
- DOUGLAS, Maru. 2007. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1ª ed. Buenos Aires, Nueva Visión.
- RIVERA, Silvia, et.al. 1993. *Violencias encubiertas en Bolivia*, Col. Cultura y Política, Cipca – Aruwiwiri.
- STRAUSS, Anselm y CORBIN, Julier. 2002. *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Edit. Universidad de Antioquía.
- S.J TAYLOR y R BOGDAN. 2000. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Edit. Paidós, España.

Racismo en México ¿Identidad y cultura?¹

Alicia Castellanos Guerrero²

La inminencia por definir al Otro en toda relación y la posibilidad de instrumentar su representación para ejercer poder y dominación, así como la recurrencia del racismo en la historia, imponen un campo abierto de análisis interdisciplinario para descubrir sus especificidades estructurales y de coyuntura y pensar alternativas a los nuevos retos de la convivencia en un mundo globalizado. El actual modelo de capitalismo neoliberal, por su inherente tendencia a profundizar y reproducir la exclusión y, consecuentemente, provocar movimientos de población dentro y fuera de las fronteras nacionales, crea condiciones para el resurgimiento del racismo y la xenofobia.

El carácter histórico del racismo explica en parte su variabilidad en el tiempo y espacio y la instrumentación de distintas ideologías que le ocultan en períodos de relativa estabilidad social y lo revelan en situaciones de conflicto y crisis. Esta historicidad permite igualmente entender sus orígenes coloniales y decimonónicos y su relación con la modernidad y los procesos de formación nacional y regional. El racismo contemporáneo parece expresar su especificidad en su relación con la xenofobia y las violencias simbólica y física hacia el otro próximo y lejano, interno y externo a la nación. En este trabajo describo discursos y prácticas de diversos actores sociales que participan en el proceso de producción y reproducción del racismo, a fin de apoyar la hipótesis de una ideología incrustada en la identidad y la cultura.

De la relación entre Racismo y Estado

Las figuras del racismo en el discurso social suelen asociarse con representaciones y prácticas que sustentan determinados actores en diversos espacios de la vida social. El cuestionamiento del paradigma del Estado omnipresente como aparato de control ideológico y político, y la reivindicación de la acción del sujeto, y acotamiento de la perspectiva del racismo como ideología³ (en su función distorsionadora, de legitimación y de integración) e instrumento de dominación, influyen en una visión del fenómeno en la cual el Estado no siempre es identificado como un actor clave en su producción y en los mecanismos que lo reproducen y difunden. Esta sería una reflexión a la luz de la relación entre Estado, nación y pueblos indígenas en México, y de estudios sobre el “racismo popular” en Europa, mismos que parecían volver un tanto invisible el papel del Estado.

Desde esta perspectiva, el racismo como fenómeno social no puede explicarse sin la intervención directa e indirecta del Estado, las políticas del estado mexicano hacia los pueblos indígenas fueron creando una matriz ideológica de representaciones y relaciones dominantes que con el tiempo anclaron en el imaginario social y funcionan en las diversas esferas de la vida cotidiana. La violencia física y simbólica con la que se han producido las políticas de asimilación y diferenciación hacia los pueblos indígenas no hubiesen sido posibles sin esa intervención estatal que institucionaliza y puede no sancionar discursos y prácticas. Los que adquieren su propia dinámica en campos de relaciones específicos, y contribuyen a su reproducción. El racismo, señala Bauman, “en sus manifestaciones más destructivas sólo ha sido posible con el uso de la tecnología, la concentración del poder y los recursos del Estado moderno”⁴.

1 El texto se sustenta en investigación histórica y etnográfica, sus resultados preliminares han sido en parte publicados y para esta ponencia incluyo datos en proceso de análisis.

2 Profesora - Investigadora, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

3 Véase Ricoeur, 1991.

4 Bauman, Zygmunt, 2000.

El conflicto entre Estado y pueblos indios es diverso en su dinámica y racismos que moviliza; “semillas” que crecen y proliferan en tiempos de crisis y disputa por el poder. Sin embargo, ha sido recurrente la “solución” de la fuerza del Estado, cuando los pueblos indios se levantan en defensa de sus territorios y de sus autonomías. El racismo puede ser “total” en el sentido “que informe todos los ámbitos de la vida política y social... [o] logre encarnarse en un Estado”⁵, como señala Wieviorka, pero también, en determinados contextos, se manifiesta más por sus políticas de *integración* que por sus discursos abiertamente racistas, y por alcanzar altos grados de violencia para eliminar al Otro, no en absoluto sino selectivamente.

La construcción del Estado nacional ha sido un proceso complejo y de larga duración por la naturaleza antitética entre el modelo de nación republicana y las culturas indígenas. En consecuencia, el debate sobre las formas de integración de los pueblos indígenas no ha terminado, pese al reconocimiento constitucional de la condición multiétnica y pluricultural de la nación mexicana a fines del siglo pasado. Los distintos proyectos de nación que se disputan la hegemonía a partir de la independencia nacional, los modelos en los que se inspiran⁶ y los discursos dominantes sobre los pueblos indígenas están marcados por un racismo biologicista y de asimilación en el siglo XIX que se alimentan, a su vez, de la herencia colonial, las ideologías del liberalismo y las teorías racistas que proceden de Europa y Estados Unidos.

La impronta de este racismo descansa en el “dogma de la igualdad” y en el biologicismo, sustentando distintas posiciones frente al Otro. La *inherente* incompatibilidad, entre esta igualdad de todos y la diferencia cultural expresada en los discursos de las clases y élites dominantes, prevalece en las miradas acerca del *indio* como *Otro*, diferente en primera instancia, “semejante a pesar de las diferencias”, pero asimilable a un *nosotros*, a la nueva *comunidad de ciudadanos*, de una sociedad moderna y capitalista, y diferente a pesar de las semejanzas para una extracción del plus producto, inasimilable, sobre todo, en tiempos de guerra. El Otro se constituye, entonces, según una relación sujeta a la lógica de la dominación capitalista y de la modernidad.

La tensión entre la igualdad y la diferencia en el discurso y acción institucional y en las relaciones sociales se mantiene pese a la creciente hegemonía del discurso de la igualdad. En el concierto de voces del poder encontramos un racismo de variados signos que inferioriza, sea bajo la argumentación de la igualdad – asimilación, de la diferencia – separación, mismo que descansa en un extenso léxico pronunciado por legisladores, funcionarios, intelectuales, científicos y comunicadores que atribuyen su atraso, su minoría, una inferioridad intrínseca según peculiar evolución cultural, que persiste en el imaginario del poder y en las políticas de integración del siglo veinte.

El indio, como categoría social colonial, es un *estigma* en la nueva sociedad de iguales. Su representación desde el poder dominante en tiempos de la *igualdad* decimonónica es la de un ser *inferior* por herencia colonial y supuesto *atraso* físico y cultural. Por ello, la necesidad de establecer la igualdad y abolir legalmente el sistema de jerarquías socio raciales y la distinción basada en la raza y casta.

Para hacer nación es condición reconocer legalmente la igualdad de todos, aunque las disertaciones sobre esta igualdad encuentren distintas rutas. Para hacer nación había que *civilizar* a los diferentes, compartir la religión católica, hacer prevalecer la propiedad privada, hablar la lengua nacional, ser español, criollo o mestizo y *blanquear* a los indios. Lo que significaba disolver la diferencia cultural y fenotípica, sus bases de existencia, pero también separar en razón de una supuesta incompatibilidad cultural. El mestizaje sería una condición

5 Wieviorka, Michel, 1992.

6 Véase Annick Lempérière, en Antonio Annino y Francois Xavier Guerra (coords.), *Inventando la Nación*. Iberoamérica, 2003.

para hacer nación y durante el siglo XX, la ideología más poderosa para legitimar las políticas étnicas del Estado mexicano. Esta es posiblemente una de las particularidades del racismo en América Latina, hasta fines del siglo pasado.

La igualdad de todos, los símbolos de identidad, la desaparición de la propiedad comunal para dar curso al desarrollo y progreso nacionales, la educación y la civilización de los indios forman parte de prácticas discursivas y acciones del poder que se encaminan a su disolución y el predominio de la cultura blanca, criolla, mestiza y la homogeneidad cultural. El *cruzamiento* de los indios con los blancos y criollos ha sido una obsesión en las mentalidades liberales que se expresa de manera reiterada en los discursos de las élites del poder y la intelectualidad. El mestizaje biológico debía promoverse con la inmigración extranjera para mejorar la raza y paliar el atraso cultural y tecnológico, a crear una “barrera humana” de blancos europeos que “supere la población indígena” en éste período en que esta era mayoritaria.

Entre las instituciones del Estado integradoras y asimiladoras del indígena, la escuela será el espacio por excelencia de la “desindianización”. La instrucción para ir “destruyendo” y “borrando” los “idiomas o dialectos”, para cambiar y transformar “por completo la mentalidad del indígena”, por medio del aprendizaje de los resultados de la ciencia, señalaba Justo Sierra en intervenciones en el Congreso durante la segunda mitad del siglo XIX.

Este mestizaje convertido en una ideología institucionalizada por el Estado y en instrumento de su legitimidad pierde hegemonía hasta que los pueblos indígenas irrumpen en el escenario político de la década de los noventa del siglo pasado y se convierten en interlocutores de la disputa por imponer sus propias representaciones y reafirmar valores y costumbres, convocando a la inclusión de todos a partir de sus particularidades culturales.

La defensa de la raza mestiza sería una respuesta a los racistas europeos que sostenían la idea de que el mestizaje producía poblaciones “bastardas”, sin capacidad para hacer progresar la civilización. No obstante, los ideólogos del mestizaje no escapan del racismo, el mestizo será colocado en la cúspide de la jerarquía racial; le seguirá el criollo y en la escala inferior el indio, quien debe redimirse en el mestizo a través de la educación. José Vasconcelos y Andrés Molina Enríquez, los máximos exponentes de esta ideología del mestizaje de contenido racista, rechazan la superioridad del blanco y la unidad racial sin mezcla, pero exaltan la superioridad de la raza mestiza y la unidad por un mestizaje asimétrico. La *fusión biológica y cultural del indio*, por atraso con respecto a Occidente, será un pensamiento con predominio durante el siglo XX en el que subyace la idea de la inferioridad del indio, una forma distinta de expresar la intolerancia a la diferencia.

El discurso dominante de la igualdad cede al discurso de la diferencia en el neoliberalismo. Pero la igualdad sigue teniendo un valor en las mentalidades, más del cincuenta por ciento de universitarios (entrevistados en el marco de nuestra investigación) expresan su convicción de que *todos los mexicanos somos iguales* argumentando que tenemos los mismos derechos y deberes constitucionales, un patrimonio biológico común, la misma cultura e identidad nacional, aunque recibimos trato diferente, pero poseemos diferentes costumbres, somos hijos de Dios. En cambio, la idea de que *no todos los mexicanos somos iguales*, que suma un poco menos del cincuenta por ciento, se sustenta igualmente en argumentaciones con sentido racista y antirracista: porque existe discriminación económica, social y racial, subyacen diferencias étnicas y culturales, diferencias políticas e ideológicas, regionales, individuales, raciales, y en los niveles de educación. La igualdad formal, pertenencia a una cultura nacional y hermandad religiosa, pueden ocultar percepciones diferencialistas, son manifiestas concepciones de la igualdad en la diferencia. La negativa de la igualdad puede significar reconocimiento del trato desigual y un marcaje de las diferencias de índole diversa en sentido esencialista.

A partir del nuevo discurso de la diferencia, se reconoce constitucionalmente el carácter multiétnico y pluricultural de la nación mexicana, se firman los Acuerdos de San Andrés en febrero de 1996, que reconocen derechos colectivos y de autonomía. Luego el gobierno mexicano desconocerá esta negociación, introduciendo una reforma constitucional que contraviene los derechos antes aceptados, y procede entonces a dismantelar la infraestructura del Instituto Nacional Indigenista que desde su histórica política paternalista canalizaba recursos a las comunidades indígenas sustituyéndolo por una Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios, que impulsa programas de alcance limitado.

Los signos racistas de las políticas del Estado son en principio inconfundibles, se oculta en éstas dos formas posibles de relación con el Otro, el universalismo y el relativismo que en su expresión racista disuelven y fijan las diferencias culturales de los Otros. Al grado de que el Estado mexicano neoliberal no sólo renuncia a su función social para con los pueblos indígenas sino que ejerce políticas sistemáticas de violación de los derechos humanos y colectivos a través de la militarización que afecta a la sociedad y, particularmente, los procesos autonómicos que los pueblos indígenas desarrollan en diversas regiones indígenas del territorio nacional.

Una nota sobre las identidades y racismos regionales

En las formaciones sociales regionales, el racismo adopta particularidades según las modalidades del proceso de conquista y colonización y según la expansión capitalista, relaciones de explotación y formas de dominación de los pueblos indígenas que cambian en el tiempo y su evolución cultural.

Para las elites, no son lo mismo los mayas contemporáneos de Yucatán de los “ancestrales mayas astrónomos y edificadores de pirámides,” que los tarámuris (tarahumaras) del norteno estado de Chihuahua, que a la llegada de los españoles fueran cazadores y recolectores.

Los símbolos de la identidad nacional proceden del pasado prehispánico y de las grandes culturas mesoamericanas. La disputa entre liberales y conservadores del siglo XIX por el origen mítico y fundador de la nación, de la nueva comunidad de ciudadanos mexicanos, entre el pasado hispano y civilizado y el pasado prehispánico (hegemónico con el nacionalismo revolucionario de las primeras décadas del siglo XX), todavía puede ser tema de controversia en los espacios legislativos.

Luego entonces, las figuras del indio se construyen a partir de la naturaleza de las relaciones y de los imaginarios sociales con variadas raíces históricas; en las identidades regionales, como en la *nacional*, este es pasado glorioso, su proximidad y lejanía con relación a un nosotros depende de sus culturas de origen y, paradójicamente, de su resistencia y capacidad de interpelar el poder dominante.

Los símbolos representan y significan identidades que, en tanto, construidas en la relación social perduran, se reinventan y transforman. A diferencia de supuestas pertenencias raciales y de sangre, distancias y prácticas de endogamia, miembros de elites nacionales y regionales se apropian de símbolos de sustrato étnico, aunque no se reconozca su origen primigenio, y se les fije en el pasado lejano. Los elementos fundadores de estas identidades regionales (dependiendo la relación de fuerzas y necesidades legitimadoras y de integración) suelen ser símbolos del pasado y presente de las culturas étnicas, aunque *racionalmente* se perciben superiores por sentirse descendientes de los “blancos y civilizados”, y en eso pueden ser abiertamente racistas y xenofílicos. La cultura es política y un campo de disputa de símbolos más abierto a la lucha y menos marcada por tabús. En el imaginario de miembros de las élites corre sangre española, origen del color⁷, un atributo con profundas

7 Véase en André Taguieff, *La couleur et le sang*, Editions Mille et Une Nuits, Turin, 1998: 13. El color “precede a la raza en el sentido de clasificación”, además de que “el odio de la mezcla de ‘sangres’ y la obsesión de la ‘pureza de sangre’ hicieron surgir un imaginario protorracista de ‘raza humana’ y la edificación de una escala unilineal, permitiendo jerarquizar las razas”.

raíces, jerarquizado y estigmatizado, vigente en el imaginario social de la sociedad mexicana. Ciertas identidades urbano - regionales son más hispanistas y criollistas, mientras otras exaltan su condición mestiza y su diversidad etnolingüística; hay paralelamente símbolos *nacionales* que pretenden otorgar unidad a la historia y que forman parte de las imágenes en los espacios del poder, por ejemplo, los murales.

El racismo es una ideología por definición asociada a la raza, pero esta no es la única supuesta diferencia que le da contenido en el tiempo y espacio. Las diferencias del Otro y el significado de las categorías racializadas son dinámicos y sólo en determinadas circunstancias estas se vuelven incompatibles y naturalizadas. El uso del término varía en un mismo contexto histórico y traducción cultural, esto es, la raza puede significar distancia a partir de la creencia en la inferioridad - superioridad del Otro pero también igualdad y proximidad, la raza es a veces sinónimo de hermandad, de nuestra gente.

En la historia de Occidente, la construcción del otro se produce a través de un proceso que inferioriza y naturaliza múltiples diferencias en la medida en que la interacción implique contradicciones de interés y según relaciones de poder entre los grupos, clases, naciones, tradiciones y pensamientos en contextos específicos. Es posible que esta particularidad del fenómeno sea el origen de sus múltiples definiciones y una de sus constantes; por ende, es tal vez una limitación conceptual la negación de su variabilidad en el tiempo y en el espacio, en la que paradójicamente se puede encontrar su especificidad. En este sentido, el racismo sin raza es hasta cierto punto una metáfora de su especificidad, desde que los científicos demuestran su inexistencia y la variabilidad genética entre individuos y, por tanto, en el interior de los grupos supuestamente homogéneos.

Luego entonces, el discurso de la construcción del Otro puede tener una estructura de argumentación basada en diferencias de índole diversa cultural, étnico, de color, fenotípico, origen nacional y regional, reales o imaginarias, fijas y asimilables, pero de una naturaleza distinta y luego entonces incompatibles. Los contenidos que parecen perdurar en el tiempo son las jerarquías de las supuestas diferencias biológicas, culturales y nacionales que implícitamente suponen la superioridad de unos y la inferioridad de Otros, y la percepción de que estas diferencias son inasimilables e incompatibles, en cuyo caso se niega el derecho a la diferencia y a la igualdad, y pueden justificar prácticas de "limpieza" de lo extraño, que en distintas modalidades denigran y separa y en sus formas extremas proceden a la expulsión y eliminación.

La raza como categoría no ha desaparecido del imaginario social y puede todavía implicar creencia en la superioridad/inferioridad de pueblos y culturas. La idea de "mejorar la raza" es un subterfugio discursivo que atraviesa clases y grupos étnicos y se expresa en el lenguaje cotidiano y en los ideales sociales de belleza, fortaleciendo *viejas* jerarquías socio- raciales, pero puede ser una práctica del poder y a nivel individual⁸. Por ejemplo, estudiantes de universidades privadas y públicas de ciudades del sureste, centro y norte,⁹ dependiendo de su auto-adscripción y status socioeconómico, indicaron su gusto por la fisonomía de mayas por lo que recuerda a las pinturas de los mayas prehispánicos, aludiendo a su rostro triste e infantil, complexión y fuerza para el trabajo pesado, color moreno (claro, canela, apiñonado, de tierra) y piel resistente, su apariencia exótica y de pureza; y su disgusto por sus facciones anchas, rostro tosco, caras tristes, fealdad, estatura baja, color de la piel (muy cobriza, muy oscura, demasiado moreno) y su gordura.

8 Según testimonios, durante la década de los sesenta, el cacique de un municipio, en la región mixe de Oaxaca, ejerce su poder para *mejorar la raza*: este cacique "era (...), muy racista, porque a toda la gente... de fuera... [la] obligaba (...) a tener relaciones con uno de sus habitantes. ¿Para qué? Para mejorar su raza y... si no, se iban a la cárcel, entonces él trató de acaparar... o de mejorar a su gente..."

9 Estas imágenes forman parte de los datos obtenidos por medio de un cuestionario aplicado a 560 estudiantes de aproximadamente nueve universidades privadas y una pública en seis ciudades con significativa población indígena (Cancún, Quintana Roo, Mérida, Yucatán, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Oaxaca, Oaxaca, Huejutla, Hidalgo, y Chihuahua, Chihuahua), en donde se realizó la investigación para hacer un *Diagnóstico sobre el racismo hacia los Pueblos Indígenas de México*.

Los prejuicios étnicos y raciales son representados a través de estereotipos y emociones, como las actitudes de aversión frente a los matrimonios mixtos. La ideología del mestizaje pese a su pérdida de preeminencia, parece todavía estar fuertemente arraigada entre los estudiantes de nuestra muestra, quienes en un 82.6% manifestaron estar de acuerdo con los matrimonios mixtos, frente a sólo el 17.4% en desacuerdo. Paradójicamente, las estrategias argumentativas las cuales son ambivalentes, contradictorias y ocultadoras de otras valoraciones, no están exentas de un racismo biológico, diferencialista y de asimilación. Se admiten los matrimonios mixtos porque: “es una decisión personal, derecho individual, *todos somos iguales*, los apellidos no importan, favorece la interacción y el reconocimiento entre culturas, *se superan desigualdades sociales*, *no tiene nada de malo*, *no tengo objeciones*, *me da lo mismo*. La oposición se sustenta en la *incompatibilidad* de las culturas, *miedo* al rechazo social, existencia de *diferencias sociales profundas*, en la idea de que el amor es sagrado, *el machismo de los indígenas*, se funda en supuesta preocupación por *conservar la cultura indígena*, *deterioro de la raza blanca*, y en opiniones pretendidamente neutrales, *no me parece adecuado*, *se ve mal*, y abiertamente racistas como el “*soy racista*”.

La argucia de la igualdad puede ser formal, el estigma de un signo de identidad que carga todas las otras diferencias puede dejar de tener significado, el *mestizaje para mejorar* la condición del Otro en desigualdad y la evasión, recurso de ocultamiento. La distancia entre discurso y práctica es significativa y puede expresar la lógica del discurso histórico del Estado, el mestizaje para disolver las diferencias. Los subterfugios de la oposición al mestizaje se relacionan con variadas formas de racismo desde el cultural hasta el biológico y su relación con lo social, la atribución de diferencias, supuestamente exclusivas del indígena. El reconocimiento explícito del antirracismo y del racismo son, en principio, voces en minoría.

La élite yucateca que se define con vehemencia por el color blanco, paradójicamente es la única que ha vestido con el traje de origen maya y *mestizo*,¹⁰ trátase de los antiguos hacendados henequeneros o de los de ascendencia libanesa. Las mujeres de alta *alcurnia* usaron hipil y terno mestizo en el espacio privado y en carnavales y fiestas,¹¹ espacios de “encuentro, mediación y suspensión de fronteras”, delimitación y reproducción de “distancias sociales ordinarias” y “marcación de alteridades”¹², después de la guerra de castas en el siglo XIX y de establecer alianzas con los *mestizos*, de afirmar su yucatequidad frente al poder central. El uso de símbolos de la cultura maya no significa proximidad e interculturalidad entre élites y mayas; la permanente exclusión/inclusión clasista y racista en la ciudad es una marca de las relaciones interétnicas. Las élites de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, nunca usaron símbolos de ninguna etnia de la región, sus pasajeras alianzas con los indios durante los años de la revolución no exigieron estas proximidades; no ocultan su desprecio, más bien establecen fronteras étnicas infranqueables, una distancia profunda, y en ausencia de pretensiones separatistas (como fuera el caso de Yucatán en el siglo XIX), no tuvieron que recurrir a construir una identidad regional más inclusiva frente al poder central. Las políticas del Gobierno del Estado de Oaxaca han construido una versión de la diversidad cultural que exalta la diferencia como patrimonio propio y, por ende, de todos los oaxaqueños. Contrariamente a las celebraciones cívicas “un recurso que el sistema de poder emplea para conservar su poder”¹³ que igualan y provocan “olvido” de las diferencias, el calendario festivo, y, en particular, la Guelaguetza, exhibe la diversidad entre los grupos, y reúne a todos temporalmente, en una ciudad en donde “el estigma y el racismo hacia los indígenas regulan las relaciones sociales”.¹⁴

10 La categoría de *mestizo* en Yucatán se atribuye a los mayas “más aculturados”, una forma de referirse a los mayas o indígenas de Yucatán. Para evitar una confusión con la categoría de mestizo, que en el resto del país se asigna precisamente al individuo o grupo que independientemente resulta de la mezcla de español o indio, se escribirá para el caso de los mayas con cursivas.

11 Luis Mollet y Ella F. Quintal, 1994.

12 Véase Reyes Domínguez, 1998.

13 Ricoeur, ob.cit: 281

14 Olga Montes, 1998 : 451.

La globalización neoliberal y los cambios concomitantes en las políticas del Estado han profundizado los procesos de exclusión socio - étnica y las desigualdades sociales en la sociedad mexicana, acelerando la migración interna y transnacional, y modificando la demografía, la composición sociocultural y las relaciones interétnicas de comunidades y ciudades. En condiciones de mercados laborales contraídos y, políticas de empleo limitadas, la integración socioeconómica, política y cultural y las relaciones entre el Estado, la sociedad y los grupos diferenciados étnicamente, cultural y regionalmente se han vuelto más complejas y conflictivas.

En estas circunstancias, las políticas de los estados nacionales y la percepción y actitud acerca de la proximidad y lejanía del Otro, están signados por el racismo y la xenofobia, casi indisociables, en la sociedad contemporánea. La negación de la presencia indígena en la ciudad, por imagen y exclusividad de los dominantes es una constante entre sus habitantes y expresión de separación y segregación del Otro diferente y externo. El mito de la *invasión* demográfica y del espacio urbano regional, es una “inversión de la interpretación de la migración”, como señala Le Bras¹⁵ para el caso europeo, en el que se produce un “regreso de los flujos en el siglo XX” y que puede mostrar la aversión al Otro.

La *invasión india de la ciudad* es parte de la memoria de las élites y habitantes no indígenas, expresión de un discurso que difunde el temor al Otro a través incluso de rumores que funcionan en condiciones de confrontación y cambios sociales, y ante la proximidad y supuesta amenaza del Otro como sucediera durante la guerra de castas, en el sureste del siglo XIX. La migración indígena a la ciudad, intrarregional e intercomunitaria es, con frecuencia, vivida como una amenaza. La apropiación del espacio y la idea de la *invasión* entre los *originarios*; pueden convertir a los migrantes en el chivo expiatorio al que se le atribuye todos los males sociales. Los *afueras*, y *adentros* se inventan en barrios, ciudades y regiones; sin ser extranjeros, se construye un tipo de *foraneidad*, de *exterioridad* para preservar supuestos privilegios de los originarios en el territorio. Así, se conciben distintos tipos de extranjería dentro de fronteras nacionales, regionales y locales los que sufren distintas formas de racismo y xenofobia.

La *invasión* de los migrantes avanza y se instrumenta una supuesta defensa del espacio, territorio nacional, regional, local. Este *invasor* en su condición de extranjero puede ser recluido en *centros de detención*, para luego ser expulsado a su país de origen. La *invasión* de migrantes indígenas puede incluso justificar campañas de erradicación de su presencia en determinados espacios públicos antes exclusivos de las elites urbanas. Este desalojo es justificado por supuesta violación de la ley, prácticas inmorales y uso del alcohol en la vía pública¹⁶.

En realidad, se produce un tipo de limpieza de población, definida por Fialkoff, como “una separación (traslado) planeada y deliberada de cierto territorio de una población indeseable distinguida por una o más características, tales como la etnicidad, religión, raza o preferencia sexual que va desde el genocidio, hasta la emigración voluntaria bajo presión¹⁷ y agregaría la segregación cuando el Otro es interno a la nación.

La percepción de universitarios en estas ciudades del norte, centro y sureste acerca de la presencia indígena¹⁸ tiene relación con su relativa proporción, con respecto a la población total, pero puede expresar su sobreestimación subyacente al temor de dicha *invasión*.

15 Hervé Le Bras, 1999.

16 Mesa de trabajo: Migraciones, Relaciones interétnicas y etnicidad, Rostros de la discriminación espacial y laboral, institucional y mediática, Fórum Universal de las culturas. Congreso Internacional: ciudades multiculturales de América. 30 y 31 de octubre de 2007, Monterrey, Nuevo León, México.

17 Fialkoff, 1996.

18 De 500 estudiantes entrevistados menos del 5% estimó que en su ciudad había un 10.2%% de indígenas, entre el 5 y el 20% un 29.6%, entre el 20% y el 50% el 35.9% y más del 50% el 23.3%.

Los regionalismos, la contraparte interna del nacionalismo, en su vertiente esencialista producen nuevas formas de exclusión. La interioridad y la exterioridad y la movilidad de las fronteras étnicas, culturales y locales, regionales son constantes, como lo son sus cotidianas transgresiones. El neoliberalismo fragmenta espacios de relaciones, identidades colectivas, la propia comunidad nacional y los movimientos sociales. Mientras estos procesos de fragmentación separan, se produce paradójicamente una homogeneización de las condiciones sociales y formas de exclusión que igualmente afectan a una diversidad de sujetos, de quienes pueden surgir estrategias comunes que articulen las luchas sociales¹⁹. El discurso regionalista se instrumenta para cerrar “fronteras”, erradicar a los invasores, y puede utilizar un lenguaje que naturaliza supuestas diferencias y despoja de humanidad a los migrantes.

Las identidades regionales se construyen en forma dinámica en tiempo y espacio, expresan constantes relativas al uso de símbolos de las culturas prehispánicas, contemporáneas a condición de su folklorización, situando la proximidad y la lejanía en las lógicas del racismo y su mercantilización en imágenes estereotipadas y fijas para el mercado turístico, en procesos de racialización biológica y cultural, fuentes de los nuevos regionalismos que, en sus expresiones extremas y disputa por la hegemonía del poder, intentan sustituir el nacionalismo en su vertiente democrática, como parece ser el caso de Bolivia. Viejos y nuevos estereotipos²⁰ imponen imágenes homogeneizadoras, fijan supuestas diferencias étnicas a partir de seleccionar determinados rasgos y distorsionan las identidades. Estas construcciones del Otro, configuran sistemas de representación etnocéntricos y racistas que contribuyen a reproducir las estructuras de poder perpetuando las asimetrías y el conflicto entre pueblos indios, Estado y nación.

Vida cotidiana y espacios del racismo

Los actores que intervienen y participan en este proceso de producción y difusión del racismo son de múltiples procedencias sociales y culturales y geográficas. El discurso etnocéntrico y racista, aprendido socialmente para diferenciarse de los Otros y excluirlos, marcar distancias, según relaciones de poder que justifiquen fronteras se instrumenta para explotar y ejercer la dominación, imponer mejores condiciones en la disputa por la hegemonía, en defensa del status y acceder al cruzamiento de fronteras étnicas, por recursos materiales y simbólicos.

No obstante la diversidad urbano regional, las distintas pertenencias étnico culturales y posiciones en el sistema de clases, en las relaciones entre la diversidad de actores en la institución escuela, centros de trabajo, colonias y barrios, núcleos familiares, opera un sistema socio étnico y racial con raíces históricas e ideológicas que tienen un sustrato común.

Las diferencias del Otro tienen un peso histórico, se inventan y pueden renovarse con frecuencia a partir de mitos de fundación y origen, procesos todos que suceden en la interacción. Hay un campo en las relaciones interétnicas en el que se procede a marcar la diferencia cultural y social como parte de la dinámica misma de los procesos de interacción social y establecimiento de fronteras étnicas. En otras palabras, parece no ser posible “pensar la diferencia” sin implicar una jerarquización²¹. No obstante, en la diferenciación del Otro desde la perspectiva no indígena, suele haber marcadores que indican diferencias y estereotipos fenotípicos (color moreno, estatura baja, nariz chata, ancha, aguileña, boca grande, ojos negros, cabello lacio y negro, raza *más pura*, manos callosas y *prietas*) y culturales (lingüísticas, indumentaria), actitudes y comportamientos (lentos, sumisos que no protestan, callados, que aguantan, acostumbrados al trabajo duro) que no escapan a una valoración estética y cultural que tiene un sentido etnocéntrico y racista.

19 Castellanos, 2004: 116-119

20 Véase Bourque, 2000 Pickering, 2001.

21 Véase Simonetta Tabboni, en Wieviorka y Ohana (dir), 2001.

Además, en el caso que nos ocupa, hay una visión construida durante siglos de dominación y condición minoritaria anclada, que no deriva de “estrategias cognitivas intrínsecas a toda clase de interacción”, ni pertenencia a determinados grupos e identidades, sino de aprendizaje de valores y normas que expresan conocer el sentido denigrativo de la categoría *indio* y de la jerarquía del color de la piel que prevalece en el imaginario social.

Los maestros de educación básica y media son agentes claves en el ámbito escolar de comunidades nahuas y ciudades regionales. La segregación, la violencia simbólica y física que se puede ejercer sobre estudiantes indígenas por su limitado dominio de la lengua nacional y su higiene, legitiman su intervención en el proceso de la destrucción cultural y la imposición de modelos de relaciones de intolerancia en los tempranos procesos de socialización, dejando profundas huellas en la formación de las identidades.

Entre los grupos indígenas y mestizos que comparten un mismo territorio de origen, como es el caso de la ciudad de Huauchinango, Puebla, y las comunidades nahuas circunvecinas, la distancia puede ser profunda. Acostumbrados a la presencia e interacción con del Otro, el rechazo es cotidiano, aunque el desconocimiento es diverso según la demografía de las ciudades y su inserción en las economías rural urbanas.

Los términos peyorativos y los estereotipos que manifiestan el desprecio, atribuyen determinadas cualidades y despojan de otras son de naturaleza biológica y cultural. Sus connotaciones pueden ser esencialistas cuando atribuyen ciertas diferencias, a la sangre y raza, y asimilacionistas, ya que el cambio de indumentaria y desuso de la lengua nahua, entre otros, son condición para convertirse en *gente de razón*. En las regiones en donde la interacción entre indígenas y ladinos es cotidiana, las fronteras étnicas son múltiples. La jerarquización del sistema de categorización socio étnica y su naturaleza etnocéntrica y racista estarán funcionando en razón de los grados de aculturación, de la proximidad y distancia con respecto a un estereotipo físico y cultural de lo indio y no indio.

En particular, las condiciones laborales de los trabajadores de la construcción son precarias, peligrosas, mal remuneradas, inestables, etcétera. Los indígenas desempeñan los trabajos más arduos, sucios, pesados y peligrosos y, en consecuencia, sufren más accidentes de trabajo que los incapacitan, en cuyo caso son despedidos, pues los empleadores necesitan hacer uso intensivo de la fuerza de trabajo, por lo que suelen escoger a los más jóvenes para realizar las tareas más pesadas. Es una práctica común el contrato informal en la industria de la construcción, los trabajadores son despedidos y recontratados periódicamente. La intensificación de la jornada de trabajo es la norma en obras y maquiladoras; se trabaja casi sin descanso, y si hay pausas, los trabajadores pueden ser requeridos a regresar a la faena con gritos e insultos; también se les puede obligar a trabajar horas extras sin pago adicional, y en días de fiesta. Puede haber casos en los que los cabos en la industria de la construcción pidan dinero a los trabajadores para dejarlos laborar. Estos abusos y formas de sobreexplotación son recurrentes en la industria de la construcción, debido a que los tratos de empleo son verbales, lo que permite su indefensión. Entre ingenieros, capataces y trabajadores, existe una distancia mayor, prejuicios más fundados en una concepción estructurada de carácter racista, pues en esta relación jerárquica se trata de justificar el abuso, la irritación que puede expresarse en agresión física cuando los trabajadores indígenas hablan en su lengua, imponiendo el uso de la lengua oficial.

A las trabajadoras domésticas en una comunidad semiurbana de la Sierra Norte de Puebla, se les puede pagar la mitad de la semana para que no se vayan, o para completar el salario, en especie (ropa vieja) y no con dinero, con argumentaciones para justificar que “ellas no necesitan dinero”, que les sirve mejor el pago en especie. Si expresan signos de inconformidad y supuestamente transgreden los códigos de la dominación, se considera que “hay que bajarlas a su altura”; en el México *de la igualdad formal*, las indígenas pueden

provocar ira porque “son unas igualadas”. En las comunidades con hegemonía mestiza hay quienes recuerdan con nostalgia los tiempos mejores de la sumisión de los “inditos”. Este paternalismo y la infantilización del indígena están signados por el racismo y las relaciones de desigualdad que legitiman relaciones de explotación y políticas proteccionistas. “El racismo no se reduce al rechazo y uso de términos peyorativos, puede expresarse en un “discurso elogioso”, señala Guillaumin.²²

Los actos de segregación pueden ser consecuencia de un rechazo extremo y una práctica común, no institucionalizada en determinados contextos. La directora de una escuela que no dejó pasar a una abuela nahua (que viste el tipixtie²³), a la junta de la escuela de su nieta, expresó abiertamente “que las indias no entran a la escuela”, acto que tiene lugar en una comunidad heterogénea social y étnicamente por la migración de origen nahua.

También el sujeto de prejuicios y discriminación se puede volver victimario de su propio grupo en sus comunidades y en las ciudades regionales y metrópolis. Los prejuicios y las relaciones entre trabajadores indígenas aculturados y menos aculturados operan cuando buscan establecer fronteras con el origen propio, del cual se alejan y desprecian, por la vía de la agresión verbal y física, de los que fuera víctima en su propia historia laboral. Cuando se busca marcar fronteras identitarias, el desprecio de todo signo étnico es constante y son comunes humillaciones, maltrato, aislamiento y rechazo.

Los prejuicios fijan, inventan diferencias. La “irresponsabilidad” y la “falta de inteligencia” son atributos asignados a los mestizos (mayas) entre mujeres de clases medias altas en la ciudad de Mérida, Yucatán; quienes pueden expresar una abierta aversión a los “rasgos físicos de los indígenas”, con un discurso recurrente de una imaginaria *pureza de sangre*. En el contexto de una comunidad nahua en la Sierra Norte de Puebla, el color moreno oscuro es un estigma, indígenas blancos y de ojos verdes son sujetos de desprecio por hablar la lengua nahua y mantener diferencias culturales, por ser “indios”. Luego entonces, las marcas de la diferencia étnica pueden variar según la naturaleza de la relación y contexto en la que se produce y unas pueden ser más relevantes que otras, o en ausencia de unas se estigmatizan ciertos signos de identidad.

Sin embargo, el Estado a través de sus instituciones y las clases dominantes son los que más producen prejuicios, como lo señala Agnes Heller. Pero es notable que la aversión al Otro, desde el punto de vista fenotípico y cultural, pueda encontrarse lo mismo en una maestra, vecina de una comunidad de origen nahua, un licenciado en Ciencias políticas de la ciudad de Mérida, Yucatán y un ingeniero en una obra de construcción en la cosmopolita ciudad de México.

El ocultamiento de la identidad cuando se pertenece a una comunidad indígena en una ciudad criolla - mestiza enclavada en una región de refugio origina estrategias de comportamientos que evite descubrir el origen étnico en un contexto de relaciones interétnicas, en el que es posible cruzar las fronteras étnicas. En estos casos, se busca una metamorfosis para evitar el rechazo y el estigma, el aislamiento y ostracismo que pueden resultar si se revela cualquier signo de pertenencia a una cultura *condenada*. Este entorno contrasta con un proceso de reafirmación étnica que acontece en estos años en diversas ciudades y regiones y que se manifiesta en el uso de la lengua propia y símbolos de identidad y una creciente organización en defensa de sus derechos.

La desvalorización y sus efectos en la dinámica identitaria y la dignidad de la persona y de las colectividades, la vergüenza, la pena, el rechazo, el cambio, la negación de lo propio son actitudes y comportamientos que se derivan de un sistema de prejuicios y prácticas de discriminación que operan en el ámbito escolar y laboral y político. Enojo, rabia, rencor,

²² Colette Guillaumin, en Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et modernité*, La Découverte, Paris, 1993.

²³ El tipixtie es una prenda semejante a un blusón bordado alrededor del cuello que portan las mujeres nahuas de esta región de la Sierra Norte del suroriental estado de Puebla.

que en las *víctimas* son emociones provocadas por estos mecanismos de exclusión, están contenidos y pueden ser manejados a través de diversas estrategias de defensa y resistencia.

La resistencia opera en varios niveles del discurso y la acción. La agresión física y verbal, el ocultamiento de la identidad, la autoexclusión y separación definitiva y la reafirmación étnica son algunas acciones que funcionan, dependiendo del grupo generacional, ámbitos de relaciones y contextos geográficos y sociales. Negar su identidad para los censos, cuidarse de no ser descubierto quién se es; ocultar el lugar de procedencia, sentir pena por venir de un pueblo, tristeza y coraje; permanecer en el aislamiento, acostumbrarse y tolerar, cambiar, aculturarse, vestir diferente, para no ser humillados, son todas expresiones de esta ideología racista. La voz del migrante nahua puede expresar la desesperanza por la exclusión y los enormes esfuerzos que despliegan para lograr su reconocimiento como individuos y colectividades.

Ocultar los símbolos de identidad objetivos (lengua, costumbres, indumentaria), que los hace fácilmente reconocibles, no hace desaparecer todas las marcas de pertenencia y distinción. Queda el lugar de residencia y las relaciones con sus grupos de parentesco, la deserción, asimilación rápida, desprecio a lo propio, agresión física y verbal al otro que lo repele, rechazo a lo que recuerde su origen, a sus padres y símbolos de identidad étnica, pero también orgullo y reafirmación étnica. Los mecanismos de condena que operan en la comunidad frente al cambio de los símbolos de identidad son recursos para mantener lealtades primordiales y de preservación de la cultura.

La geografía de los prejuicios y la discriminación recorre espacios regionales y locales, puntos de intersección y redes de comunicación y conforma un sistema complejo de representaciones y prácticas que se producen desde los poderes hegemónicos nacionales y regionales hasta los locales, nos remiten a distintos tipos de racismo y recurren a imágenes de tiempos pasados guardados en la memoria. Este sistema de representaciones es heterogéneo y suele aludir a su condición de clase, a su origen rural y a su exterioridad, a una supuesta inferioridad cultural y racial, animalización, a un modo de ser, rasgos que presuntamente le mantienen en el atraso, la proclividad a la delincuencia, y a sus actitudes negativas cuando protestan “transgrediendo” las normas de comportamiento de su condición minoritaria, a sus cualidades positivas que exalta el paternalismo.

Las fronteras se levantan en todos los espacios de las relaciones interétnicas; a lo largo de una cadena de sucesivas dominaciones y relaciones de poder. Los niveles de estas dominaciones y del racismo alcanzan los intersticios de las estructuras sociales a nivel local y en los ámbitos rural y urbano. Frente a la diversidad de actores *prejuiciosos* es lógico advertir que sus fines obedecen a distintas motivaciones. Las clases dominantes y elites políticas y los intermediarios acuden a mecanismos de exclusión racista y discriminatoria para “explotar la diferencia”, otros actores para proteger recursos y lograr determinadas ventajas “desvalorizan la diferencia” y, entre miembros pertenecientes a los mismos estratos sociales y grupos étnicos el propósito puede ser “neutralizar las diferencias” a través de actitudes etnocéntricas y estereotipos racistas. Estas distinciones entre los objetivos de distintos *mecanismos de exclusión* (estereotipos, etnocentrismo, prejuicio, xenofobia, hostigamiento, racismo y discriminación) sugeridos por Bourque, desde las particularidades de los contextos estudiados pueden ser una herramienta para mostrar que no todos los actores involucrados en estas relaciones interétnicas poseen el poder de desplegar todas las formas del racismo, puesto que no tienen los mismos objetivos y recursos de poder, dada su inserción diferenciada en la estructura social.

La recurrencia y contenidos desvalorizadores de las diferencias físicas y culturales de los pueblos indígenas demuestran la existencia de mecanismos de reproducción y relación con la matriz ideológica dominante. La función de esta ideología en todas sus formas da

continuidad a la violencia física y simbólica, cualesquiera que sean las voces y vulneran los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas.

Según el mapa esbozado: ¿cómo romper la cadena de mecanismos que dan continuidad a estas manifestaciones del racismo? La ruptura supone una estrategia de Estado (o de otra forma de organización autonómica que sea posible inventar) y de la sociedad, transformaciones estructurales, reconocimientos de derechos colectivos de los pueblos indígenas y de los migrantes internos y extranjeros, indígenas y no indígenas, penalización del racismo y xenofobia, instrumentos de defensa de los derechos de los migrantes indígenas en el territorio nacional, un sistema de educación intercultural nacional y una campaña nacional que difundan los valores de la igualdad en la diversidad y que identifique los mecanismos de reproducción del racismo.

Históricamente, el ejercicio de la dominación ha sido posible a través de una cadena interminable de agentes colocados en posición diferenciada en el sistema étnico y de clases. En este sentido, los estudios parecen demostrar la validez analítica del punto de vista de Foucault acerca del poder como “un fenómeno de dominación” que no es exclusivo de unos individuos, grupos y clases y que quienes lo sufren carecen del mismo, por lo que “debe ser, analizado como algo que circula y funciona --por así decirlo-- en cadena”²⁴ a partir de un análisis descendente para encontrar las fuentes ideológicas y los recursos del Estado y ascendente para reconocer a los actores que participan en su reproducción. Las formas de resistencia de los dominados no pueden entenderse sin una concepción del poder como un bien que “transita a través de los individuos”, grupos y clases sociales, distribuido en forma desigual y, por tanto, concentrado y monopolizado por el Estado y las clases dominantes, que han impuesto un sistema de dominación basado en políticas etnocéntricas y racistas.

El discurso del poder dominante se impone y difunde a través de las instituciones y medios, pero uno de los retos es analizar como teje sus redes a través de actores claves situados en distintos puntos de un entramado que por medio de mecanismos informales y de control del Estado y de las clases dominantes contribuyen a reproducir un modelo de nación y de relaciones sociales que es obstáculo para construir una sociedad democrática y descolonizada.

Algunas reflexiones

Una lectura preliminar de la síntesis presentada identifica discursos y prácticas del Estado que se estructuran alrededor de ejes asimilacionistas y diferenciadores: uno que recupera el pasado prehispánico de las culturas mesoamericanas (que tendrá continuidad en el tiempo), no de las culturas indígenas contemporáneas, el cual prevalece durante el siglo XIX y principios del XX; otro eje es configurado por las políticas asimilacionistas que difunden una imagen de culturas atrasadas y de inferioridad, cultural y racial, incompatibles con el progreso y el desarrollo, y por figuras folklorizadas que se van construyendo; y el de reconocimiento de la multiétnicidad, que se combina con discursos y prácticas de exclusión y procesos de mercantilización de la *tradición* para el turismo.

Mientras que entre las elites, estos discursos y prácticas se relacionan con el *uso estratégico* de símbolos étnicos de identidad desde el siglo XIX: el indígena del pasado puede no ser siempre símbolo de identidades regionales; la folklorización de indígenas contemporáneos es una práctica de apropiación y rechazo dependiendo de las conformaciones históricas; el uso de símbolos de identidad de los indígenas próximos (regionales) se relaciona con la legitimación del poder y una política que mercantiliza la *tradición* para el turismo y relaciones de sobreexplotación y exclusión. Esta apropiación, existe junto con prácticas de rechazo cuando se trata de la presencia de migrantes indígenas en la ciudad, la cual puede

24 Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, 1992.

ser negada y en cuyo caso los migrantes son segregados relativamente, y convertidos en *invasores*. El regionalismo incluye y excluye a los Otros, según contexto y relaciones de poder entre elites y Estado y disputas por la hegemonía regional y nacional.

Entre empleadores y representantes de instituciones, vecinos, trabajadores y escolares no indígenas e indígenas, una constante en las relaciones cotidianas es el rechazo velado y abierto. Este se produce con base en el color, la indumentaria, la lengua, una supuesta inferioridad biológica y cultural; por medio de la fijación de cualidades para el trabajo duro y atribución de diferencias desvalorizadas. Las prácticas de sobreexplotación, segregación, exclusión, discriminación, maltrato, humillaciones en los ámbitos de la vida cotidiana son un signo de las relaciones interétnicas que se expresan en forma distinta en comunidades y ciudades. Por ejemplo, el discurso etnocéntrico y racista entre trabajadores, maestros en comunidades y ciudades regionales de la Sierra Norte de Puebla (más proclive al mestizaje y disolución del otro), no es el mismo que el de las mujeres de clases medias altas en la ciudad blanca de Mérida que es más biologicista).

La interiorización del racismo pasa por complejas formas de ocultamiento y negación de lo propio, incluso, por un proceso de identificación con el victimario, ejerciendo con frecuencia formas racistas con igual y más violencia y, desde luego, por medio de la reafirmación étnica.

Lo común en estos discursos y prácticas racistas ejercidas por el Estado, elites y representantes de instituciones, empleadores y sujetos víctimas de racismo, son las concepciones jerarquizadas de las culturas indígenas y las ideologías de la igualdad y el mestizaje (aprendidas en instituciones socializadoras) usadas según relaciones de poder; así como una naturalización y creciente banalización de las diferencias culturales de los pueblos indios.

El racismo es una ideología por definición asociada a la raza, pero esta no es la única supuesta diferencia y categoría que le da contenido en el tiempo y espacio. El uso del término en un mismo contexto histórico y traducción cultural puede variar; esto es, la raza puede sustentarse en la creencia de la inferioridad – superioridad racial, pero igualmente igualdad y proximidad; la raza expresa a veces hermandad, pertenencia a un tipo de comunidad.

En la historia de Occidente la construcción del otro se produce a través de un proceso que inferioriza y naturaliza múltiples diferencias en la medida en que la interacción implica contradicciones de interés y relaciones de poder²⁵. Es posible que esta particularidad del fenómeno sea el origen de sus múltiples definiciones y una de sus constantes, por ende, es tal vez una limitación conceptual la negación de su variabilidad, en la que paradójicamente se puede encontrar una de sus especificidades. En este sentido, el racismo sin raza es hasta cierto punto una metáfora de su especificidad, desde que los científicos demuestran su inexistencia en el sentido de la variabilidad genética entre individuos y, por tanto, en el interior de grupos, supuestamente homogéneos.

Luego entonces, el discurso de la construcción del Otro puede tener una estructura de argumentación basada en diferencias de índole diversa (cultural, étnica, de color, fenotípico, nacional y regional, otras reales o imaginadas), fijas y asimilables, pero de una naturaleza distinta e incompatibles. Los contenidos que parecen perdurar en el tiempo son las jerarquías de las supuestas diferencias biológicas, culturales y nacionales que implícitamente suponen la superioridad de unos y la inferioridad de Otros, y la percepción de que estas diferencias son inasimilables o incompatibles, en cuyo caso se niega el derecho a la diferencia y a la igualdad, y pueden justificar prácticas de “limpieza” de lo extraño que, en distintos grados, denigra, disuelve, separa, expulsa y elimina.

25 Véase Jordan, en Back y Solomos, 2000.

Lo específico del racismo tiene relación con operaciones tendientes a inferiorizar – superiorizar al Otro diferente para explotar dominar y a partir de atributos y cualidades naturalizadas y fijas, lo que lo distingue del etnocentrismo, discriminación y xenofobia. No es entonces, ciertamente, cualquier forma de rechazo, ni su lectura puede hacerse siempre en forma aislada. Es un conjunto de discursos y prácticas que se expresan en la vida cotidiana y exacerban cuando el racismo es político, y contrariamente, a lo que suele pensarse estos actos pueden ser fácilmente reconocibles por el sujeto “víctima del racismo”, quien sabe los motivos de los mismos.

Las distintas formas de rechazo que responden a diversos intereses sociales y políticos, tensiones y temores, forman parte de un sistema de representaciones y relaciones fincado en una matriz cultural ideológica racista con raíces coloniales, difundido desde el poder a través de sus aparatos ideológicos, recreando imaginarios que marcan las relaciones sociales con el sujeto racializado. Se trata, precisamente, de analizar como se articulan estos mecanismos, pues si bien es cierto que guardan una relativa autonomía, en contextos en donde las relaciones interétnicas mantienen un nivel alto de conflictividad su vínculo se estrecha. La idea de Gallissot acerca de los pasajes graduales entre etnocentrismo, xenofobia y racismo resulta interesante, en tanto es posible que otras formas de rechazo se racialicen en estas condiciones.

El poder en el sentido de Foucault, y las representaciones entendidas no solo como actos cognitivos, que “proveen formas de pensar” al Otro y pueden reproducir “estructuras y relaciones de poder social”²⁶ permiten reconocer *clases* de representaciones colectivas constituidas a partir de los atributos étnicos, raciales y de clase, regionales y nacionales, que combinan concepciones relativamente coherentes ideológicamente, pero también contradictorias.

Por ejemplo, estamos identificando *clases* de representaciones en distintas formaciones regionales que parecen fundarse una en el discurso del mestizaje, una ideología pretendidamente “unificadora”, otras parecen estructurarse en torno a una ideología indianista en regiones de fuertes cacicazgos mestizos y relaciones de explotación y control político, de confrontación. Posiblemente, una tercera clase de representaciones recoge la ideología del mestizaje y la combina con una exaltación de la diferencia étnica y cultural con fines mercantiles, sobre todo, para legitimar el poder local y regional en un contexto de fuerte diversidad socio étnica y de organización indígena. Una cuarta clase se inclina por preservar la separación de los Otros, a partir de una percepción de la diferencia extrema fenotípica y cultural, incompatible con un *nosotros*. En otras palabras, como señala Bonnett²⁷, “hay distintos modos de representación que implican diversas racionalidades para construir la diferencia y definir al grupo” y pensamos que para racializar.

El racismo, al mismo tiempo estructural y simbólico, parece estar anclado en la cultura y la identidad y atravesar el complejo sistema de las relaciones sociales, en instituciones que aseguran la dominación y la inferiorización, y en un discurso que ha marcado la incompatibilidad de la diferencia fenotípica y cultural del Otro;²⁸ de allí que predominantemente se haya propugnado su disolución y separación.

Los racismos cambian según contextos y relaciones de poder. El sujeto organizado y que interpela es objeto de un racismo abierto y de exterminio. Ayer los indios rebeldes opositores a las sucesivas formas de dominación y en busca de sus utopías fueron estigmatizados como bárbaros y salvajes, deportados y eliminados. Hoy los rebeldes mayas zapatistas son clasificados como prepotentes, agresivos, insurrectos y racistas aborígenes; también perseguidos y eliminados selectivamente en forma individual y colectiva. Los indígenas fortalecen sus

26 Pickering, 2001

27 Véase Bonnet, 2000.

28 Véase Wiewiorka, , 1998.

identidades y logran mayor visibilidad, en algunos casos, trascienden los límites de lo propio y desarrollan, simultáneamente, identidades más amplias. Lo que les dota de un potencial de encuentro intercultural que enriquece, su perspectiva y su lucha.

En esta dirección, Stavenhagen señala, a partir de su estudio sobre un amplio número de conflictos étnicos en el mundo, que la diversidad cultural no está asociada, invariablemente, al conflicto, éste no es inherente a la misma; en cambio, los conflictos sociales sí son inherentes a la sociedad humana, lo cual debilita la argumentación que relaciona diversidad y conflicto. Hoy es inminente poner énfasis en el análisis de las diferencias y en las semejanzas, la ruta está marcada; de lo que se trata es de saber como podemos llegar por medio del análisis a hacer comprensible la inevitable contradicción y convergencia entre lo diverso y lo semejante. La representación de los otros debe incursionar sobre los futuros indisociables, contribuir a crear una conciencia más universalista, de paz con equidad y democracia participativa y de un ambientalismo que preserve los recursos de las generaciones venideras.

Si “podemos vivir juntos”, la pregunta es cómo podemos convivir en armonía, construir y volver preeminentes la solidaridad y la fraternidad.

Bibliografía

CASTELLANOS GUERRERO Alicia. 2004. **Racismo y xenofobia : un recuento necesario**, en Mónica Cejas, **Leer el racismo**, Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, México.

_____. 2005. **Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico**, en Jorge Gómez izquierdo (coord.), **Los caminos del racismo en México**, Plaza y Valdés, México.

_____. 2003. (coord.) **Imágenes del racismo en México**, Plaza y Valdés, México.

BOURQUE Renée. 2000. «*Les mécanismes d'exclusion des immigrants et des réfugiés*», En Gisèle Legault 8dir.), **L'intervention interculturelle**, Gaetan Morin, Quebec, Canadá.

BAUMAN, Zygmunt. 2000. “*Modernity, Racism, Extermination*”, Les Back y John Solomos (eds), **Theories of Race and Racism**, Routledge, Londres.

BONNET, Alain. 2000. **Anti racism**, Routledge.

DOVIDIO John F. et al. 2005. **On nature of prejudice**, Blackwell, Londres.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. 1985. **Resistencia y utopía / Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia**, tomo II, editorial Era, México.

_____. *El Monitor Republicano*, 27 de junio de 1848: 1: 42; 21 de septiembre de 1869: I: 244; 11 de marzo de 1870: I: 251, en Rojas Rabiela et al. *op. cit.*

FIALKOFF, Andrew. 1996. **Bell Ethnic Cleansing**, MacMillan Press, London.

FOUCAULT, Michel. 1992. **Genealogía del racismo**, Las ediciones de La Piqueta, Madrid.

GUILLAUMIN, Colette. 1993. “*La différence culturelle*”, en Michel Wieviorka (dir.), **Racisme et modernité**, La Découverte, Paris.

JORDAN Winthrop D. 2000. «*First Impressions*», en Les y Solomos.

LE BRAS, Hervé. 1999. **Le sol et le sang, Théories de l'invasion au XX siècle**, éditions de l'aube, Francia.

LEMPÉRIERE, Annick. 2003. *De la República Corporativa a la Nación Moderna. México (1821-1860)*, en Antonio Annino y Francois Xavier Guerra (coords.), **Inventando la Nación. Iberoamérica**. Siglo XIX, Fondo de Cultura Económica, México.

MOLLET Luis y QUINTAL Ella F. 1994. "Traje regional e identidad" en **I'inaj / Semilla de Maíz**, núm. 8, INAH / Conaculta / Cultur, Mérida.

MONTES Olga. 1998. "El indio visto por una oligarquía regional: el caso de Oaxaca" en Jorge Hernández Díaz (coord.), **Las imágenes del indio en Oaxaca**, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Fondo Estatal para las Culturas y las Artes / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca.

PICKERING, Michel. 2001. **Stereotyping. The Politics of representation**, Palgrave, Londres.

REYES DOMÍNGUEZ, María Guadalupe. 1998. **Carnaval en Mérida: fiesta, espectáculo y ritual**, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad de Yucatán, Mérida.

RICOEUR Paul. 1991. **Ideología y Utopía**, Gedisa, Barcelona.

SIMONETTA Tabboni. 2001. "Il n y a pas de différence sans inégalité", en Michel Wieviorka y Jocelyne Ohana (dir), **La différence culturelle**, Baland, París.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 2000. **Conflictos étnicos y estado nacional**, Siglo XXI Editores, México.

TURNER, Victor. 1999. **La selva de los símbolos**, siglo XXI, México.

TAGUIEFF, André. 1998. **La couleur et le sang**, Editions Mille et Une Nuits, Turín.

WIEVIORKA Michel. 1992. **El espacio del racismo**, Piados, Barcelona.

_____ 1998. **Le racisme, une introduction**, La Découverte y Syrus, París.

WINTHROP D, Jordan. 2000. "First impressions", en Les Back y John Solomos, **Theories of Race and Racism**, Routledge, London.

Distorsiones del rock: Llamar y la música como herramienta política

Bernardo Rozo¹

A partir de una experiencia concreta, tocando con una banda de rock pesado como Llamar, quiero destacar algunos aspectos contrastantes que caracterizan la trayectoria, producción y conformación de esta banda en un medio urbano complejo, como es la ciudad de La Paz. Propongo un análisis que parta de una lectura que no necesariamente relacione el rock con drogas y delincuencia. Como pretendo mostrar, el proyecto musical de esta banda roquera busca coronar una forma de vida a través de elementos musicales y extra-musicales, colocando en tela de juicio algunas de las diferentes formas de discriminación e injusticia que vivimos en nuestro medio.

Pero, ¿por qué hacerlo? No cabe duda de que el racismo es una forma de violencia en cualquier rincón del planeta. Y, ya que hablaremos de la experiencia de una banda de rock de la ciudad, hablaré del racismo como una *forma urbana de violencia*. En tal contexto, relacionar entre música con violencia podría resultar contradictorio, ya que supuestamente no habría mejor ejemplo de no-violencia, de paz y armonía, que la música y sus lenguajes variados. Sin embargo, veremos que la música no nos lleva necesariamente a eso, y que las formas en que nos impacta dependen en gran medida del uso que se hace de ella. Se trata de ver de qué maneras se desprenden de este lenguaje poderoso, una serie de manipulaciones que pueden ser tanto constructivas como destructivas para el ser humano y su entorno.

El musicólogo Samuel Araujo, junto con el equipo de investigación *Musicultura*², reconocen la importancia no sólo del lugar de la música y la comunicación sonora no-verbal en procesos sociales calificados como violentos, sino también de las formas de violencia socialmente ejercida en procesos —sean sociales o musicales— donde la música desempeña un papel fundamental. En ese sentido, quiero destacar el nexo entre los procesos musicales y los procesos sociales, identificando formas simbólicas de violencia cuyo carácter exponencialmente asimétrico están incorporadas en las percepciones de aquellos sectores que son sistemáticamente excluidos de la sociedad.

Los linderos que separan la música y la vida social, por lo general son sutiles, sino esquivos y hasta irreverentes. Frente a ello, la etnomusicología contemporánea por fin ha empezado a preocuparse por ello, estudiando temas como la dimensión política de la diferencia y la desigualdad sociocultural, considerando las formas de violencia física y simbólica ejercidas entre grupos sociales y formaciones nacionales. Araujo y su equipo nos recuerdan la existencia de trabajos de etnografía musical que encaran las asimetrías de poder como determinantes de la experiencia de los sujetos que están relacionados al mundo musical, trabajos que comenzaron a desarrollar una crítica minuciosa a ideas tales como la “tradición”, la “autenticidad” y el “patrimonio nacional”, entre otras, principalmente porque éstas están íntimamente relacionadas a diferentes formas de ejercicio de la violencia (hegemonías, clase, raza, género, generación)³. Al mismo tiempo, es necesario reconocer hasta qué punto la violencia y el racismo no sólo son determinantes de la sociedad, fuera de las salas de la academia, sino que también son parte intrínseca de la investigación musical

1 Etnomusicólogo boliviano. Agradezco a Boris Mendoza por la revisión de este texto, además de sus sugerencias y observaciones a varias de las ideas que aquí están siendo propuestas. En todo caso, me hago único responsable del contenido de este artículo.

2 Araujo, Samuel y et al. 2006. “A violência como conceito na pesquisa musical; reflexões sobre uma experiência dialógica na Maré, Rio de Janeiro.” In: Revista Transcultural de Música, No. 10. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/tranbs10/araujo.htm>

3 Ibid.

como un todo. En función de ello, se hace menester situar nuestras investigaciones a partir de la propia experiencia, reconociéndonos como partes intrínsecas de las problemáticas que buscamos estudiar.

Desde el siglo XVII, el debate público contemporáneo sobre la violencia propuso que ésta constituye un estado de excepción, no una regla que dictamina la vida en sociedad. De esta manera, la violencia siempre fue vista sólo como una amenaza al orden establecido, o bien como un mecanismo que le asegure perpetuidad. Sin embargo, trabajos como los de George Balandier⁴, buscan teorizar el caos posmoderno de distintas sociedades, sugiriendo a partir de ello “que la preocupación con el orden puede haber inhibido, más que ayudado, la reflexión sobre la vida en sociedad”⁵. Autores como Balandier, proponen comprender la “discontinuidad social” y sus “estados caóticos”, apuntando a lo que sería una teoría del movimiento y de la incertidumbre, ambos motores reales del mundo actual. La idea, según Balandier, es estudiar la violencia (y sus “derivados”), ya no como un accidente de cualquier tipo de relación, sino como un poderoso elemento estructurante de sentidos⁶.

En este trabajo, intento así, adoptar la categoría violencia como instrumento conceptual, no sólo para la comprensión de la vida social, sino también de la creación musical y las formas de “estar en el mundo” que de ellas se desprenden de forma renovadora. En sintonía con el trabajo de Araujo y sus colegas, y con los nuevos aires disciplinarios que se están ventilando en los pasillos de las Escuelas de Música, considero muy “a tono” asirnos de la violencia, en la medida en que pueda servirnos de “lente” a través del cual podamos observar algunos fenómenos, sin asustarnos en el intento, por los altos decibeles que golpean nuestros oídos, de tal manera que podamos comprender cómo es que nuestra sociedad continúa hoy en día, arando todavía con viejos bueyes, una lenta reconfiguración.

Distorsiones nocivas del rock: Usos en el Norte

En una preocupante denuncia publicada hace poco, Suzanne Cusick llama nuestra atención sobre el uso que el gobierno de los Estados Unidos hace del sonido y de la música como armas de guerra y como herramientas sutiles y subjetivas durante las interrogaciones que se realizan a los prisioneros. En los últimos años, este uso se ha convertido en una práctica científica, metódica e institucional, propia de una “guerra global contra el terrorismo”⁷. No es de sorprender, dice la autora, que las “armas acústicas” desarrolladas por las empresas que trabajan para el Departamento de Defensa de aquel país, se han venido sofisticando de manera sorprendente desde 1997, y menciona ejemplos como la creación de la Fuerza de Armas No-Letales, potenciada por compañías como la *American Technology Corporation*⁸. Sea durante operaciones militares (en las que la música de los *MiniDisc* en formato *Mp3*, está conectada a los cascos para ser reproducida de forma inmediata y simultánea) o sesiones de interrogatorio de presos políticos (en el ejercicio de técnicas de “tortura sin tocar”), la selección de la música conforma un “repertorio” compuesto generalmente por géneros como el *heavy metal* y el *rap*. En tal situación, grupos como *AC/DC*, *Metallica*, *Eminem* y *Dr. Dre*, aparecen como los más “adecuados” para fines militares.

Como la autora observa, la premisa básica es que el sonido puede lastimar a los seres humanos, sin matarlos. En tales condiciones, escuchar música puede hacer que se disuelva

4 Balandier, George. *A desordem. Elogio do movimento*, 1997. Citado por Araujo, op cit.

5 Ibid.

6 Ibid

7 Cusick, Suzanne G., 2006. “La música como tortura/La música como arma”. In: Revista Transcultural de Música, No. 10. Disponible en: http://www.sibetrans.com/trans/trans/cusick_cas.htm

8 Según Cusick, esta compañía inventó en el 2000, el Aparato Acústico de Largo Alcance (LRAD), que es capaz de proyectar una “franja de sonido” (de 15 a 30 pulgadas de ancho) a un máximo de 151 dBs, y que tiene un alcance de 500 ó 1000 metros, dependiendo el modelo. El LRAD está diseñado para llamar barcos, auxiliar en la ejecución de comandos de batalla o para ejercer control sobre multitudes. En Marzo del 2006, 350 de estos aparatos habían sido vendidos a las fuerzas armadas y Marines de los Estados Unidos; y de hecho, estos aparatos fueron los medios con los que la Compañía de Operación Psicológica número 361, encargada de “preparar el campo de batalla” para la toma de *Fallujah*, en Noviembre del 2004, bombardeando la ciudad con música de *Metallica* y *AC/DC*. (Ibid)

la subjetividad o la identidad, o hacer que se pierda la noción del tiempo transcurrido. En tal sentido, el rock pesado acaba siendo un código donde se incorporan los “sonidos de la ira”, una ira que generalmente es vista como masculina. Por eso, el rock puede tornarse en una música que “torture” a sujetos vistos como enemigos, o bien que prepara a los guerreros para la confrontación.

Así, Cusik nos alerta de la capacidad militar norteamericana para inventar “novedosos” usos de la música y del sonido, para disponer a ambos como armas contra sus enemigos. Estas armas sonoras hacen parte de un:

“...desvergonzado esfuerzo de los Estados Unidos por proyectarse como soberanía global... [y que es] impuesto sobre representantes del mundo Musulmán entero...”⁹

Este oscuro proyecto se sirve justamente de los variados repertorios musicales y sonoros de los que se compone el universo calidoscópico del rock. Y como tal, está hoy en día legitimado en varios países del llamado Primer Mundo, constituyéndose como una forma particular, eficaz y eficiente, de usar la música y lo sonoro, como arma nociva para los seres humanos. Un arma utilizada como punta de lanza de la intolerancia racial, política y cultural.

Sin embargo, al otro lado del planeta, la misma música, y más aún, los mismos géneros, son utilizados de formas radicalmente diferentes. Tal es el caso del rock que es creado y expandido por bandas como Llawar. Veamos algunas razones que sustentan esta afirmación.

Hacia la comprensión de un *paisaje sonoro* alternativo

No es mi intención profundizar en una descripción detallada de los diferentes aspectos inherentes a esta banda, como las letras de las canciones, sus estructuras musicales, el manejo de escenarios o los procesos de difusión en los medios de comunicación masiva; estoy asumiendo que el lector conoce ya estos aspectos, además que tengo certeza de que tratándose de música, es siempre mejor vivirla de forma directa, en lugar de tan sólo mencionarla en un papel.

Lo que haré más bien, es analizar elementos que llamo “para-musicales”, que hacen justamente eso: hacer posible e inteligible una propuesta de “sonido organizado”; un fenómeno en que ocurren tránsitos, tráficos, préstamos, interpretaciones, re-interpretaciones, lecturas y re-lecturas musicales. Para ello, quiero valirme de los estudios que hacen los musicólogos, quienes usan conceptos tales como: imitación, improvisación, fusión, hibridación, aculturación y transculturalidad, como categorías analíticas en su trabajo.

Por ejemplo, Martin Pfeleiderer¹⁰ usa cuatro elementos analíticos para explicar diferentes técnicas de combinación de elementos que ocurre en formas musicales diferentes. A su vez, Gerhard Steingress interpreta dichas categorías, y las dispone de la siguiente manera: a) el *pastiche* o “arte de la imitación”: donde la suma superficial (exotista), de elementos ajenos a la retórica y estética propia de diferentes géneros; b) el *bricolage*, o “arte de improvisación”: donde hay oposición de diferentes estilos mediante el *colage*; c) la *fusión*, o “arte de sintetizar”: donde hay transformación total o parcial de elementos de la propia producción (en términos rítmicos, sonoros, tonales y/o formales), mediante la integración de elementos interpretativos procedentes de formas musicales ajenas (instrumentación, construcción formal, acompañamiento rítmico y tonal); y, finalmente, d) la *hibridación*, o

⁹ Cusick, op cit.

¹⁰ Pfeleiderer, M., 1998, *Zwischen Exotismus und Weltmusik. Zur Rezeption asiatischer und afrikanischer Musik im Jazz der 60er und 70er Jahre*. Schriften zur Populärmusikforschung 4. Karben: Coda. P. 164; Citado por Gerhard Steingress, 2004. “La hibridación transcultural como clave de la formación del Nuevo Flamenco (aspectos histórico-sociológicos, analíticos y comparativos)”. En: Revista Transcultural de Música, No. 8. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/tran8/steingress.htm>

creación de un estilo nuevo e independiente: donde hay una transformación gradual de la expresividad individual del músico en ciertas partes fundamentales¹¹.

Por otra parte, para hablar de transculturalidad musical, recordemos que Nestor García Canclini, en su trabajo sobre culturas híbridas, la describe como un “tránsito de lo discreto a lo híbrido” que acaba generando “nuevas formas discretas”¹². En este tránsito se estarían mezclando elementos étnicos o culturales “con productos de las tecnologías avanzadas y procesos sociales modernos o postmodernos”, convirtiéndose en un proceso que va más allá de las “modalidades clásicas de fusión”¹³. Sin embargo, para atribuirle a Lllawar la categoría de banda que transculturiza la música, debemos considerar primero la llamada de atención que el musicólogo español Josep Martí¹⁴ hace con relación a este concepto.

Ciertamente, dice el autor, con el concepto de transculturalidad podemos hablar de aquellas músicas que, surgiendo en un determinado ámbito cultural, son difundidas y enraizadas en otros ámbitos distintos, lo cual implica de forma inevitable, una serie de modificaciones de formas, de significados y de funciones.

“Podemos entender todo proceso de transculturación como aquel acto de difusión que implique cambios formales, semánticos y funcionales como resultado de la propia constitución y dinámica interna del nuevo entramado cultural en el cual se ha producido la difusión. En la transculturación, el elemento cultural difundido experimenta un cambio de puntos focales”¹⁵.

Tal definición es interesante. Sin embargo, Martí también se pregunta: ¿tiene sentido seguir hablando de procesos transculturales en nuestro mundo tan globalizado? Ciertamente, sí que lo tiene, empero, este autor cuestiona la carga semántica que este concepto heredó de lo que se entendía por aculturación, el cual precisamente fue forjado pensando en la influencia mutua entre pequeños grupos culturalmente bien diferenciados que supuestamente tenían existencias autónomas. De hecho, Martí nos recuerda que la idea de transculturación justamente ha sido usada como alternativa o complemento de la idea de aculturación¹⁶.

Ahora bien, como dice Martí, hablar de transculturación presupone tratar los problemas propios de la identidad, no sólo porque las identidades son sólo significativas en cuanto interactúan entre ellas, sino también por el hecho de que los procesos de transculturación es que éstos provocan formas de rechazo en contra de la innovación que representan o promueven, lo cual se relaciona a su vez, con la problemática de la identidad¹⁷. Ciertamente, formas musicales como el jazz y el rock han sido criticados por eso, por considerárselas desconocidas, denigrantes, nocivas a la tradición y la identidad, y por pretender ser falsas o poco genuinas.

Esto último, indica el autor, nos muestra cómo en el uso de conceptos como los de transculturación y aculturación, se tiende a reforzar la idea de cultura que implícitamente es confundida con la idea de sociedad, en el sentido de culturas nacionales (por ejemplo, cultura boliviana, andina, latina, china o japonesa), y que con ello, se deja de considerar los intercambios y influencias que se producen entre diferentes campos o entramados culturales que existen dentro de una misma sociedad, como, por ejemplo, entre diferentes clases o estratos sociales, grupos de edad, de género, etc. Por ello, no ayuda mucho hablar de “músicas transculturadas” o “aculturadas”, porque con eso, se estaría sugiriendo indirectamente que puedan existir músicas que son el resultado de procesos de transculturación y otras que no¹⁸.

11 Ibid.

12 García Canclini, N. 2001, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* Pp. 15, 22 y 23.

13 Ibid.

14 Martí, Josep, “*Transculturación, globalización y músicas de hoy*”, *Revista Transcultural de Música* #8 (2004), <http://www.sibetrans.com/trans/trans8/marti.htm>

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid.

Dado que, en el fondo, toda música es el resultado de este tipo de procesos de contacto, para Martí, entonces, usar el término aculturación (o transculturación), quizás más bien tergiversará la realidad en lugar de ayudarnos a comprenderla mejor, corriendo el riesgo de no poder ir más allá de percepciones esencialistas de la realidad, donde la idea de cultura descansa más que en presupuestos étnicos, en presupuestos etnicistas. Ciertamente, Martí reconoce que en el mundo actual, toda sociedad genera hechos culturales específicos. Pero, el autor reclama, la cultura de estas sociedades no se limita a esos hechos culturales solamente, y menos aún se presenta de manera uniforme e igual para todos sus miembros¹⁹.

Al igual que Josep Martí, el antropólogo Renato Rosaldo no invita a revisar la idea de culturas auténticas, relacionada ésta con la vigencia de mundos tan divididos, separados y diferenciados:

“La visión de una cultura auténtica como universo internamente coherente y autónomo parece no ser más sostenible en un mundo postcolonial. Ni un “nosotros” ni un “ellos” es tan autónomo y homogéneo como lo fue alguna vez. Todos nosotros habitamos un mundo interdependiente del siglo XX, que está inmediatamente marcado por los préstamos entre fronteras culturales porosas, y saturado con la desigualdad, el poder y la dominación”²⁰.

En la actual condición globalizada del planeta, el mero hecho de que las músicas atraviesen fronteras nacionales o intra-nacionales no parece ser condición suficiente para que hablemos sólo de transculturación.

Por eso, Martí propone la idea de *entramado cultural*, la cual está constituido “por diferentes hechos culturales articulados entre sí y presupone la existencia de un código sistémico compartido por los agentes sociales que participan de [ella]”. En su calidad de sistema, nos dice, a través de todos los procesos de conflicto y negociación que ello implica, los entramados culturales tienen una cierta coherencia y autonomía. El entramado está constituido por un conjunto polidimensional de elementos culturales pertenecientes tanto al ámbito de las ideas, de las acciones y de los productos concretos²¹.

En tal caso, ¿qué “cosa” vendría a ser un género musical moderno, como el rock, en un medio moderno y a la vez pre-moderno, como el nuestro?. En el caso del rock, el entramado cultural está constituido por “todos aquellos elementos musicales y extramusicales que hacen que podamos hablar de un ámbito musical concreto: patrones sonoros muy determinados, la componente ideacional con sus correspondientes paratextos, performance, estética visual, etc.”. Sin embargo, hay quienes todavía consideran que, por el contrario, el rock sería “por excelencia”, un producto occidental y foráneo. Pero, la idea de música (o cultura) occidental también requiere de una profunda revisión. Está claro que la base intrínsecamente musical del rock proviene de diferentes tradiciones occidentales. Pero resultaría hoy día inútil seguir viendo esta música como occidental sólo por preguntarnos acerca de sus orígenes. El jazz, el rock o inclusive gran parte de la música sinfónica que es cultivada en los conservatorios, ya no son solamente músicas occidentales: éstas han devenido músicas internacionales. Por ello, quizá podríamos inclusive cuestionarnos la validez de la oposición *mundo occidental vs. resto del planeta*²².

Sobre esta base, Josep Martí considera importante intentar entender el fenómeno de la transculturación o aculturación completamente desligado de la visión etnocrática que a menudo conlleva la idea de cultura. Cualquier producto cultural se entiende ligado a agentes sociales, formas, usos, funciones, significaciones, valores, etc. Todos estos dife-

19 Martí, op. cit.

20 Rosaldo, Renato. 1988 “Ideology, place and people without culture”. *Cultural Anthropology* 3. P. 87

21 Martí, op. cit.

22 Ibid.

rentes elementos constituyen un entramado de cultura. La idea de nación y todo lo que ello conlleva no se corresponde a una cultura en el sentido holístico del término sino que, sencillamente, constituye un entramado cultural más. Los diferentes entramados culturales dentro de una misma sociedad se entrecruzan, sobreponen y a menudo también se contradicen y generan conflicto²³.

Detrás de las distorsiones: lo etéreo en estéreo

¿Dónde se encuadra, me pregunto, un proyecto musical como el de Lllawar? ¿qué tipo de trabajo es el que este grupo realiza?, ¿qué es lo que la búsqueda de Lllawar nos puede mostrar?, ¿será que, con sus elecciones musicales, Lllawar se ha hecho parte de la industria musical global? Y más aún, ¿será éste un caso típico de fusión musical o un ejemplo de transculturalidad de las músicas?, ¿quizás se trata de uno de los nuevos banquetes que la *World Music* organiza para exigentes consumidores que están ávidos de lo exótico y exquisito?, ¿será collage o hibridación?, ¿será ensalada rusa o *Papas a la Huancaína*?

Las categorías propuestas por Pfleiderer y Steingress, arriba expuesta, resultan bastante rígidas para comprender el caso de Lllawar, ya que esta banda tiene aspectos tanto de la imitación, la improvisación, la fusión y la hibridación. Asimismo, ¿hasta qué punto la idea de transculturación puede caracterizar la propuesta musical de Lllawar? La experiencia de esta banda, creo yo, es mucho más que eso.

Durante el tiempo en que toqué con Lllawar, pude rápidamente observar que ésta no es una banda que hace una típica carrera musical comercial. Es decir, no se conforma como banda a la medida de exigencias que puedan ser de alguna manera impuestas, sea por el mercado musical o por la profesionalización de la música. De hecho, hoy en día, esta banda dialoga en una medida apropiada con los varios de los requisitos técnicos de producción musical, logrando trabajar con productores musicales reconocidos en el medio, además de compartir escenario con bandas conocidas. Sin embargo, la existencia de Lllawar puede reflejar mucho más que eso. Esta banda, creo yo, se mantiene vigencia frente a su audiencia, por otras razones: su forma y contenido. Veamos a qué me refiero.

Lllawar nos habla de Sangre. Al menos, en quechua y aymara (*Yawar*), es ese su significado. Pero, ¿qué sangre es esa que está siendo evocada por una banda paceña de rock pesado?

En el momento en que fue elegido el nombre de la banda (2000), el uso de idiomas nativos acababa siendo casi un contrasentido en la “movida” de rockeros paceños, quienes en la época todavía volcaban su interés por nombre y estilos que poco o nada expresaban alguna relación con el universo indígena del país. Con un nombre propio de una lengua nativa, Lllawar pretendía:

“...definir a toda una nación que se ve unida por los lazos consanguíneos, que son los mas fuertes que puede haber. Así, la banda apela a un significado de unión, identidad, pertenencia, y por ende, tolerancia para con el vecino, el de al lado; un llamado de responsabilidad entre nosotros y para nosotros. Otro significado relacionado al nombre tiene que ver con la importancia del papel de la música como elemento de transmisión que circula dentro de una sociedad, al igual que la sangre recorre y comunica todas las partes del cuerpo humano. Así, Lllawar se convierte en el elemento que reaviva constantemente la responsabilidad dentro de nuestras sociedades.”²⁴

La existencia de Lllawar se debe también a la necesidad de construir un contraste frente al vaciamiento de la creatividad musical de nuestro medio. No hay propuestas artísticas que se propongan ir más allá de la imitación de bandas que comúnmente son catalogadas

23 Ibid.

24 Ibid.

como “famosas”, razón por la cual parece tan difícil observar un desarrollo de las culturas musicales urbanas de nuestro país.

La intensión de Lllawar es propiciar un movimiento que parta de vivencias concretas, constituidas todas ellas en el contexto urbano de la ciudad de La Paz, para transformarse en un lenguaje sonoro igualmente concreto.²⁵

En referencia a la producción discográfica, en los últimos 8 años, Lllawar ha publicado tres discos, los cuales se destacan por contener, cada uno de ellos, un lenguaje y espíritu musical que va conservando ciertas características, y que a la vez va desenvolviendo ciertos aspectos cada vez con mayor énfasis. El primer CD, *Pulso D Mente*, “es como el agua que penetra en las grietas mas profundas de una sociedad estéril de verdad y sentimiento, con un sonido mestizo de los andes”²⁶. El CD *180° Rompiendo el Silencio*, con un sonido más maduro, se propuso la denuncia de problemáticas sociales, “a partir de la manipulación de los miedos que habitan en todos nosotros”²⁷. Ya el CD *Lllawar*, propone una consolidación del diálogo de sonoridades andinas y rockeras, todo ello envuelto en letras que propugnan un orgullo latino; cabe preguntarse, en la actualidad, cuál será la propuesta sonora de esta banda en el nuevo CD titulado *Origen*, que tiene proyectado grabar.

Por otro lado, más allá de la producción de CDs, otro aspecto que caracteriza la banda, es la confluencia de varios músicos que participaron ya sea como instrumentistas, productores, artistas plásticos, etc.

La idea de Lllawar es constituirse en un conglomerado de personas que no sólo crean música, sino también que la escuchan y la piensan. Desde la grabación del disco “Pulso D Mente”, en el año 2000, son varios los que vienen integrando la banda, haciendo parte no sólo de este tipo de pensamiento musical, sino también de las ideas y actitudes que a partir de éste se generan”.²⁸

En aquella oportunidad, Boris Mendoza contaba los músicos con quienes tuvo la oportunidad de trabajar:

“los músicos que participaron activamente de esta banda, fueron: (bajistas) Omar Ruiz y Alex Iturralde; (bateristas) Eduardo Pacheco, Cristian Paredes y Marcelo Chambi; (guitarristas) Marcelo Lara; Ramiro Pomarino, Alvin Magnani y Juan Pablo Delgadillo (Jamps); además de los DJs Ajax (Adrian) y Psyco (Francisco)”²⁹.

Por eso, los límites de este proyecto no se resumen a algunos pocos músicos, sino que se extiende a los que escuchan y participan junto con sus miembros. Y ¿qué decir de tal situación?. Ciertamente, esta concurrencia de diferentes trayectorias, mentes y habilidades, sería para algunos productores, la dinamita que podría minar la carrera artística de cualquier agrupación que se reclame seria. No obstante, propongo ver este aspecto en una fortaleza más que una debilidad.

Un aspecto más que la define, es el mantenerse “al acecho” de diferentes vertientes del rock. Me refiero al préstamo e inclusive la reformulación de diferentes géneros y subgéneros que de una u otra manera se relacionan con el rock, ya sea como uso, evocación, o como interpelación provocativa y destructiva. El uso indiscriminado de elementos del *funky*, el *hip-hop*, el *rock progresivo*, el *hardcore*, el *ska*, y el *punk*, propiamente dicho, hace que se constituya en una propuesta musical que está lidiando con el desafío de pasar de un género a otro, sin la necesidad de adscribirse a uno sólo, pero que al mismo tiempo

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Actualmente, la banda está conformada por Boris Mendoza Velasco (vocales), Pablo Palomeque (batería), Adrián Castellón (bajo), Ricardo Padilla y Fabián Padilla (guitarras), Bernardo Rozo (percusión, vocales y flautas), y Cristian Murguía (percusión).

procura construir un lenguaje musical diferenciado. Por ejemplo, el uso de algunos elementos de las culturas musicales andinas —sean éstas urbanas o rurales— le permiten a la banda imprimir a su música sonoridades y significados que la ubican de forma novedosa y hasta agresiva en nuestro contexto que, como ya lo decían René Zavaleta Mercado, y más recientemente Luis Tapia, se caracteriza por estar históricamente abigarrado. Sin embargo, esta sonoridad se encuentra a su vez asediada por otras sonoridades que responden a otras localizaciones geográficas. De esta manera, los timbres de instrumentos de viento, cuerda o percusión, y los ritmos particulares como el phujllay y la morenada, dialogan o juegan traviesas con evocaciones de una rumba-guaguancó, con estructuras rítmicas africanas, o con el sonido de distintos paisajes sonoros que evocan contextos culturales diferentes “más allá de la cordillera”.

Podríamos interpretar estos aspectos como el interés de lograr una producción musical que sea “diferente”, una producción que va más allá de lo artístico y sonoro, manteniendo vivos ciertos procesos extra-musicales, como es la consolidación de una colectividad? Es a través de este juego acústico permanente que Llawar parece mantenerse inquebrantable en la búsqueda de nuevas sonoridades que caractericen, no tanto a una música paceña, andina o boliviana, como a un rock localizado.

Por lo mismo, creo que el uso de las cultura musicales “tradicionales” de Bolivia, no responde a un proyecto de fusión musical, ni mucho menos de folklorización comercial de un discurso sonoro. Tampoco se trataría de un proyecto del denominado *World Music* ya que éste, según autores como Ana María Ochoa³⁰, es un producto tanto de la apropiación de lo extraño como de la explotación del exotismo musical, que va convirtiendo determinadas músicas en una mercancía sonora mundial, donde cualquier transgresión musical es generalmente absorbida por las leyes del capitalismo musical en que los consumidores buscan tan sólo el entretenimiento.

Por el contrario, para explicar este recurso sonoro empleado por la banda paceña, resulta bastante útil el concepto de *evocación*. Según la Real Academia Española, la evocación es el acto de traer algo a la memoria o a la imaginación. También significa llamar a los espíritus y a los muertos, suponiéndolos capaces de acudir a los conjuros e invocaciones de los sujetos. En este sentido, creo que la banda Llawar pretende convocar (invocar) el universo de sentidos que conforman la realidad cotidiana y cultural de quienes integramos la banda.

El uso de elementos musicales nativos, se halla así inmerso en un juego complejo de identidades, en el que es casi imposible no dialogar con el entramado étnico que sostiene este país. ¿Cómo no reconocernos como parte de ese universo? Por el contrario, si en nuestras composiciones no hiciéramos alguna referencia a esta experiencia de encuentros interculturales, vivida desde nuestra infancia, tal vez sentiríamos que no estamos creando músicas que nos representen o nos constituyan como sujetos.

“Llawar, además de significar sangre y todo lo que eso conlleva, son las siglas de *Llantos Andinos Wiphalas a Renacer* (LL.A. W.A.R.), lo cual te abre un abanico de interpretaciones. Este es un aspecto que contiene un carácter socio cultural y de compromiso con lo etéreo que respiramos en los andes”³¹.

Esto significa que, el “etéreo de los Andes” que Boris Mendoza menciona, es un encuentro intercultural urbano.

Esto trae a colación la idea de de *traducciones musicales de las culturas*. Entiendo por este tipo de traducciones sonoras, a aquellas formas creativas e independientes que, en lugar de explotar lo autóctono o indígena, como elemento central de una obra, recurren a elementos

30 Ochoa, Ana María, 2003. *Músicas locales en tiempos de globalización*. Ed. Norma. Bogotá.

31 Mendoza, Boris. Vocalista y fundador de Llawar (entrevista personal, La Paz, Julio de 2008)

culturales diferentes y hasta contrastantes para expresar su vivencia intercultural en países como el nuestro. Es un intento que asume estos elementos, en nuestro caso musicales, para reflejar realidades que no son prestadas, sino que por el contrario, son vividas como reales por las personas (los músicos, los compositores, los instrumentistas). Se trata de procesos creativos que tienen como parangón las redes virtuales que hacen ya varios años se vienen tejiendo en el ciberespacio, donde la citación, la referencia, la colación o la evocación, son recursos activos de creación.

Con todo, Llawar no sería el único caso que se expone en nuestro medio. Otras experiencias como ésta, tal vez sean Alcohólica, Comunidad, Camaleón, Atajo, Bolivian Jazz, El Parafonista, el reciente lanzamiento del proyecto La Senda (Alvaro Montenegro, Elvira Espejo y una comunidad quechua) y el primer CD de la banda Reverso, trabajos que más allá de tener como referencia el trabajo de bandas como Wara, parecen sugerir búsquedas similares a las de Llawar. Ya sea en proceso de consolidación de *lenguajes sonoros* más localizados, o en la busca de los términos apropiados para lograr combinaciones acústicas que cada vez sean más novedosas, estas bandas están asumiendo de formas diferentes, elementos que, urbanos o no, son propios de la música andina y oriental. Géneros como la morenada, los sicuris, la música afroboliviana, la chacarera o el carnavalito, o sea con la incorporación de ciertas tonadas, el uso de ciertos instrumentos, y la manipulación de paisajes sonoros específicos, todo ello parece estar dirigido a la representación de los contextos donde todos estos músicos viven.

En consecuencia, la “traducción” musical de los universos autóctonos en contextos metropolitanos, es un fenómeno que a la larga seguramente va a transformar estas músicas tenidas como “puras”. Por lo que, muy posiblemente, se esté contribuyendo en procesos de “destradicionalización” y “desterritorialización” al interior de dichas culturas musicales, sin embargo, como ya fue dicho, la transgresión cultural y/o musical puede ser también un principio creativo a partir del cual se construyan los entornos sociales. Así como fue sugerido líneas arriba, fenómeno como estos, han sido históricos en el planeta entero, y no por no ser una novedad tendrían que verse como aberraciones. Se trata más bien de un fenómeno que viene ocurriendo desde que hemos comenzado a ser parte de grupos organizados sobre la faz del planeta. Ya en 1972, Robert Kauffman sostenía que “toda música, de una manera u otra es producto de la aculturación”³², algo que, una década más tarde, también subrayaría Margaret J. Kartomi:

“...resulta inútil [y] sinsentido, hablar de una música aculturada... y no-aculturada... La síntesis musical intercultural no es una excepción sino la regla... Mientras trabajemos bajo la asunción falsa de que hay una supuesta línea de tradición musical ‘pura’ e ‘inalterada’, por una parte, y una línea ‘aculturada’ o ‘adulterada’ por otra (y con ello, implicar que la primera es más valiosa que esta última), lógicamente debemos esperar la desaprobación de todas las músicas que existen...”³³.

Siendo así, el desafío, creo yo, es encontrar la manera en que, en un contexto marcado por el colonialismo interno, y la intolerancia socio-racial, los músicos, indígenas o no, seamos participantes activos de un fenómeno en que podamos intercambiar nuestras culturas musicales.

Es a partir de estos argumentos que creo que Llawar no busca convertir su música en un lenguaje autóctono, folklórico o estrictamente andino, conceptos que por lo general van asociados al uso expandido de instrumentos como las quenás y zampoñas, o a ritmos,

32 Kauffman, Robert, 1972. “Shona urban music and the problem of acculturation”, *Yearbook of the International Folk Music Council* 4. P. 47. Citado por Martí, op cit.

33 Kartomi, Margaret J., 1981 “The processes and results of musical culture contact: a discussion of terminology and concepts”, *Ethnomusicology* 25/2. P. 230. Citado por Martí, op. cit.

como el huayño o la morenada. A través de un uso moderado de estas sonoridades, la banda busca incidir en un efecto de connotación acústica de su música. Y justamente lo hace en el uso de elementos que acarrear consigo varias significaciones, las cuales duplican su fuerza semántica, funcional y morfológica al ser instaladas en la estética estridente del rock. La música de Llawar no es otra cosa que una “paleta” desde donde se va diseñando un paisaje sonoro, político y urbano.

Pero, ¿qué tiene que ver esta propuesta musical con la violencia, el racismo y la desigualdad? No he vivido mejor momento histórico que el actual, para intervenir las cuestiones públicas a través de la música. La intolerancia racial, la discriminación y la construcción de la idea de una “otredad” como “lastre” de la sociedad, son problemas vigentes que nos convocan a repensar nuestro papel como artistas.

Los cuerpos del *hardcore*: el llamado propositivo de las distorsiones

Clásicamente se asumía que, si cuando un asunto musical era calificado como “estridente”, invariablemente se lo relacionaba con los jóvenes y sus devaneos e irreverencias. También se solía prestar atención sólo al contenido de las letras de las canciones o al manejo visual de los escenarios, en los que los insultos, las palabras y gestos calificados como obscenos o grotescos anunciaban de manera inconfundible ciertas necesidades y carencias propias de la adolescencia. Sin embargo, hoy en día, el rock ya no es el único género asociado a la violencia. Los *narcocorridos* en México y Colombia, el *proibidão* relacionadas a las *favelas* del Brasil, o las cumbias villeras, en Argentina, le han usurpado sus títulos al rock, siendo calificadas como músicas incitadoras a la violencia y siendo prohibidas en algunos medios. Asimismo, Frith sostiene que, si antes hablar de rock “significaba referirse a una forma musical que se había comprometido con el futuro... hoy parece describir una forma (y una industria) que se ha hundido en su propio pasado...”³⁴.

El problema de no considerar otros elementos contenidos en la producción y difusión de estas músicas, más allá del volumen, las letras y los gritos en el escenario, comenzó desde la época en que se suponía que toda composición musical será recibida por oyentes silenciosos, como algo creado y transmitido por los especialistas. Esta concepción se fundó en oposiciones binarias y valorativas, como la de cuerpo-mente y racionalidad-emoción. La musicología académica ha privilegiado características principalmente cognitivas y no corporales, desplazando el centro de atención hacia la composición, las partituras escritas y las formulaciones racionales de la teoría clásica³⁵.

Por ejemplo, hasta hoy se sigue creyendo en manuales prescriptivos en los cuales habría expertos “autorizados” que nos muestran la estructura de una obra musical, enseñándonos a ser oyentes competentes y mostrando cómo creen que funciona la “cosa” musical³⁶. Estos expertos nos explican, por ejemplo, que los tonos menores o escalas descendentes serían inherentemente tristes, y los tonos mayores, propios de un estado de ánimo feliz y eufórico. Fue a partir de ideas como éstas, que se ha dejado de lado las experiencias concretas de la gente común con relación a lo musical.

Pues bien, mi invitación al lector es que deje de lado estas concepciones de experiencia musical, y preste más atención a lo que su cuerpo le dice cuando recibe los impactos de esta música, impactos que se traducen en varias y diferentes sensaciones. Todos los que alguna vez hemos bailado en una discoteca o en un concierto al vivo, podemos recordar la fuerte sensación de ser empujados o atraídos hacia la pista de baile, obligándonos a movernos. Experiencias como éstas nos produjeron la sensación de que somos tocados físicamente

34 Ibid.

35 Finnegan, Ruth, 2003. “Música y participación”, Revista Transcultural de Música #7. <http://www.sibetrans.com/trans/trans7/finnegan.htm>

36 Ibid.

por una fuerza extraña, que nos movía, nos envolvía, y nos acariciaba o excitaba. Se trata de una experiencia compartida en que somos “tocados” por la vibración del aire que rodea el espacio donde nos movemos, la cual acaba transformándose, por lo general, en una sensación profundamente fuerte -o sensual- de comunidad, en la que las personas -amigos o desconocidos- se ven unidas e identificadas. Dicha experiencia, por supuesto, no sólo es psicológica o sensual: se encuentra literalmente amplificada por el aumento vertiginoso de adrenalina, presión sanguínea y ritmo cardíaco. Se convierte en aquel “zumbido” que, horas después del evento, se nos queda gravado aun cuando nos quedemos en completo silencio. Se trata en suma, de los efectos inmediatos producidos por la experiencia de sentir música a alto volumen.

Con esto quiero llamar la atención sobre el hecho de que, en lo que a la comprensión de la música respecta, la corporeidad de la experiencia como significación vivida es algo que debería importar. Ramón Pelinski³⁷ nos dice que la corporeidad desempeña un papel decisivo en la producción de significados musicales. La corporeidad inherente a nuestras percepciones musicales, dice, por su doble carácter de motricidad pre-reflexiva y de intencionalidad pre-conceptual, es un factor determinante tanto para las prácticas musicales (aprendizaje y ejecución) como para la constitución del objeto musical y sus significaciones vividas a partir de la experiencia musical. Según este musicólogo, las significaciones musicales no se asignan racionalmente desde el exterior de la experiencia musical. Estas significaciones son primeras frente a las significaciones musicales producidas por la racionalidad³⁸.

De hecho, a causa del alto volumen de la emisión o por el grado de las distorsiones de los instrumentos o de la propia técnica vocal, muchas veces es difícil distinguir todo el contenido de las letras de las canciones de una banda de rock como Lllawar. Sin embargo, aun cuando muchas veces la experiencia y/o expectativa de la audiencia pueda distinguir de forma nítida algunas palabras o frases (“Basta!”, “Apoderate!”, “Llok’alla!”, “Hay que salir a matar!”), lo que más se destaca siempre, son las intenciones contenidas y explicitadas durante el performance que se desarrolla en el escenario. Es por eso que Simon Frith³⁹ acentúa el papel de la actuación por encima del de las letras, así como el hecho de que los oyentes están dispuestos a crear sus propias interpretaciones múltiples de lo que escuchan y ven en un concierto de rock.

En efecto, los estudios han ampliado la noción de “participación” en un evento musical, revelando hasta qué punto las audiencias, no sólo los intérpretes, pueden ser participantes activos, pero sin implicar que los roles y experiencias de los miembros de la audiencia sean necesariamente los mismos que los de compositores e intérpretes.

Al contrario de lo que ocurre en una sala de concierto o teatro donde se ejecutan músicas sinfónicas, una presentación de música rock depende en gran medida de la respuesta de su público. Esto es porque “ser audiencia” no es un proceso pasivo. Algunas presentaciones son también vividas de tal manera por quienes comparten la idea de que las actuaciones no son sólo algo para ser pasivamente observado, sino para integrarse en ellas. El público es un factor esencial en las actuaciones en vivo: cómo se sitúan, cómo se mueven, qué sonidos producen, cómo observan, cómo interactúan con los intérpretes.

Nuestro entendimiento de la participación en la música también se ha ensanchado gracias a aproximaciones más progresistas al concepto de “experiencia” y el desafío a las viejas divisiones entre el (supuestamente elevado) intelecto y las dimensiones corporales y emocionales (“inferiores”) de la vida humana. En el modelo occidental de arte elevado, la música se ha visto como una actividad que caería predominantemente del lado de lo

37 Pelinski, Ramón. 2005. “Corporeidad y experiencia musical”. En: Revista Transcultural de Música #9. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans9/pelinski.htm>.

38 Ibid.

39 Op. cit.

cognitivo. En la medida que entre en juego la emoción, debe ser “bajo la guía del intelecto”. La norma clásica predica una implicación mental y no corporal. Así, “otras” músicas como el jazz, el rock o las percusiones africanas fueron descalificadas como músicas “físicas”, no intelectuales e inferiores: un flujo “descerebrado” de emociones sin control, no música en sentido estricto⁴⁰.

En suma, prestar atención a las dimensiones corporales de la experiencia musical aumentará de seguro nuestro entendimiento de lo que pasa con bandas de rock como Lllawar.

“En los conciertos de rock, la experiencia musical lleva a los participantes más allá del aquí y ahora de la vida cotidiana con sus conflictos, de modo que los instrumentistas y el coro pueden ser “felices en una especie de mundo musical sin tiempo”. Experimentan al mismo tiempo un sentido de solidaridad social y “un tipo especial de individualismo interior... (permitiendo) a los individuos disociarse mentalmente del grupo musical...”⁴¹

La música no es un lenguaje universal; la violencia lo es

A partir de una experiencia musical, local y concreta, quise rescatar, en este trabajo, el papel de las representaciones sonoras y las experiencias corporales relacionadas a la música, para comprender algunos de los ejes donde se articulan las relaciones asimétricas de poder y algunos instrumentos de dominación. En esta línea he querido contrastar dos usos radicalmente antagónicos de la música, pero que se sirven de códigos similares, como es la música rock: por eso la idea de “distorsiones” que pueden ser nocivas, como el uso militar del rock, o propositivas, como es el caso de Lllawar.

En esta perspectiva, los postulados teóricos que me sirven de cimiento sustentan lo siguiente: La música, y más concretamente el rock, es una forma activa de hacer política. Es una política de hacer activamente algo con relación al entorno que le rodea a uno. Es una forma política de vida y puede ser también una forma de cambiar la manera cómo la política afecta nuestras vidas. Así, en la relación música y poder, creo que el ejercicio de la violencia se caracteriza por su capacidad de redefinir el espacio acústico, teniendo éste como un campo en que se confrontan, resuelven, mezclan y disuelven los intereses y valores de los diferentes grupos. Esto ocurre porque los distintos “mundos” musicales son formas a través de las cuales las personas negocian sus vidas, formulan su realidad social y mantienen vivas sus instituciones.

En esta línea, ¿cómo es que observo el trabajo de Lllawar?, ¿será que podemos ver en esta propuesta musical, una proyección de acciones legitimadoras de ciertos derechos ciudadanos, incluyendo la inserción social, la auto-representación y la formulación política?. Dicho de otra manera, ¿cómo es que vinculo una participación activa en una presentación musical, con la participación activa de las personas en el ámbito público, donde la tensión entre derechos y responsabilidades resuelven en gran parte la relación con “el otro”?

Según George Yudice, por varios motivos, actualmente lo cultural ha pasado a ocupar poco a poco el lugar de lo político. Por tanto, lo cultural ha pasado a ser de alguna manera empleado como recurso para atender -y eventualmente solucionar-, problemas políticos y sociales⁴². Aun cuando esta idea de una música que genera cohesión social, no sea una novedad, la manera como dicha instrumentalización de lo cultural ha perfilado *de manera simultánea* como episteme de lo musical a través de una gran variedad de espacios intelectuales, de ideologías políticas, de prácticas musicales y de espacios públicos⁴³.

40 Finnegan, op. cit.

41 Ottenberg, 1996. P. 192.; citado por Ruth Finnegan, op cit.

42 Ochoa G., Ana María, 2006. “A Manera de Introducción: La materialidad de lo musical y su relación con la violencia”. Revista Transcultural de Música No. 10. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans10/ochoa.htm>

43 Ibid.

Es así que entiendo la música de Lllawar: una producción local que provoca de forma directa nuestros cuerpos; que, a partir de los diferentes entramados culturales se permite evocar los distintos lenguajes sonoros que permean su cotidianidad; que entiende la música en varios sentidos diferentes: el rock como instrumento de la inclusión social, de superación del “estado de violencia” que arremete desde los tradicionales aparatos de poder; y también el rock como condición central para la producción de conocimiento. Pero, ¿por qué conocimiento?, ¿qué forma de conocimiento sería ese?

Debemos preguntarnos de qué manera la materialidad de la música y del sonido permiten construir modos de conocimiento y de estar en el mundo en contextos de violencia. La condición del sonido como una modalidad de conocimiento y de estar en el mundo nos sugiere una unión entre acústica y epistemología.

“El sonido emana de y penetra los cuerpos; ...[esto es] un modo creativo... que afina los cuerpos a los lugares y los tiempos a través de su potencial sonoro.... La escucha y la producción del sonido, por tanto, son competencias corporeizadas que sitúan a los actores sociales y su posibilidad de agencia en mundos históricos concretos...”⁴⁴.

Es a partir de esta atención a la materialidad de lo musical que podemos ir mucho más allá del mito de que la música sólo cohesiona sociedades y sujetos. En tal contexto, cualquier uso acrítico de la música, que no parta de la propia experiencia, sea cuál fuere su contenido o estrategia de difusión, podría conducirnos a justamente reforzar los mecanismos que producen y perpetúan la desigualdad y la exclusión.

En este sentido, la experiencia de Lllawar trae a colación los postulados de Pierre Clastres⁴⁵, quien veía a la violencia como un aspecto constitutivo de las “sociedades-contrael-Estado”, en las que la violencia social contra el Otro es una permanente posibilidad. Este tipo de formación social genera la emergencia de grupos de “guerreros” quienes asumen formas deferentes de lucha. Una de esas formas es redefinirse como sujetos históricos, que producen documentos (en este caso sonoros) los cuales les sirven para reflexionar sobre sí mismos, más que quedarse en la triste contemplación de su propia condición de marginados, repudiados, discriminados o negados.

Asimismo, lo que aparentemente aparece como agresivo puede ser escuchado de otra manera completamente diferente según la posición del sujeto receptor o la interpretación socio-política que esté en juego. En ese caso, propongo asumir que en la música de Lllawar, la violencia como lenguaje, es un acto de transición. Ésta es temporal: no es un fin, tampoco un medio. Es sólo un estado de espíritu como respuesta y a la vez un reflejo de las dificultades y condiciones que son vividos en las ciudades, no sólo por los miembros que conforman la banda, sino también por un conjunto anónimo de personas que declaran diferentes fidelidades a la banda justamente a partir de sus experiencias urbanas como ciudadanos. Y en efecto, adoptando conceptos como conflicto, diálogo y participación, para el estudio de una experiencia roquera, puede ser posible redefinir otras categorías que también determinan nuestras vidas en las ciudades, por ejemplo, la categoría de “derecho”, que más que ser un mero mecanismo de acceso a la propiedad privada, pueda contribuir más bien a la construcción más ecuánime y justa de la ciudadanía. Justamente, los títulos de varias de sus canciones nos interpelan en este sentido: *Guerrillero*, *Poder en tus Manos*, *Date el Chance*, *Apoderate*, *Suda – K*, *Dios de los Andes*, *La Makina de la Morenada*, *Basta!!!*, *La Mayoria Silenciosa*.

⁴⁴ Feld, Steven. 2003. “A Rainforest Acoustemology”. En: *The Auditory Culture Reader*, Michael Bull y Les Back, Eds. P. 226. Ber. Oxford, New York.

⁴⁵ Clastres, Pierre. 2004. *A arqueologia da violência*. Citado por Araujo, op cit.

Por lo mismo, la experiencia con estos músicos me dice que no está en juego crear una música que sea “representativa”, en términos de convertirse en un rock paceño, andino o boliviano solamente —aun cuando su música sea fuertemente identificada con estas categorías. Por el contrario, su búsqueda se perfila más a hallar códigos a través de los cuales pueda hablar más bien de encuentros interculturales, de las paradojas de vivir en una ciudad como ésta, de las violencias inherentes a la cotidianidad urbana, donde prójimos y extraños todavía se encuentran en un tejido de desigualdades.

Drama agudo de la exclusión social, banalización de la vida cotidiana a través de formas de “representación” sin significado, narrativas de la discriminación sociocultural, reordenamiento estético de los discursos, demandas socio-políticas de los “sin voz”, incremento de la pobreza, o prácticas de abuso sexual que se esconden tras las puertas de la intimidad de algunos hogares o de las investiduras de las iglesias, podrán ser temas recurrentes en el discurso musical de Llawar. Sin embargo, considero que esta banda no nos propone una música de “protesta” o denuncia social. La veo más bien como una invitación pulsante a la participación activa, sea para participar de un evento musical renovador, o para ampliar el concepto de ciudadanía entre los jóvenes.

También considero que trabajos como los de Llawar pueden verse como formas de transgresión social, cuyas tendencias iconoclastas y deconstructivistas inducen a cambios en las culturas, generando, en consecuencia, una serie de modificaciones decisivas en el comportamiento musical y el significado cultural de la música popular en la actualidad. Me refiero a procesos de síntesis socio-cultural y estética, en los que las tradiciones locales entran en un proceso de transformación y depuración a partir de asumir la intersección de diferentes culturas, y donde los responsables son actores reales y cotidianos de dicha realidad. Así podemos entender cómo el vector económico, que ciertamente canaliza las relaciones sociales y sus correspondientes manifestaciones culturales y estéticas, no es el único principio que explica tales procesos de reconfiguración cultural. En estos procesos, el trabajo de agrupaciones como Llawar se constituyen en una forma de deseo, cuyo impulso creativo busca encontrar “lo otro”, en lugar de ocultarlo o postergarlo, ya sea por un simple placer o por la necesidad de activar nuevas identidades.

A finales de los 90, Simon Frith afirmaba que “la constitución de la música rock como una industria transnacional ha dado también lugar a la constitución de una industria musical transnacional según las leyes del rock”. Esta afirmación anuncia una idea de que el rock ya no puede ser definido como un estilo musical en sí mismo, ni como una ideología juvenil, sino que ya se ha convertido en las bases con las que han sido definidos los procesos de producción musical transnacional en la actualidad⁴⁶.

En este sentido, Llawar está parado justo sobre la línea que detona la división entre dos caminos radicalmente distintos de producción musical. En este trabajo he subrayado cómo esta banda todavía consigue mantenerse encima de esta línea divisoria que separa el mercado de la música y el mundo de la producción amateur. La decisión de dar un paso a uno u otro lado, de seguro depende de muchas cosas, entre las cuales creo fundamental considerar el peso político de los aspectos extra-musicales que aquí he puesto en consideración. La definición de su camino como banda, dependerá ciertamente de mucho más que decidir el grado de distorsión que le pondrá a sus guitarras.

46 Frith, Simon. 1999 “La constitución de la música rock como industria transnacional”. En: Puig, Luis y Jenaro Talens, Ed. *Las culturas del rock*. P. 30. Pre-Textos. Fundación Bancaja. Valencia

Anexos

Breves Datos de Llawar

Llawar nació con el impulso de ser una alternativa musical de vanguardia, que proponía una música llena de contenido social, de reivindicación humana y de uso de las sonoridades particulares de la música nativa. Como banda de rock, *Llawar* fue fundada en febrero del 2000, cuando se lanzó el primer CD “Pulso D Mente”. Los responsables de este proyecto que comenzaba, fueron Boris Mendoza (vocalista y principal productor de la banda) y el baterista Eduardo Pacheco. Sin embargo, un antecedente que marcó este inicio, data un año antes, con la banda *Almagén*, a partir del cual Boris Mendoza ya había iniciado contactos de grabación con Juan Carlos Gutiérrez (Discolandia). Este proyecto dio a luz también, las primeras versiones de canciones como “Rumores que Circulan en el Aire”, “Exclavo”, “Guerrillero” y “Wiphala”, “Ondas Dementes”, que luego pasaron a conformar el repertorio de la banda estable. La relación entre Mendoza y Gutiérrez daría lugar tiempo después a la coproducción *Llawar/Discolandia* para el álbum “180° Rompiendo el Silencio”.

El álbum “Pulso D Mente” fue un éxito que agotó en menos de tres meses el total de unidades lanzadas al mercado. En ese mismo año, Eduardo Pacheco se aleja de la banda, e parte rumbo a México para estudiar.

La primera presentación de *Llawar* ocurrió en el primer *METAL FEST*, organizado en La Paz, concierto que fue el principal lanzamiento al vivo de la banda y que luego generó otras oportunidades de presentaciones en canales de TV y en bares de música al vivo, como *Equinoccio*. Otro evento importante fue el *LA PAZ-TOCK*, donde *Llawar* abrió el concierto de *Illya Kuriaky*, de la Argentina. A partir de esta experiencia, esta banda se consolidaba aún más para dar lugar a la grabación de su próximo disco.

Con el transcurrir de los años, la banda compartió escenarios con otros representantes del rock, al lado de bandas como Animal y Sepultura, además de conciertos en importantes eventos de nuestro país, junto a diversos músicos locales.

Discografía

- 2000 “*PULSO D MENTE*” (CD independiente; lanzado en Pub *Equinoccio*).
- 2002 “*180 GRADOS ROMPIENDO EL SILENCIO*” (Coproducción *Llawar/Discolandia*; lanzamiento en Pub *Equinoccio*).
- 2004 “*LLAWAR*” (*Discolandia*; lanzamiento en *Dragon Fly*).

Bibliografía

ARAUJO, Samuel y et. al. 2006. “*A violência como conceito na pesquisa musical; reflexões sobre uma experiência dialógica na Maré, Rio de Janeiro.*” En: *Revista Transcultural de Música*, No.10. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans10/araujo.htm>

BALANDIER, Georges. 1997. *A desordem; Elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CLASTRES, Pierre. 2004. *A arqueologia da violência*. Trans. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac e Naify. [reprint from 1982 edition]

- CLIFFORD, James and George Marcus (eds.). 1986. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press.
- CUSICK, Suzanne. 2006. "La música como tortura/La música como arma". En: **Revista Transcultural de Música**, No. 10. Disponible en: http://www.sibetrans.com/trans/trans10/cusick_cas.htm
- FINNEGAN, Ruth. 2003. "Música y participación", **Revista Transcultural de Música** No. 7. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans10/araujo.htm>
- FELD, Steven. 2003. "A Rainforest Acoustemology". En: **The Auditory Culture Reader**, Michael Bull y Les Back, Eds. P. 226. Ber. Oxford, New York
- FRITH, Simon. 1999. "La constitución de la música rock como industria transnacional". En: Puig, Luis y Jenaro Talens, Ed. **Las culturas del rock**. P. 30. Pre-Textos. Fundación Bancaja. Valencia
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. 2001. **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Paidós. Buenos Aires.
- GOURLAY, Kenneth A. 1984. "The Non-Universality of Music and the Universality of Non-Music". En: **World of Music** No. 26 (2):25-39.
- HUNTINGTON, Samuel P. 1997. **El choque de civilizaciones**. Paidós. Barcelona.
- KARTOMI, Margaret J. 1981. "The processes and results of musical culture contact: a discussion of terminology and concepts". En: **Ethnomusicology** 25/2.
- KAUFFMAN, Robert. 1972. "Shona urban music and the problem of acculturation", En: **Yearbook of the International Folk Music Council**, No. 4.
- MARCUS, George E. y Michael J. FISCHER. 1986. **Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences**. Chicago University Press. Chicago.
- MARTÍ, Josep. 2004. "Transculturación, globalización y músicas de hoy", **Revista Transcultural de Música** No. 8. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans8/marti.htm>
- OCHOA, Ana María. 2003. **Músicas locales en tiempos de globalización**. Editorial Norma. Bogotá.
- . 2006. "A Manera de Introducción: La materialidad de lo musical y su relación con la violencia". **Revista Transcultural de Música** No. 10. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans10/ochoa.htm>
- PELINSKI, Ramón. 2005. "Corporeidad y experiencia musical". En: **Revista Transcultural de Música** No. 9, disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans9/pelinski.htm>
- PFLEIDERER, M. 1998. **Zwischen Exotismus und Weltmusik. Zur Rezeption asiatischer und afrikanischer Musik im Jazz der 60er und 70er Jahre**. Schriften zur Populärmusikforschung 4. Karben: Coda.
- ROSALDO, Renato. 1988. "Ideology, place and people without culture". En: **Cultural Anthropology** 3: 77-87.
- STEINGRESS, Gerhard. 2004. "La hibridación transcultural como clave de la formación del Nuevo Flamenco (aspectos histórico-sociológicos, analíticos y comparativos)". En: **Revista Transcultural de Música**, No. 8. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/trans8/steingress.htm>

A propósito del racismo en Bolivia¹

Javier R. Romero F.²

Introducción

Siempre que hemos querido hablar de “lo nuestro”, “lo boliviano”, tratando de referirnos al mundo de la vida que conocemos como boliviano, nos ha aparecido la incertidumbre de no tener la claridad de qué es finalmente “lo nuestro”. Nos hemos acostumbrado a cosificar lo boliviano con las imágenes, mediocrementemente dibujadas, de parejas infantiles con los trajes folklóricos que supuestamente representan a los nueve departamentos, o con algunas otras imágenes urbanas o paisajísticas, que en ningún caso pueden darnos ninguna idea de la subjetividad, que se ha construido en casi 183 años de historia republicana.

La presente ponencia surge de algunas reflexiones que intentan desplegar la propuesta contenida en la “Crítica de la razón boliviana” de Juan José Bautista y contrastarla con los acontecimientos sucedidos en nuestro país en los últimos años. Se trata de, como diría Bautista, un ajuste de cuentas con la Razón, entendida ésta como sistema de ideas que ha sido constituida y al mismo tiempo ha constituido la *subjetividad boliviana* durante el siglo veinte. Este ajuste de cuentas se desarrolla desde algunos juicios de realidad, reflexionados desde el surgimiento de una nueva Razón emergente, velada todavía por la razón cínica, perversa y autoritaria contenida en la Modernidad.

En esta corta reflexión, se quiere mostrar, como diría Franz Hinkelammert³, un pequeño punto de luz, que nos conduzca a la salida del laberinto, haciendo énfasis en el surgimiento de una nueva subjetividad de lo boliviano, contenida en otra racionalidad, que desde la exterioridad, atraviesa la modernidad y supera el horizonte encubridor y de dominio, porque se funda fuera de la totalidad moderna, con la posibilidad de llegar más allá de ella.

Racismo y colonialidad en bolivia

Durante la exposición oral de las ideas centrales de esta ponencia en el MUSEF, seguramente por el corto tiempo de exposición y por la imposibilidad de desplegar claramente las ideas en ese tiempo, no quedó claro el conjunto de ideas a partir de las cuales intentamos explicar, a través del trabajo de J. J. Bautista, la coyuntura de exaltación y agresiones con justificativos racistas. Por eso vimos por conveniente introducir este subtítulo, que nos permitirá aclarar el por qué se constituye el racismo en nuestras sociedades y se queda hasta nuestros días.

El racismo, no es un problema de estos meses, de estos años, ni siquiera de estos siglos. Este es un tema que surge cuando se inventa el poder político como dominación y el racismo surge en este contexto para constituir un dominado, porque el problema no es que existan blancos y negros, el problema está en que en esta relación de dominación del poder blanco sobre el negro, éste último es constituido por el primero en referencia de todo lo malo⁴ y, como finalmente, terminan constituyéndose como lo malo, se transforman en sujetos adecuados para la dominación.

Para el caso de la historia de Bolivia y de nuestro continente, el sujeto dominado no fue el negro, fue el “indio” y el eje constitutivo del proyecto de dominación fue el proyecto colo-

1 Ponencia presentada a la XXII Reunión Anual de Etnología en La Paz-Bolivia. 19-22 de agosto 2008

2 Antropólogo boliviano. E-mail: warikato61@yahoo.com

3 Hinkelammert, Franz (2008). Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. La Paz: Palabra comprometida; Driada, DEI.

4 “Tienes conciencia negra”, “estás negro de mugre”, “humor negro”, peor que negro”, etc.

nial, iniciando así lo que ahora se ha comprendido como la *colonialidad del ser*, la *colonialidad del saber* y la *colonialidad del poder*⁵. El proyecto colonial constituyó la nueva subjetividad del dominado como indio y constituyó una nueva subjetividad dominadora para Europa.

Entonces la historia de Bolivia no puede ser entendida si no se comprende el proceso colonial anterior de más de tres siglos. Este proceso de comprensión de las particularidades en la constitución, a lo largo de siglos de la *colonialidad del ser*, *del saber* y *del poder*, significa también un acercamiento minucioso a la comprensión del racismo como instrumentalización de la *modernidad/colonialidad*. Por esta razón nos parece importante primero comprender, como parte del proceso *descolonizador*, la constitución de la *modernidad/colonialidad* en la subjetividad boliviana.

La importancia de comprender la subjetividad boliviana

J. J. Bautista intenta reflexionar al interior de la subjetividad boliviana⁶. En este sentido, se aclara que la crítica de la razón, “es sólo situacional, relativa a un mundo de la vida, que conocemos como Bolivia.”⁷, por eso se diferencia entre “una” forma de ejercer la razón, la razón en general y la razón universal.

En este proceso de reflexión crítica, el texto de J. J. Bautista nos plantea una conexión entre “una” forma de ejercer la razón y un marco categorial y/o conceptual. Pero, ¿En qué consiste esta conexión y cuál es el sentido de la misma?. De la manera en la que el autor plantea la relación podemos deducir que una razón implica un sistema de ideas y un sistema de ideas implica una razón particular. Esto quiere decir que una determinada subjetividad funciona a partir de un sistema de ideas específico y éste, está definido y al mismo tiempo define una razón, también específica.

Entonces, al hablar de un sistema de ideas específico, estamos hablando de un marco categorial y/o conceptual también específico. Podemos decir entonces que la subjetividad boliviana se ha construido en base a un sistema de ideas específico que hace a un marco categorial específico y que es parte de una razón específica, en este caso sería la “razón boliviana”.

Nos parece importante esta relación entre razón, sistema de ideas y marco categorial, porque aclara la necesidad de repensar nuestros sistemas de ideas, cuando éstos ya no pueden darnos respuestas coherentes para actuar en función de nuevas coyunturas en nuestra propia realidad. Según el autor, es importante realizar una crítica de la razón “cuando el sistema anterior de ideas, ya no funciona, es decir cuando han caducado las ideas con las cuales nos conducíamos hasta ahora”⁸. En este contexto de reflexión, el autor se plantea la necesidad de producir un otro marco categorial y/o conceptual, por la urgente necesidad de concebir otra idea de comunidad, sociedad, nación y humanidad, que tome en cuenta aquellas subjetividades negadas y subsumidas por la razón boliviana existente y construida desde la fundación de la República en 1825.

Según el autor una crítica de la razón se inicia con la duda sistemática del presente, es importante cuestionarlo y mostrar sus contradicciones, junto con sus limitaciones, pero

5 Estos conceptos son parte de un programa de investigación que se está construyendo, como otra posibilidad de construir pensamiento desde Latinoamérica. Entre otros se destacan a Walter Mignolo, Anibal Quijano, Nelson Maldonado, Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh. Gran parte de este trabajo se encuentra en los siguientes materiales bibliográficos: Walsh, Catherine; Freya Schivvy y Santiago Castro-Gómez (Editores) (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala. Walsh, Catherine (Editora) (2003). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala. Lander, Edgardo (Compilador) (2003). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO. Walsh, Catherine (Editora) (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala. Walsh, Catherine, Alvaro García Linera y Walter Mignolo (2006). *Interculturalidad, descolonización el estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University)

6 Bautista, Juan José: *Crítica de la Razón boliviana* (2007) Tercera Piel: La Paz.

7 Idem.: Pag. 18

8 Idem.: Pag. 17

también es importante mostrar las posibles salidas. Para Bautista “en filosofía una crítica de la razón es un ajuste de cuentas de la razón consigo misma”⁹. Esto quiere decir que el sistema de ideas, o marco categorial que hacen a la razón boliviana, deberán ser sometidos a un ajuste de cuentas, con y desde lo que han producido a lo largo de estos 183 años, en la subjetividad boliviana. En este sentido sostenemos la hipótesis de que la subjetividad boliviana durante el siglo XX se ha constituido como negadora de lo propio.

Actualmente la población boliviana es parte de un proceso de varios años, en los que los conflictos se han ido dando de manera gradual. Estos conflictos han ido reflejando contradicciones políticas, relacionales, culturales e históricas, que hacen pensar que nuestro país es inviable. Para nuestro autor son estos los momentos en los que se debería producir un conocimiento nuevo “que explique de modo inteligible no sólo el origen de las contradicciones sino por qué en el fondo estas contradicciones son aparentes”¹⁰. De esta manera, la explicación argumentada que pueda dar razones del por qué de la necesidad de resolver estas aparentes contradicciones, necesita además, producir un otro conocimiento.

Una de las contradicciones que aparece en la historia de Bolivia, pero que surge con el “encubrimiento de América”¹¹ de 1492, es la que tiene que ver con la raza, y esta va muy ligada, aunque tiene otras características, a las formas culturales diferentes de concebir la vida. Cuando nos referimos a la subjetividad boliviana, ésta toma en cuenta sobre todo las formas culturales de concebir la vida y las diferencias de raza aparecen también como parte de esa subjetividad en la que tiene más fuerza *la idea de un color de piel* que el propio color de piel.

Algunas marcas de la razón boliviana

Actualmente, el sistema de ideas con el que los bolivianos intentamos aclarar nuestras diferencias, en el plano cultural sobre todo, genera confusiones profundas, que en muchos casos sirven para manipular las relaciones desde el poder impuesto por la subjetividad construida hasta ahora. Dos hechos sucedidos recientemente en nuestro país podrán servirnos de ejemplo para aclarar mejor esta idea.

Nuestro primer ejemplo se refiere a una afirmación que el ahora ex-Prefecto del departamento de La Paz, José Luis Paredes, mencionó en el “Diálogo” entre Gobierno Nacional y los nueve prefectos de Bolivia realizado el 7 de enero de 2008, en el Palacio de Gobierno de la ciudad de La Paz. El Prefecto antes mencionado se dirigió al Presidente de la República, Evo Morales, y le dijo: “Ninguno de nosotros es indio, usted y yo somos cholos, yo soy cholo del lago y usted es cholo de Orinoca.”

Lo que quería dar a entender aquel Prefecto, era que ambos sujetos eran parte de un mismo mundo de la vida, presuponiendo además una misma subjetividad y un mismo horizonte histórico transitado por ambos, los mismos valores, las mismas lenguas aprendidas en los mismos momentos históricos. En este caso ni siquiera se está viendo alguna escisión, o algunos niveles de exclusión, mucho menos se está pensando en situaciones irreconciliables. O sea, entre la familia y las historias de Evo Morales y José Luis Paredes no existe ninguna contradicción. ¿Será esto verdad?, ¿cómo podemos explicar esta manera de utilizar el lenguaje y afirmar con tanta facilidad procesos culturales diferentes y tan complejos?. En el caso de que la afirmación de aquel ex-Prefecto sea cierta, entonces es ilógico pensar que pueda haber diferencias, de esto se deduce que los problemas existentes son de muy fácil solución. Pero fundamentalmente, como no hay ninguna diferencia cultural, lingüística, religiosa, económica o política; no existe ninguna razón para cambiar nada. Y, por lo tanto, no es necesario cuestionar los conceptos y mucho menos construir otro marco categorial

9 Idem.: Pag. 17

10 Idem.: Pag. 19

11 Dussel, Enrique: El encubrimiento del otro (1994). Plural: La Paz

para comprender de otra manera nuestra realidad. La consecuencia de esto es una práctica de subsunción del “Otro” muy bien desarrollada por las élites en Bolivia y en Latinoamérica.

Este tipo de salidas, tan directas, tan fáciles son las que hemos aprendido del sistema de ideas que hace a la subjetividad boliviana construida desde 1825. Conceptos como “folklore”, “cultura mestiza”, “patrimonio intangible” y en estos tiempos electorales, “clases medias”, no sirven para delimitar absolutamente nada, más bien han servido para nublar o subsumir las grandes contradicciones entre las prácticas culturales de las comunidades dominadas y de las poblaciones dominantes. Por esta razón nos parece importante plantearnos de manera seria la posibilidad de producir un pensamiento que pueda explicar de manera inteligible el origen de las contradicciones y las posibles salidas, esta opción no es casual, como dice J. J. Bautista, “surge de la necesidad de que la vida política y social de un pueblo supere sus propias contradicciones o rupturas internas”¹². Actualmente el País está viviendo un momento en el que se hace necesaria la superación de las contradicciones en las que estamos viviendo, pero primero habrá que comprenderlas desde un conocimiento propio.

Nuestro segundo ejemplo se refiere a los acontecimientos sucedidos en la ciudad de Sucre para la realización de la Asamblea Constituyente en octubre de 2007. Cuando un estudiante universitario con rasgos raciales andinos, esto quiere decir: nariz aguileña, pelo negro, piel morena y estatura no mayor a 1,60 m.; escupió en la cara a una constituyente indígena de origen, coreando además junto con otra gente, “llamas, llamas, llamas”¹³, a los constituyentes que no podían entrar a sesionar al Teatro Mariscal Sucre. Esto generó un espacio de conflicto que definió rápidamente a los participantes en agresores y agredidos.

En este caso los agresores se expresaban desde una subjetividad construida desde la ilustración, que llega a denominar a ese espacio geográfico como la Culta Charcas, por la forma de vida asumida y también por el espacio académico fundado en tiempos de la colonia. Pero, ¿qué más se puede mencionar de la historia que hace al contexto de posicionamiento del agresor?, porque es fundamental ver que la subjetividad boliviana, encarnada en estos agresores, se ha construido sobre un espacio delimitado desde el horizonte histórico colonial, escindido entre los espacios para los indios y los espacios para los españoles¹⁴. La “Real y Pontificia Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca” fue creada para las familias españolas que vivían en aquella ciudad. Posteriormente este espacio cobijo a los criollos, hijos de españoles nacidos en estas tierras y así en tiempos de la república fueron los descendientes de aquellos criollos los que fueron acogidos por aquel espacio académico.

Nunca, la “Real y Pontificia Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca” hubiera acogido un indio, para ser parte de este espacio había que “no ser indio”. ¿Qué significa esto en términos de subjetividad?. Significa asumir y/o someterse a la subjetividad boliviana construida desde 1825. Esto es lo que tuvieron que hacer la totalidad de indígenas que a partir de mediados del siglo XX quisieron estudiar una carrera en cualquier universidad de Bolivia, tuvieron que aparecer transformados en mestizos. Esto significaba cambiar de vestimenta, cambiarse de apellido, cambiar de lugar de residencia, pero sobre todo abandonar una racionalidad que los había constituido desde sus abuelos en los Andes, por la racionalidad moderna cínica y encubridora. En muchos de los casos también significaba negar a los propios padres y los padres también se resignaban a no ver a los hijos para no ocasionarles situaciones vergonzosas. Sin embargo, el color de piel y los rasgos raciales exteriores eran difíciles de ser ocultados y por esta razón eran sometidos a tratos discriminatorios por aquellos que tenían la piel más clara y costumbres más próximas a las élites mestizo-criollas.

12 Bautista, Juan José: *Crítica de la Razón boliviana* (2007) Tercera Piel: La Paz. Pag.: 23

13 Normalmente este adjetivo es utilizado en Bolivia como insulto y connota un sinónimo de indio, esto significa calificar al sujeto denominado indio como animal, en este sentido deja de ser sujeto y es considerado como una herramienta, una cosa, un animal de carga, como es la llama en el altiplano.

14 Gran parte de las ciudades coloniales estaban divididas en la ciudad de indios y la ciudad de los españoles.

El acontecimiento descrito anteriormente sucedido en la ciudad de Sucre muestra cómo, aquella subjetividad boliviana construida por las élites mestizo-criollas habita también en el interior de las mentalidades de los universitarios hijos o nietos de indígenas que se sienten tan diferentes de ellos, hasta el punto de agredir-se e insultar-se. La “verdad”, la “razón”, el sistema de ideas, o el marco categorial con el que aquel estudiante observaba e insultaba a aquella mujer indígena, representante de una gran colectividad y delegada con el estatus de Constituyente de la República, es lo que hay que cambiar, porque esa es la razón boliviana que sustenta la actual subjetividad con la que actuamos y reflexionamos en las ciudades de todo nuestro país.

Sin embargo, la constituyente agredida expresaba días después en una radio de audiencia nacional: “Ellos nos decían indios, siendo también indios como nosotros, pero además ellos nos decían llamas¹⁵ y ellos eran los que nos escupían”. Aquí se está expresando otra verdad, otra “razón”, desde otro sistema de ideas que en muchos espacios urbanos no son conocidos, y sobre todo, no se los entiende. En este caso se está manifestando una racionalidad del entendimiento, en oposición al encubrimiento. La paradoja de la racionalidad moderna se expresa en su propia contradicción. *Yo soy blanco aunque no parezca y tú, tienes que verme como blanco*. Mientras que los sujetos que se niegan a renunciar a su propia racionalidad no-Moderna, como en el ejemplo, se preguntarán, ¿si no eres llama por qué escupes?

Esta escena nos muestra una situación aparentemente escindida, con características de ruptura. Sin embargo, si partimos reflexionando desde juicios de realidad que puedan mostrarnos en términos concretos cuales son las prácticas que nos hacen parte de uno o de otro grupo y, en qué medida, o en qué forma estas prácticas son coherentes con lo que fuimos, con lo que somos y con lo que queremos ser. Podremos destruir aquella subjetividad boliviana colonial para construir otra subjetividad fundada en otros rostros, otra ética y otra estética. En todos los casos los/las, nuestros/as.

En esta línea de reflexión, es importante darnos cuenta que el sistema de ideas que hace a la subjetividad boliviana, construida desde 1825, responde a la filosofía europea-norteamericana occidental constituida como *modernidad* desde hace cinco siglos¹⁶ y desde esta lógica de la racionalidad occidental se ha querido explicar nuestro proceso, porque se piensa que esta racionalidad “explica todo proceso lógico humano en general, inclusive, un proceso no moderno ni occidental como el andino-amazónico”¹⁷.

Pero no sólo no lo explica, sino que además ha servido para constituir sujetos desde la lógica dominador-dominado, desarrollada en estas tierras desde la Colonia.

“Para sentirse superiores los españoles, necesitaban constituirnos a nosotros en inferiores, ya no sólo objetivamente, sino subjetivamente, lo cual era mucho más complejo y fundamental para ellos. Por ello es que junto con el soldado colonizador, ingresó el pedagogo o educador. Por el día se enseñaba la economía moderna de la producción con látigo y espada, y por la noche se enseñaba su pedagogía de la cruz. Durante el día no sólo impusieron la concepción moderna del trabajo forzado a látigo y espada, sino que también enseñaban a sus dominados a comer como dominados, a vestir como dominados, a caminar como dominados. Y por la noche se enseñaba a pensar como dominado, a escuchar como dominado y a aprender como dominado, sin cuestionar nada, sin dudar de nada, ni siquiera preguntar”¹⁸.

Finalmente, para cerrar esta corta reflexión, a propósito de las marcas de la razón boliviana del siglo XX, recordaremos, desplegando la anterior cita, lo que sucedió el 24 de

15 Este es un rumiante mamífero del altiplano andino boliviano, que escupe como forma de defensa ante cualquier peligro.

16 “La modernidad para constituirse necesitó constituir científicamente a la naturaleza en objeto y luego de haber desarrollado esta concepción, también a los pueblos empobrecidos del sur los convirtió económicamente en objetos de explotación.” J. J. Bautista Crítica de la razón Boliviana

17 Idem.: Pág. 24

18 Idem.: Pág. 124-125

mayo en Sucre. Los teóricos de la violencia plantean conceptos como “espiral de violencia”, “relaciones simétricas en escalada”, para referirse a la manera en la que la dinámica de violencia va surgiendo hasta llegar a niveles de alta agresividad. En todos los casos se habla de el inicio de un conflicto desde situaciones polarizadas y antagónicas, en las que la escalada se va dando a partir del uso de la palabra, luego el grito, luego objetos contundentes y finalmente se puede llegar al uso de las armas. A toda esta dinámica debemos introducir, para nuestro análisis la relación simétrica entre dos sujetos (ambos considerados como sujetos) y ambos con pretensión de dominio, a partir de los cuales se generará aquella espiral de violencia en el proceso de confrontación.

Pero ¿qué sucedió en Sucre?. Por un lado estaban los dominados de siempre, tratando de ser parte de un acto en el que podrían estar un poco cerca de su líder, aquel que, a momentos los hace sentir liberados. Se trataba de campesinos constituidos como los dominados de siempre, primero por un régimen colonial y luego por el Estado neocolonial.

Por otra se encontraban los herederos de la dominación colonial, de aquellos que en muestra de su desprecio por lo propio y por su sumisión y deseo de parecerse a su dominador moderno europeo, habían logrado reproducir algunos jardines, junto a una caricatura de la Torre Eiffel y el Arco del Triunfo. Estos, corroídos por la incertidumbre y el odio, ante la imposibilidad de aceptar-se como bolivianos-indios e identificar-se con un presidente indio, como la mayoría de nuestros abuelos, de sangre o de herencia cultural; retornaron a la Edad Media, al tiempo colonial y ante la impotencia de ver sentir en su odio hacia lo propio la liberación de los eternos dominados, retomaron el látigo y la espada y tuvieron, nuevamente, que ver a los indios, vestir como dominados (desvestirse carajo), caminar como dominados (de rodillas hasta la plaza carajo), hablar como dominados (gritá viva Sucre carajo), actuar como dominados (besa el suelo mierda).

En todo este acontecimiento no hubo ninguna escalada, no era necesario, porque para el dominador, el dominado tiene que estar a sus órdenes, no hubo ninguna relación simétrica entre sujetos, porque para el dominador los indígenas siempre fueron objetos. No nos olvidemos que este tipo de relación sujeto objeto viene de la ciencias. Dirán con énfasis los dominadores modernos, “sino, no es científico”. La subjetividad boliviana construida desde la modernidad del siglo XX nos ha constituido en un sistema de relaciones entre dominadores y dominados, desde esta racionalidad no hay salida. La única salida es la superación de la racionalidad moderna transitando hacia la recuperación de otro tipo de racionalidad, constituida desde otro horizonte histórico y fundado desde otro tipo de relaciones que no sean de dominación.

La contra-revolución democrático cultural.

Entre la modernidad post-colonial y la insurgencia aymara

José Luis Saavedra¹

En la actualidad, el gobierno de Bolivia se debate entre la necesidad de optimizar la gestión pública desde y a partir de la propia demanda ciudadana de desarrollar una serie de políticas públicas, que tiendan a ser cada vez más eficaces, y la necesidad de transformar radical y estructuralmente la institucionalidad republicana, asumida como moderna, occidental y eurocéntrica

A la dilucidación de estos dilemas del campo político institucional, así como a tratar de ver cómo está los está encarando el actual gobierno nacional, está dedicado la presente ponencia, cuyos objetivos básicos giran en torno a: primero, ver y conocer qué está haciendo el gobierno en materia de políticas públicas; segundo, cómo está desarrollando la propuesta de descolonizar el Estado y la sociedad bolivianas.

Aquí (como en otros temas) el pensamiento político de Fernando Untoja es muy útil, tanto en términos teóricos, como epistemológicos y propiamente políticos. Básicamente porque él asume (valiente y solidariamente) el desafío del pensar crítico y creativo, así como la necesidad de reflexionar desde y a partir de los propios posicionamientos territoriales e identitarios del pueblo/nación kolla: aymara y quechua. Untoja habla en términos no de lo indígena, menos de lo originario, sino más bien de lo quechua y lo aymara, englobándolo en y a través de lo kolla, básicamente con la perspectiva del propio proceso de afirmación nacional cultural.

Es por todo ello que asumimos, como una importante guía teórica y política, la perspectiva desarrollada por el intelectual aymara, Fernando Untoja. El ejercicio teórico crítico por él propuesto permite y, sobre todo, posibilita pensar las percepciones, proposiciones y propuestas generadas y producidas por el conjunto de la intelectualidad aymara contemporánea en el contexto del actual proceso de cambio que se está viviendo en Bolivia.

En el conjunto del trabajo teórico e intelectual, Untoja privilegia el análisis del discurso, evidenciando así el peso específico del legado foucaultiano (“yo aprendí mucho de Foucault”). Es también por esta misma razón que él tiene una especial preferencia por la deconstrucción de los discursos, “a mí me gusta desmontar los discursos”. Continuamente se pregunta por qué se ha producido un discurso así o “así”, quién o quiénes han elaborado, a partir de dónde, es decir desde qué *locus enuntiationis* (lugar de enunciación) se emite un determinado discurso.

Desde y a partir de estas premisas podemos percibir que, actualmente, en el país, se intensifica una serie de procesos de impostura izquierdista e indigenista, además de un conjunto de actitudes populistas que utilizan y explotan a las masas indígenas u originarias para lograr “propósitos socializantes” e izquierdizantes. El actual Gobierno del Presidente Morales habla (sólo habla) de descolonización, pero lo hace desde una visión izquierdista e indigenista (y no así andina), lo cual resulta en un total contrasentido.

Ahora son los mestizos y los criollos, basados en la ideología indigenista, los que más hablan (pero sólo hablan) de descolonización, cuando (en realidad) ellos son los principales

¹ José Luis Saavedra Soria es PhD(c) en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador. La última publicación del autor trata sobre *Educación superior, Interculturalidad y Descolonización*, La Paz, PIEB y CEUB, 2007. Actualmente es Coordinador Académico del Diplomado en Estudios (Inter)Culturales, Teorías Postcoloniales y Políticas de Descolonización en la Universidad Andina, sede La Paz.

agentes (así sea inconscientemente) de la continuidad del proceso colonial. En este contexto, es muy pertinente la pregunta de Untoja: cómo podrían, los activistas e ideólogos del MAS, descolonizar a partir del Estado o a partir de los Ministerios frente a un mundo (como el kolla) que está contestando, no solamente a los izquierdistas sino también al Estado criollo.

Aquí es necesario reiterar que cuando, en una sociedad colonizada (como la nuestra), en la que las estructuras mentales y las relaciones socioeconómicas funcionan con base en las relaciones coloniales, reaparecen las apreciaciones indigenistas y, más aún, se tornan sumamente peligrosas, agresivas y violentas. En Bolivia, y sobre todo a partir de la instauración del actual régimen político, se imprime la noción o la idea de que somos pobres, en realidad nos convierten en pobres. El Presidente Morales es el que más habla de la pobreza como un mérito.

Se pretende así generalizar la situación de pobreza como una concepción de la vida y el mundo. Más todavía, hoy estamos en pos de la consolidación de una sociedad de asistidos. Las ONG's y el conjunto de los burócratas del gobierno actual están de lleno en este juego político discursivo. Entonces, cómo no vamos a ser pobres. Por eso, por todo eso es que los intelectuales aymaras critican duramente la ideología indigenista del presente régimen de Gobierno.

Las políticas del encubrimiento discursivo entrañan intereses políticos muy específicos. La producción (más o menos) institucional y/o gubernamental del discurso indigenista también implica una serie de intereses económicos. En el fondo, los indigenistas (mestizos y criollos) suelen decir “cómo embaucamos (engañamos) ahora con este discurso y mantenemos nuestros privilegios de dominación ideológica política”. Es por ello que Untoja suele prestar suma atención a lo que habla la gente y, en consecuencia, cultiva una proverbial inquietud por escuchar y tratar de encontrar explicaciones, “por qué la gente dice lo que dice”.

Con la actual vigencia del discurso indigenista estamos asistiendo a la revitalización del tradicional proyecto colonial, hoy indigenizado e izquierdizado. Por tanto, conviene preguntar(nos): ¿a qué pretende responder la actual emergencia del indigenismo?. ¿por qué es que, precisamente en la actual coyuntura política, se reactiva el tradicional discurso indigenista?, ¿cuál es el interés estratégico de la implementación de políticas de carácter indigenista?.

La actual emergencia del discurso indigenista se debe a varias razones: primera, a que los mestizos y criollos (blancoides) no quieren que los kollas afirmen su aymaridad, no quieren que puedan decir “yo soy aymara” y menos que puedan explicitar la existencia real de las naciones kollas; segunda, a que pretenden la uniformización, la homogeneización étnica, social y cultural; y tercera, a que no quieren que los aymaras tengan el derecho a ejercer la propia palabra.

En el actual lenguaje político del país, hay palabras que, al parecer, tienen un efecto mágico, tales expresiones son: cambio, nacionalización y Asamblea Constituyente. En el contexto de la actual dinámica política boliviana, la noción de cambio es un término trillado (muy común, además de trivial), como si antes no hubiese habido cambio o que el cambio no sería algo inherente a la sociedad y a la política. El cambio es permanente y puede ser un avance o también un retroceso.

Hasta hace algunos meses había bastante euforia y emotividad en la gente del Gobierno, porque se decía que, por fin, los indígenas, los pobres y el pueblo (en su conjunto) habían accedido al poder, mejor dicho, que estaban en el poder, ejerciendo (plenamente) el poder. Este proceso, que se ha vivido como una especie de fiesta (aderezada con sonos autóctonos), sedujo a muchos y no faltaron los que ingenuamente (o no) creyeron en el cambio.

La gente del MAS no entiende qué es lo indígena, pero propone “autonomías indígenas”². ¿Cómo se puede plantear autonomías indígenas cuando la población aymara y quechua kolla está diseminada en todo el país?, ¿cómo se puede dar autonomía a los aymaras de Pando, Montero o Yacuiba?. Los activistas e ideólogos del MAS tampoco entienden la lógica colonial de la organización y división político administrativa del país, pero pretenden construir un nuevo Estado.

Igualmente, cuando los masistas hablan de una diversidad de nacionalidades entraña una extrema debilidad en términos de explicación teórica y política. Se habla de 36 nacionalidades. ¿Cuántas de las 36 nacionalidades están en la Asamblea Constituyente (A.C)? En general, el discurso de las nacionalidades implica tender hacia la fragilidad de la propia identidad nacional cultural del pueblo kolla. La misma noción de lo pluri-multi es también un discurso importado del multiculturalismo liberal (norteamericano).

Los activistas del partido de gobierno no saben qué quieren construir, tampoco saben qué es lo indígena, pero dicen que ‘los indígenas están en el poder’. El MAS no entiende qué es lo indígena, ni lo plurinacional (tesis estalinista). Pero, hasta ahora, lo indígena originario y también lo plurinacional es un excelente negocio para las ONG’s y es la mejor manera de justificar una política indigenista. Si bien es un aymara quien está ejerciendo la Presidencia (que no el poder), en el poder están los mismos mestizos y criollos de siempre.

El indigenismo es un discurso ideológico que pretende valorar “lo indígena” al entenderlo como lo bueno, lo positivo, lo armonioso, etc. Pero, detrás de esta retórica está una serie de intereses económicos y políticos muy poderosos: ONG’s y transnacionales multiculturalistas (eufemísticamente llamadas “agencias de cooperación”), disfrazados de y con discursos indigenistas, pero que sólo colaboran o “cooperan” a la consolidación de las ideologías eurocéntricas: indigenismo, populismo, socialismo, etc.

Los indigenistas de hoy hablan de que ‘hay que defender al indígena’, de que ‘hay que incorporarlo a la vida nacional’, en fin de que ‘hay que hacer que participe en el municipio’, etc. Así pretenden “representar” (condensar y conjuncionar) las reivindicaciones de los pueblos aymaras y quechuas bajo el manto ideológico del indigenismo. ¿Quién manipula y/o maneja este discurso?, ¡la izquierda mestizo criolla!. Sin embargo:

“La izquierda no tiene nada que ver con los aymaras y quechuas, no conoce la lógica (andina), ni entiende las verdaderas reivindicaciones, solamente ve la amenaza. Entonces, ante la amenaza y el avance ideológico político de los aymaras y quechuas (re)surge el indigenismo como un instrumento y una estrategia (fundamental) para desvirtuar la esencia de la afirmación kolla. El indigenismo camufla, desvirtúa y frena el avance y la contestación del mundo kolla”³.

Esta usurpación de la representación kolla tiene muy graves consecuencias políticas, tanto que incluso los indigenistas pueden reprimir las movilizaciones de los pueblos aymara y quechua y decir que “el presidente indígena ha reprimido al pueblo indígena”. Sin duda, una jugada maestra del criollaje indigenista. En el fondo, se trata de escamotear (“desvirtuar”) la lucha aymara decolonial y nuevamente se quiere abatir (desanimar) la lucha del pueblo kolla frente al carácter colonial del Estado boliviano.

Así se reactiva la vigencia de la izquierda q’ara con apariencia indigenista, para ello da un giro sobre sí misma y se da cuenta que la mejor manera de continuar ejerciendo la dominación es (re)tomando el discurso del colonizado y apropiándose de la palabra de los aymaras y quechuas, en realidad (y como siempre) usurpando la representación kolla. Así, y al igual que los PIRistas, quienes siendo hijos de hacendados se hacían (o pretendían ser)

2 Cfr. Prada A., Raúl, “Autonomía indígena originario campesina”, en *La Prensa*, 9 de abril 2008, p.16*.

3 Untoja, Fernando, entrevista por el autor, 23 diciembre de 2006, pp. 7.

los defensores de los campesinos, hoy la izquierda criolla tiene esa misma función, ¿con qué discurso?. Pues, ¡con el indigenismo!.

Asistimos entonces a una potente revitalización de la tradicional ideología indigenista (impulsada por y con los recursos del Estado), es decir de una serie de apelaciones y percepciones propias del colonizador, de lo que Untoja denomina el discurso de la “máscara indígena y piel blanco mestiza”⁴, tanto que quien habla por el indígena es el criollo, el blancoide, hoy caracterizado como activista de la izquierda indigenista (que no-indianista).

Es la gente de izquierda la que hoy, precisamente, asume la máscara indígena u originaria y es así como pretenden distraer(nos), cuando no engañar(nos), diciendo que hay ‘poder indígena’, que hay ‘gobierno indígena’, cuando en realidad es sólo una impostura, es decir una mera actitud demagógica. Es también por ello que el indigenista presenta, como expresión de pureza originaria, las manifestaciones sociales y culturales más decadentes del mundo indígena.

El actual discurso del mestizaje también se manifiesta en el mismo sentido. Las encuestas de las ONG’s (más o menos) oficiales u oficiosas sistemáticamente tratan de disminuir (si acaso no eliminar en una hábil operación de prestidigitación) el porcentaje demográfico de aymaras y quechuas⁵. Por todo eso es que los intelectuales aymaras critican duramente al discurso del mestizaje y proponen que hay que desmontar radicalmente el discurso de que “todos somos mestizos” y preguntar(nos), otra vez, cuál es la intención ideológica de dicho discurso.

Aquí la pregunta urgente que conviene hacer(nos) es qué está detrás de las encuestas, como las de la Fundación UNIR, que “muestran” que el 67% de los bolivianos se declara mestizo⁶, por qué precisamente ahora se hacen este tipo de encuestas, para qué, con qué finalidad. En este contexto, la alienación constituye un evidente proceso de auto-negación política y cultural. En consecuencia, lo que está detrás de la ideología del mestizaje es, pues, un discurso que apunta al desarrollo de una política oligárquica que pretende hacer que la gente aymara se identifique por lo que no es, es decir que no afirme su propia identidad nacional cultural. Si asumimos que el mestizaje es alienación, entonces, y en la medida que el aymara diga que es mestizo, se está negando a sí mismo. En este contexto, la alienación constituye un evidente proceso de auto-negación política y cultural.

Hoy existen y persisten una serie de discursos contra los pueblos aymara y quechua, sobre todo provenientes de aquellos que dicen, que proclaman que aquí “todos somos mestizos”. Reaparece así el tradicional discurso oligárquico, que se va diseminando tanto en los grupos de izquierda como en el conjunto de los indigenistas. Hay necesidad entonces de desvelar (“deshacer”) el discurso oligárquico tanto de izquierda, como de derecha, incluyendo el discurso del actual régimen de gobierno, básicamente por constituir todos ellos una serie de imposturas ideológicas, y cuyo propósito fundamental no es sino ahogar (cuando no extinguir) toda forma de contestación política y cultural del pueblo aymara y quechua.

Si bien la diversidad étnico cultural puede ser explicada en términos de rizoma, no hay que perder de vista que, en el país (Bolivia), así como en el conjunto de los Andes, hay procesos de hegemonía y también de dominación. Más aún, las naciones aymara y quechua tienen una propia matriz histórico cultural (andina) y han copado (demográficamente) todo el país. Y sin que se les haya dicho que “construyan el nuevo Estado”, los aymaras y quechuas están trabajando, están uniendo al país gracias al proceso productivo y comercial.

Lo que sí hace falta es que el Estado estimule la mentalidad de expansión. ¿Qué empresario tenemos ganando mercados en Europa o en Asia?, No hay, no tenemos empresarios que

4 Cfr. Untoja, Fernando, “Máscara indígena, poder blancoide”, en: *Ayra*. No. 107, marzo-abril de 2007.

5 Cfr., por ejemplo, “La supuesta mayoría indígena de Bolivia no tiene sustento”, en: *La Razón*, 1 de julio de 2007, pp. A8, A9 y A10. Según esta noticia más del 60% de los nacionales se declaran mestizos y cholos.

6 Cfr. Encuesta Nacional “Diversidad cultural hoy”. Fundación UNIR Bolivia, La Paz, 2006.

transnacionalicen el capital. ¿Quiénes entonces realmente definen al país?, ¿quiénes copan el país, viven en el país, invierten en el país?. ¡Son los kollas!, los aymaras y quechuas no sólo son comerciantes, también hay empresarios prósperos en Santa Cruz, incluso industriales. Así que no sólo hay comerciantes, sino también productores, empresarios, “hay de todo”.

En este tema los intelectuales aymaras (como el conjunto del pueblo aymara) son radicales, no aceptan (de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia) que se pueda decir que uno ya es mestizo, en el sentido que si bien antes era aymara, ahora ya no lo es. Ni siquiera es suficiente que uno pueda reconocer que (pro)viene de una comunidad (*saphi*) aymara, pero que, ahora (al establecerse en la ciudad), ya es mestizo.

Es entonces urgente la crítica al indigenismo, porque además es un importante pretexto ideológico de los sociólogos, antropólogos y “expertos” en temas indígenas. Sin el discurso del indigenismo *q’ara* ninguna ONG tendría éxito, es un negocio altamente rentable, los burócratas del gobierno y de las ONG’s viven de eso. ¿Cómo? pues, representando al indígena como pobre, al originario como necesitado, como alguien a quien hay que ayudar, hay que asistir, en fin hay que salvar. Pero, qué está detrás de esta actitud supuestamente caritativa y/o bienintencionada, pues una serie muy compleja de poderosos intereses económicos y políticos (derivadas de las transnacionales multiculturalistas). Es por todo ello que hay una urgente necesidad de trabajar en el desmontaje radical del discurso e ideología indigenista e izquierdista.

Según lo que actualmente se puede percibir en los afanes y deseos del indigenismo *q’ara* es que está contrabandeando una serie de términos y expresiones para camuflar proyectos políticos exógenos. Además que usan lo indígena u originario como publicidad, pero excluyen del poder a los aymaras y quechuas, que (a pesar de la propaganda) no están ejerciendo el poder, ni siquiera están en el Gobierno. Es este proceso que el maestro Sanjinés denomina inclusión abstracta y exclusión concreta.

Hoy se está planteando el proyecto de Estado plurinacional, pero no se quiere entender que este proyecto puede provocar una serie de conflictos étnicos y regionales (cuando no guerras civiles). Estas posiciones pueden llevar(nos) a una muy grave situación de caos político y económico. Hace falta entonces que la ciudadanía tome en cuenta la excesiva propaganda política oficialista, que en vez de educar, informar y animar a la reflexión (serena, madura y responsable) está exacerbando los ánimos regionalistas.

El discurso de la plurinacionalidad básicamente emerge desde la obra de etnólogos y antropólogos y a partir de los activistas de la izquierda criolla, que no quieren que los aymaras y quichuas se subleven, ni que se emancipen, es por eso que dicen que aquí, en Bolivia, hay 36 nacionalidades. Más aún, la plurinacionalidad es una fabricación de las ONG’s indigenistas, así como toda una serie de discursos etnicistas que perjudican la comprensión del proceso de poblamiento y desarrollo económico social del pueblo kolla.

¿Cómo pretende entender el partido de Gobierno lo plurinacional?. Básicamente inventándose que hay treinta y seis nacionalidades y proponiendo las autonomías indígenas. De hecho, lo plurinacional es un término importado del estalinismo más prosaico, aunque obviamente con bastante publicidad de parte de las ONG’s. A esto hay que añadir que la gente de la izquierda decadente (mestizo criolla) es la que se ha refugiado en las ONG’s.

¿Cuántos burócratas en el Gobierno actual hablan mojeño o chiquitano?. El hecho de hablar en nombre de ellos es simplemente demagogia; en realidad, sólo es para justificar el término plurinacional, que como política pública es muy peligrosa, puesto que si uno es aymara de Montero, Yacuiba o San Julián puede reforzar sus ‘usos y costumbres’ y pedir su autonomía, basado además en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La actual situación boliviana es muy complicada y sumamente peligrosa, sobre todo si no se modifica a tiempo la tesis plurinacional y si no se abandona la idea de las autonomías

indígenas, entonces podemos estar yendo a la guerra civil y, consecuentemente, a la destrucción del país. De acuerdo a Untoja, lo que los masistas quieren hacer son “bolsones de mendigos” en nombre de las autonomías indígenas.

La propia visión de país en la A.C. está mal formulado, el país es sólo una referencia geográfica. Necesitamos tener visión de Estado y de sociedad. Se proponen leyes, como la de educación, que nadie entiende, porque son una especie de documentos esotéricos. La pregunta clave es cuánto tiempo más va a poder aguantar el discurso del MAS y si aún puede revertir el creciente desencanto social. Esta misma situación de crisis es la que puede explicar la incoherencia de la manera como ha sido organizada la A.C. En los últimos meses hemos llegado a situaciones de violencia muy preocupantes.

La presencia indígena al interior de la A.C. no ha tenido protagonismo alguno, sino simplemente estaba para el desfile, para el espectáculo, en fin para el *show*, esto ha funcionado, pero no así los resultados, “no existe el producto”. Esta situación está mostrando una imagen del país atravesada por una serie de etnicismos y regionalismos muy preocupantes. Hemos llegado al caos de la A.C.⁷ Los constituyentes manifiestan que no han leído nada, absolutamente nada, quien leía era el asesor de las ONG’s, entonces lo que hemos tenido es una A.C. de las ONG’s. Los constituyentes del MAS tampoco hablan, ni pueden hablar; sólo hablan los portavoces. Entonces, ¿dónde está la soberanía de la A.C.?

En el tema de la A.C. podemos afirmar, con absoluta convicción, que es una estafa, manejada y manipulada por los grupos de la izquierda criolla reformista. Los constituyentes (del MAS) no discuten, no debaten, se limitan a levantar la mano, y es por ello que han terminado aprobando cualquier Constitución. Pero, mientras tanto, ¿qué está haciendo la izquierda? Está jugando hábilmente con la máscara indígena u originaria.

Hay entonces una urgente necesidad de alertar; más aún, de denunciar que la A.C. es una estafa. Si no se desarrollan estas acciones de revelación, la A.C. puede significar la capitulación de los pueblos y comunidades de origen kolla. ¿Por qué?, básicamente porque los asambleístas (llamados) indígenas u originarios van a firmar en nombre de los aymaras y quechuas y van a decir que han fundado un nuevo Estado (“plurinacional”), cuando ni siquiera han discutido la (in)consistencia teórica y/o política de la plurinacionalidad.

La A.C., en más de un año, no ha podido avanzar nada, absolutamente nada⁸. “Tiempo estéril, como bien dice Carlos Mesa, en el que ¡no se aprobó un solo artículo de la nueva Carta Magna!”. Los constituyentes no han propuesto nada, ni siquiera han publicado la visión de país, no tienen visión de país, no tienen idea alguna de lo que puede ser la nueva Constitución. Nadie ha propuesto sus ideas sobre la mesa de discusión, nadie ha escrito: ni el oficialismo, ni la oposición; no han publicado; en fin, no han dicho nada. En cambio, los intelectuales aymaras, como los que militan activamente en el Movimiento Ayra, han tenido y tienen la consecuencia, más aún, la valentía de publicar cada mes su propuesta política, económica y cultural y también han publicado su visión de país⁹.

La mayoría absoluta de los constituyentes no han aportado nada, no han hablado una sola vez, no han escrito un solo artículo (que de eso se encargan los asesores y las ONG’s). Se esperaba que hablaran todos los constituyentes y no solamente unos cuantos delegados y/o representantes, que suelen manejar al resto cual si fuera un mero ‘rebaño’. Generalmente, “del MAS sólo hablan cuatro” personas, así no hay pues debate. Es por ello que los intelectuales aymaras reclaman debate, un debate abierto con el conjunto de la ciudadanía. Los constituyentes simple y llanamente se han hecho la burla del pueblo y es el pueblo el que ha perdido en más de un año.

7 Lo único que ha producido la A.C es 250 empleos bien remunerados, pero nada productivos.

8 Cfr. “La Constituyente cumple un año sin un artículo aprobado”, en: *La Prensa*, 6 de agosto de 2007, p. 1.

9 Entre muchos otros e interesantes documentos, puede consultarse Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara-quechua, No. 101, mayo de 2006.

La propia noción de “visión de país” es ambigua; en realidad, no tiene sentido hablar de “visión de país”, “país” es una noción geográfica, es el “dibujo de Bolivia”, y lo que aquí y ahora se requiere trabajar es la visión de Estado y también de sociedad, es decir qué tipo de Estado queremos y qué modelo (más o menos) ideal de sociedad aspiramos a construir. Supuesto que una Constitución sea el proyecto político de Estado y sociedad, es en verdad lamentable que el MAS no tenga proyecto político alguno y no hay posibilidad de que lo tenga porque padece una severa fragilidad teórico conceptual. Los ideólogos y activistas del partido (hoy) gobernante sólo manejan eslóganes de lo indígena originario.

Así como está la A.C. no va a dar lugar sino a un Estado neocolonial; más aún si continúa la actual reactivación del indigenismo. En la A.C. no hay mojeños, no hay mosetenes, sólo hay demagogia pluri-multi y discurso colonialista. Si se habla de descolonización, entonces hay que impulsar el protagonismo político y cultural de la nación kolla: aymara y quechua. Igualmente, hay necesidad de desprenderse del capitalismo y de sus aderezos locales, como el “capitalismo andino” propuesto por el actual vicepresidente Linera.

Los pueblos aymara y quechua tampoco están proponiendo (¿o no les dejan proponer?), ni elaborando la nueva propuesta de Constitución. ¿Quiénes son entonces los actores del actual “proceso de cambio?”. Básicamente, los indigenistas de la izquierda colonial, es decir los traductores, lo que hablan en nombre de los aymaras y quechuas ¿y los otros? “No abrieron la boca ni para bostezar”. La razón básica de este silencio (“demasiado parecido a la estupidez”) es que no hay propuestas.

Es pues evidente que en la A.C. no se ha podido trabajar el lenguaje, es decir el sentido básico de los términos principales o más importantes, una tarea sin duda fundamental en el proceso de refundación de un nuevo Estado y de una nueva sociedad. No obstante, para dirimir éste y otros problemas, el MAS sólo atina a recurrir al fácil y demagógico recurso de movilizar a las así llamadas “masas campesinas e indígenas”. Por tanto, es altamente previsible que luego de la A.C. el MAS instaure una especie de régimen dictatorial, apoyado en la nueva Constitución (con evidentes rasgos autoritarios y totalitarios).

Con todo, es interesante reflexionar sobre, al menos, tres temas básicos: autonomías indígenas, plurinacionalidad y justicia comunitaria. El proyecto de autonomía para los pueblos indígenas está propuesto en el marco estricto de los municipios¹⁰. Esta proposición constituye una evidente expresión de la extrema debilidad teórica y política del partido gobernante, lo cual obviamente dificulta una lectura apropiada (con propiedad) de la compleja problemática del país.

Hablar de autonomía indígena es entonces reproducir el discurso del colonizador en el sentido que las autonomías no implican sino la creación de reductos indígenas. El mismo lenguaje de las autonomías implica pensar y operar de manera racista, reduccionista y, por tanto, colonialista. Lo cual, a su vez, supone generar un proceso de auto-negación (negación de sí mismo). De manera que hablar de autonomía y más aún reducida a los términos económico administrativos (descentralización) es pues falaz.

Las autonomías indígenas no hacen sino fortalecer las relaciones de racismo, de discriminación y también de colonialismo, es decir que con la propuesta de la A.C. sólo se estaría desarrollando una segunda versión (aunque esta vez con mucha más legitimidad social: campesina) de la colonización, el colonialismo y la colonialidad. Así, el proceso de refundación del país, a través de la A.C., se está limitando a un mero proceso de religitimación del Estado colonialista.

Igualmente, ¿cómo se puede hablar de justicia comunitaria¹¹? Sin duda, es discriminante. ¿Justicia para una especie de casos especiales?, ¿una justicia especial para los indios?

10 Cfr. Prada A., Raúl, “Autonomía indígena originario campesina”, en: *La Prensa*, 9 de abril de 2008, p. 16^a.

11 Cfr. Prada A., Raúl, “Justicia comunitaria”, en: *La Prensa*, 2 de abril de 2008, p. 18^a.

Si queremos (re)construir un Estado para todos (una razón de Estado válida para todo el país), no necesitamos justicia comunitaria, la ley tiene que ser para todos. “Nosotros, dicen los intelectuales aymaras, queremos un país con una sola ley, un solo Estado que sirva para todos los ciudadanos”.

Los intelectuales aymaras se oponen radicalmente a la idea de justicia comunitaria, porque no ha sido propuesta por los *ayllus* sino que ha sido elaborada por las Ong's. Las Ong's y el conjunto de la cooperación internacional constituyen una especie de puntas de lanza del imperialismo, en realidad son otra forma de colonización (contemporánea). Así que no podemos (ni debemos) aceptar nada, absolutamente nada de discriminación (así sea positiva). Es por todo ello que los intelectuales aymaras sostienen que tiene que haber una sola y única justicia para todos los ciudadanos.

No obstante, hay que reconocer que, actualmente, el conjunto de las instancias del poder judicial funciona de acuerdo al mando del poder ejecutivo, cuando en realidad el poder judicial debiera ser una estructura independiente del gobierno. Hay un grave problema de sumisión, de dependencia del poder judicial con relación al poder ejecutivo, que hoy (con el gobierno del MAS) se ha acentuado más aún, tanto que el Presidente Morales impone, por decreto, magistrados, como si no hubiera Parlamento.

Los estados son tales en la medida en que son capaces de articular y coordinar, de manera coherente, los poderes judicial, ejecutivo y legislativo, cada uno con autonomía relativa. En cambio, ahora, en el actual Gobierno, el Poder Ejecutivo es una especie de hacendado que pone a su servicio al Poder Judicial. En este sentido, es necesario que los gobernantes no puedan (ni deban) sentirse propietarios del poder (como ahora ocurre). Aquí hay y se producen efectos políticos muy negativos y, al parecer, el MAS no se da cuenta de ello. Más aún, esto va en contra de los principios del *ayllu*, en cuyo contexto el poder es simplemente una función, no una propiedad.

Igualmente, la propuesta del voto a los 16 años es demagógica; aunque, claro, el MAS procura que el voto de la juventud le vaya a servir para la reelección presidencial. No es que creamos que el joven no sea responsable, lo es, por supuesto que lo es, y como tal puede (y debe) participar en la actividad política. Pero, para ello, los partidos políticos tienen que estimular y hacer esfuerzos para que los jóvenes participen activamente en la acción política, pero no (de ninguna manera y bajo ningún pretexto) arrearlos como una simple masa (rebaño) electoral.

Si se persiste con la idea que los jóvenes de 16 años puedan votar, al menos habría que tener el cuidado de no tratarlos como el MNR trataba a los “campesinos”, como ovejas, simplemente convocarlos para votar por el candidato oficialista. Si la así llamada “clase política” no reconvierte sus tradicionales *habitus* políticos (principalmente el prebendalismo y la coerción), no tiene ningún sentido el voto a los 16 años, es pura demagogia.

En estas condiciones, la A.C. no va a resultar en nada más que en la legalización y, más propiamente, en la constitucionalización de los procesos de discriminación étnica y racial (hoy llamada “positiva”) aún existentes y persistentes en el país. Recordemos que el Estado boliviano es colonial, es decir impuesto desde arriba y desde afuera. Como bien dicen los intelectuales aymaras, la A.C. se está limitando a “reajustar los mecanismos del Estado colonial”.

Se esperaba que la A.C. pudiera dotar al país de una nueva estructura estatal que algunos lo denominan democrático e intercultural. Más propiamente, se preveía que la nación kolla pudiera constituir el soporte básico del nuevo Estado. Es por ello que se decía que “el (nuevo) Estado tiene que asentarse sobre los soportes de las naciones mayoritarias del país”¹². En este contexto, qué proponen los intelectuales aymaras, pues, básicamente, que la nación kolla sea la que pueda (re)fundar el nuevo Estado.

12 Cfr. Foro Indígena *El Ayllu: Modelo Indígena del siglo XXI*, La Paz, octubre de 2007.

Es cierto que se quería construir un Estado a partir de las naciones kollas, pero por ahora el MAS simplemente está repitiendo la misma figura (demagógica) de 1825. Lo único que van a hacer los constituyentes, si es que se logra algún texto constitucional, es alzar la mano para aprobar sin chistar. Esto es sencillamente ¡capitulación! Entonces, tenemos que ser críticos, tenemos que ver la situación muy seriamente, ¡hablar de frente y con voz alta!.

En la perspectiva de la Constitución que se vaya a aprobar a través del referéndum, veamos los temas más críticos. Sin duda, un tema preocupante es el de la reelección presidencial porque implicaría que el MAS y sólo el MAS puede proseguir con las tareas emergentes de la A.C., lo cual es un absurdo. Si asumimos (por un elemental sentido común) que la Constituyente implica el desarrollo de una razón de Estado, entonces es evidente que cualquier ciudadano puede proseguir en y con la implementación de la nueva Constitución.

Así que no podemos (ni debemos) aceptar, ni admitir la reelección presidencial. El ejercicio del poder político tiene que ser como en el *ayllu*, donde la práctica del poder es rotativo, se es (se puede ser) autoridad una sola vez y después hay que irse a casa, no se puede volver a ejercer el mando. Dicho de otra manera, la autoridad aymara o quechua, una vez que cumple el mandato que le confiere el *ayllu* o la comunidad, se retira y deja la vía libre a las nuevas generaciones. Por todo ello, los intelectuales aymaras están en contra de (no quieren) la reelección presidencial.

De manera que, en vez de proponer la reelección presidencial, que, en realidad, denota una muy grave tendencia a la articulación de una serie de designios autoritarios, si acaso no totalitarios, los pensadores aymaras proponen que se aplique la lógica del *ayllu*, es decir que una sola vez se pueda ser presidente, incluso que una sola vez se pueda ser parlamentario: senador o diputado. No es aceptable entonces prorroguismo alguno.

Aquí es importante explicitar la cuestión del *ayllu*. En el *ayllu* una sola vez se puede ejercer el cargo de autoridad: *jilaqata*, *mallku* o *kuraka*. El que pretende perpetuarse en el ejercicio del poder, en realidad ambiciona instaurar un régimen totalitario y manejar la comunidad o el Estado cual sí fuera de su propiedad. Además que esto contradice el discurso comunitarista del partido político hoy en función de Gobierno.

En general, el MAS se apresuró demasiado, no evaluó la capacidad de la gente sindicalista para pensar un proyecto político y un nuevo Estado. Esto genera varios problemas, como que el 90% de los constituyentes del MAS no hablan (no participan en los debates), ni leen; entonces, quiénes están detrás, pues, están las ONG's, ellas (a través de los famosos "asesores técnicos") han estado redactando la nueva Constitución.

En general, los masistas no saben qué quieren hacer, tampoco tienen un proyecto político para poder construir el nuevo Estado. Así, por ejemplo, persiste el problema del empleo, en este campo no se ha mejorado absolutamente en nada¹³. Al parecer la gente sólo se alimenta del discurso del cambio. Estas mismas deficiencias e insuficiencias hacen de la A.C. una especie de simulacro en nombre del pueblo, de los pobres. Hay entonces una urgente necesidad de desprendernos de los discursos indigenistas alimentados por el Gobierno del MAS.

Los propios activistas del partido político hoy en función de Gobierno, están llegando a una especie de agotamiento discursivo y hay bastante preocupación en las filas masistas, "qué más vamos a contarles (narrarles) de aquí para adelante", es evidente que se les está agotando el discurso indigenista y populista. La ciudadanía cada vez cree menos en el MAS, que además está en una muy grave situación de crisis, básicamente provocada por la falta de principios teóricos y políticos.

El problema es en verdad muy preocupante por cuanto, actualmente, son los mestizos y los criollos los que mayoritariamente están en el gobierno, ellos y sólo ellos son los que

13 Cfr. "El (poder) Ejecutivo admite que falló en la generación de empleos", en: *La Prensa*, 13 de junio de 2007, p. 13a.

están ocupando los puestos y cargos más importantes. ¿Dónde está entonces el tan propagandizado ‘poder indígena’ u originario?. Con todo, no perdamos de vista que el indigenismo tiene un carácter político que entraña poderosos intereses económicos encubiertos por una serie de “argumentos” ideológicos.

Podemos ver entonces que no son los indígenas, ni los aymaras y quechuas los que habían estado (ni están) en el poder. Aunque es obvio que no falta alguna que otra excepción (más o menos) exótica. Pero, no hay pues poder indígena, no al menos en el actual gobierno del MAS. Entonces, ¿quiénes están en el Gobierno?. Mayoritariamente continúan los mismos de siempre, es decir los mestizos y los criollos.

Si bien, y poco a poco, va cayendo la máscara indigenista y desmoronándose toda esta parafernalia indigenista, aún persiste un uso bastante profuso de la máscara indígena, instrumentalizada en y para una eficiente búsqueda/captura del poder político. Los izquierdistas (que no los indígenas) lo han logrado. Pero, esta impostura es precisamente el problema más serio no sólo del gobierno, sino también de la A.C. La gente del Gobierno no sabe qué quiere hacer y está tratando de justificar su ineficiencia en la gestión de Gobierno¹⁴ echando la culpa de su fracaso a los malditos neoliberales y también a la llamada oligarquía de la media luna.

Más grave aún, y a falta de debate teórico y político, es decir de propuestas de construcción de un nuevo Estado, el MAS ha pasado al uso de la fuerza. Los activistas del MAS acuden al uso de la violencia y a la reactivación de los grupos de choque (de carácter paramilitar) cuando se dan cuenta que no tienen capacidad alguna de debate, cuando carecen de argumentos racionales y también cuando ya no pueden convencer a nadie.

Se esperaba que el MAS pudiera contribuir a la (re)construcción de un nosotros colectivo, pero hasta ahora no se ha logrado reconstruir nada de nada. Si no existe el espíritu nacional, entonces dónde nos estamos moviendo, al parecer estamos yendo hacia una especie de vorágine. Más aún, los agentes del Gobierno no asumen esta problemática y dejan que las ONG’s continúen (co)mandando y tomando decisiones de orden público¹⁵. Aquí conviene preguntar(nos), ¿en qué medida las ONG’s son legítimas?, ¿en qué medida expresan lo que realmente quiere la ciudadanía?. Las ONG’s, en el fondo, son empresas privadas al servicio del capital transnacional e imperialista.

Entonces, acá podemos ver, y es el mensaje crítico para el MAS, una gran debilidad de la actual gestión de Gobierno en la visión de Estado y sociedad. El hecho de que la A.C. no funcione hasta ahora quiere decir que no existe un punto de vista común (ni siquiera al interior de la bancada oficialista) para discutir y diseñar una nueva Constitución, a partir de cuya dinámica interior sean las naciones kollas las que (re)construyan el nuevo Estado.

Hay entonces una necesidad teórica y política de cuestionar radicalmente el discurso indigenista, que recientemente ha intensificado la creencia o, mejor dicho, el prejuicio de que “todos somos mestizos”, ¿cómo es que todos nos hemos vuelto mestizos?. No se puede aceptar que aquí todos somos mestizos y que ya no hay aymaras o quechuas. ¿Acaso no es evidente que aquí hay hombres y mujeres aymaras y quechuas?. Esto es pues lo que en verdad existe.

El aymara es aymara independientemente del lugar de residencia y/o de los procesos de migración. Por tanto, el discurso del mestizaje es una trampa ideológica, es decir que es falaz y por tanto muy peligroso. No es posible, reiteramos, que sólo por (pro)venir del *ayllu* y llegar a la ciudad uno deje de ser aymara y se convierta en mestizo. Es ridículo pensar así. El aymara esté donde esté (aquí o en cualquier lugar del mundo) sigue siendo aymara.

Los aymaras y quechuas han copado todo el país, han construido la unidad del territorio nacional y hoy constituyen la garantía de dicha unidad, de no haber sido por esta acción

14 En general, persisten una serie de redes corruptas, personal ineficiente y estructuras burocráticas en el conjunto de la administración pública. Cfr. “El servicio de los funcionarios (públicos) aún es lento, malo y agresivo”, en: *La Razón*, 26 de agosto de 2007.

15 Cfr., por ejemplo, “Las ONG’s copan el Gobierno de Evo”, en: *La Prensa. Especial*, 4 de febrero de 2007, pp. 1-4.

unificadora hace tiempo que el país hubiera reventado. Los kollas producen, están en todo lado haciendo economía y comercio, son prácticamente la vanguardia de la economía nacional, y por ello mismo son los que sostienen la economía del país.

¿Por qué entonces los indigenistas quieren borrar la identidad aymara y quechua con el término indígena u originario?. Cómo es que los indigenistas e izquierdistas quieren construir la ‘identidad nacional’ sobre la base del indígena u originario, si los únicos que aquí tienen identidad nacional y cultural son los pueblos aymara y quechua. Tampoco se trata de jugar (irresponsablemente) con las cifras en el sentido que los mestizos sean la mayoría poblacional.

En este contexto, ¿qué es lo que corresponde hacer?. Primera tarea intelectual es desprendernos (“deshacernos”) de los prejuicios coloniales (de los que todos somos víctimas) profundamente arraigados en nuestras mentes y en nuestros cuerpos y que han sido impresos por el régimen político y el Estado a través, sobre todo, de la educación formal. Se trata, entonces, de desvelar (“depurar”) los discursos, más propiamente los pretextos ideológicos y políticos que hoy han sido puestos de moda. Este es el primer trabajo.

El segundo trabajo consiste en comenzar a explorar y verificar que en Bolivia existen las naciones kollas como estructura territorial, demográfica, económica, política, cultural y social. También hay necesidad de repensar el posicionamiento geopolítico y geoestratégico del país en la economía mundial, es decir en la interconexión global. Es por todo ello que los intelectuales aymaras proponen (re)construir un Estado coherente.

El tercer trabajo es reconstituir y restablecer un Estado fuerte que tenga una propia identidad nacional cultural, que produzca un efectivo nosotros nacional, es decir que ese nosotros colectivo lo podamos compartir todos, absolutamente todos los ciudadanos del país. De manera tal que nos permita definir, decidir y determinar digna y soberanamente el conjunto de las políticas públicas y estrategias de desarrollo humano a largo plazo.

En este contexto, el posicionamiento de los intelectuales aymaras es claro y contundente, sobre todo en el sentido que hay que desprendernos de la idea de las 36 nacionalidades. Los intelectuales aymaras denuncian así las continuas imposturas políticas e ideológicas del discurso indigenista y, en consecuencia, proclaman que aquí los que realmente aportan económica, social y políticamente, además de copar todo el territorio nacional, son los pueblos y comunidades aymaras y quechuas.

La labor teórica de los intelectuales aymaras consiste, entonces, en deconstruir, cada vez con más convicción ética y política, el discurso de la homogeneización, el discurso que proclama que “ahora, todos somos mestizos”. Se impone, entonces, como una importante responsabilidad ética y política, seguir deconstruyendo el indigenismo y que la gente aymara quechua vaya asumiendo la afirmación de la (propia) identidad kolla: espacio, hombre e imaginario.

Para ello se requiere dar un paso previo: reventar y hacer estallar la cubierta o envoltura de alienación o enajenación, así como los sentimientos o complejos de inferioridad, con los que hoy está envuelta gran parte de la gente kolla. Estas rupturas constituyen el trabajo previo (tanto político como intelectual) para la plena afirmación de la propia identidad (nacional cultural) kolla.

Hoy los hechos políticos les está dando la razón a los pensadores aymaras, la ciudadanía gradualmente está entrando en un proceso de desencanto. ¿Por qué?, por varias razones, la primera, se da cuenta de que la nacionalización no es sino pura retórica, que en el fondo sólo se trata de adecuar los contratos¹⁶. En realidad, no hubo “nacionalización” sino sólo una migración de contratos. Si bien el país obtiene más dinero, esto se debe a que los precios internacionales han subido y también a los cambios en el escenario de la economía y el comercio mundial.

16 Cfr. “La nacionalización se quedó en intención”, en: *La Razón*, 1° de abril de 2007.

La segunda razón es que todavía no hay la construcción del nosotros nacional, sólo hay regionalismos y particularismos etnicistas con una muy grave virtualidad separatista. El Estado, en el caso de Bolivia, no sella (en la ciudadanía) imaginarios de prosperidad, solamente marca prejuicios coloniales para que no se pueda cuestionar las imposturas ideológicas, es decir que el Estado en lugar de estimular el intelecto general, lo anula.

Una vez más, ¿por qué un país, como Bolivia, dotado de una increíble riqueza natural, además de una rica y abundante biodiversidad, no puede despegar económicamente?, ¿por qué la mayoría de nuestra población (más del 60%) continúa sumida en una muy grave situación de pobreza?. En fin, ¿por qué estamos en esta situación?. Es pues el Estado (neoliberal y/o populista) el que imprime esta lógica de la pobreza.

Esta situación obliga a postular la construcción de un nuevo Estado con la participación de la gente que realmente tiene perspectivas históricas, que sueña y que todavía tiene y cultiva utopías. Conformarnos con lo que ahora están proponiendo los indigenistas (así sea a través de la A.C.) no tiene sentido alguno. Es por ello que estamos plenamente convencidos de que la resolución y sólo la resolución de los intereses históricos, políticos y económicos de las naciones kollas va a permitir el desarrollo de los procesos de reconstrucción estatal.

Si queremos crear o formar un Estado fuerte, entonces hay que tener al menos una visión estratégica de lo que queremos como Estado y como sociedad. El factor político más importante es que un Estado fuerte tiene que buscar posicionarse en el contexto mundial, tanto política, como económica y comercialmente. Si no existe este posicionamiento entonces el país tiende a aislarse, la economía nacional se aísla del mundo y este aislamiento puede ser catastrófico.

Bolivia se mantiene unida básicamente en términos de las relaciones de intercambio. Quiénes hacen comercio en el país, pues los kollas. La cuestión de la nación aymara quechua es territorialmente consistente. Más aún, desde el punto de vista demográfico, la gente que pertenece a la nación kolla se ha diseminado en y por todo el país. ¿En qué se ha ocupado el mundo kolla? Pues, se ha ocupado del comercio. La vida del kolla contemporáneo es precisamente el comercio.

Los kollas hacen comercio en Santa Cruz y, en realidad, en todo el país. También han poblado Pando, Beni, Tarija, y gracias al comercio que hace la gente kolla el país (Bolivia) todavía se mantiene unido. Esta realidad conspira contra el discurso impostor del indigenismo y también supera los discursos regionalistas. Si no hubiese esa relación de comercio (promovida por los kollas) no habría unidad en el país. En cambio, la noción de “media luna” no es más que una mera expresión regional. Lo preocupante es que el chauvinismo regional es peligroso para el Estado. Más aún, el cultivo de los regionalismos e indigenismos puede llevar(nos) a la guerra civil.

Aquí conviene recuperar la idea untojiana de la articulación regional del Estado. Si bien la autonomía departamental tiene la facultad de diseñar las políticas de desarrollo local, la región puede ser diseñada con el poder ejecutivo y los (futuros) gobernadores. (Re) plantear la regionalización implica desprendernos (“deshacernos”) de la idea de las autonomías indígenas, básicamente porque son denigrantes, es hacer *ghettos*. De acuerdo a los intelectuales aymaras, todo aquel que plantea autonomías indígenas “es un colonialista”, que quiere tener a los indígenas ‘parqueados’ para que los turistas los miren ahí. ¿En nombre de qué?. En nombre de ‘usos y costumbres’.

Las autonomías no son sino formas de administración local, sobre todo en el campo del manejo y asignación de recursos. Pero, este manejo tiene que responder a una política de desarrollo definida por el Estado. Es más, no habría necesidad de oponerse a las autonomías siempre y cuando tengamos un Estado fuerte, el problema es si los constituyentes son capaces de construir un Estado fuerte. Así que aún hace falta pensar esta dinámica en función del desarrollo (económico y social) del Estado.

El problema de trasladar los poderes del Estado es otro asunto que también está (re) creando viejos prejuicios (y rencores) regionales. La Paz, al igual que Sucre, dice que no va a permitir. Entonces, ahí, en esas actitudes, se demuestra la (hipo)tesis de los intelectuales aymaras en el sentido que no ha habido la construcción del nosotros nacional, no hay el nosotros nacional. La capitalía, que esté en Sucre o en La Paz, tiene que responder al desarrollo del Estado fuerte y no obedecer a los grupos de poder.

Necesitamos dotarnos de un Estado fuerte. Esta tarea comienza con la reconstitución del nosotros nacional, que a su vez permita avanzar copando el país, definiendo políticas de desarrollo humano y olvidándonos de los fondos solidarios, de los bonos Juancito Pinto, porque eso crea un espíritu de mendicidad, de asistidos. El hombre boliviano tiene que ser optimista, tiene que pelear para ganar. ¡Nada de asistencialismos!.

Por supuesto que este posicionamiento teórico y político no significa desconocer el regionalismo de la oligarquía cruceña, que cultiva una serie de prejuicios y, más aún, alimenta la progresión de los conflictos racistas, por ejemplo cuando dice que, con Evo, está emergiendo un ‘imperialismo aymara’, lo cual obviamente es un absurdo. De manera que son estos prejuicios (coloniales) los que hay que superar si en verdad queremos construir una sociedad convivial y un Estado fuerte.

La existencia real de las naciones kollas constituye el punto de partida para construir el nuevo Estado, por cuanto el actual -reiteramos- es frágil, no podemos conformarnos con este Estado destinado a continuar generando conflictos sociales y regionales muy graves, incluyendo la posibilidad de la guerra civil. Para superar posibles conflictos (más o menos) generalizados necesitamos (re)construir un nuevo Estado, pero que esta vez tenga el sustento social, nacional y cultural de las naciones kollas.

Se impone entonces la reconstitución de las matrices nacionales, culturales y territoriales de los pueblos quechua y aymara. Es este proceso y sólo este proceso el que puede posibilitar el desarrollo de la conciencia política y social acerca de la necesidad de (con) formar un nuevo Estado, cuya base de sustentación sea realmente la población kolla, sobre todo en el campo de las propuestas e imaginarios económicos, políticos y culturales.

Hoy estamos asistiendo a la emergencia de los principales elementos del proceso de afirmación kolla y también del desarrollo de la hegemonía india. Los pueblos quechuas y aymaras están firmemente implantados en todo el oriente y el occidente del país, es decir que demográfica, territorial y comercialmente se han ido posicionando en el contexto socioeconómico del mundo cambia y ello puede implicar (en realidad, ya está implicando) un verdadero *pachakuti*.

Es también evidente que en el país existe y se está desarrollando un interesante proceso de contestación, de impugnación de la dominación colonial, así como de intensos procesos de re-identificación y de afirmación de lo propio, de lo propiamente kolla. Este proceso se posibilita más todavía si entendemos que los pueblos aymaras y quechuas están asumiendo la construcción de un proyecto decolonial de Estado y sociedad que logre afirmar política y territorialmente al mundo kolla.

Estos procesos de afirmación política del pueblo kolla, así como una diversidad de experiencias que se están generando en el ámbito económico, sobre todo al nivel de las relaciones comerciales (“aymaras mercaderes”), están impulsando el desarrollo, absolutamente importante (“importantísimo”), de una serie de interesantes perspectivas de superación de los tradicionales ‘problemas étnicos’ y, también, del carácter profundamente colonial del Estado y la sociedad boliviana.

El colonizado comienza a sublevarse, es decir que también asistimos a la emergencia de las condiciones de y para la emancipación aymara. Entonces, y frente a ello el colonizador, tanto en la versión distanciada de la metrópoli, como en la versión conectada (interna), al

ver que hay una especie de contestación, organiza una serie de estrategias para domesticar o reprimir dichas sublevaciones y, en su defecto, para incorporarlas y asimilarlas dentro de sus propias estrategias políticas, gran parte de ellas de carácter multicultural.

El proceso de contestación y sublevación kolla ha ido invadiendo incluso las universidades, ha ido posicionándose y, poco a poco, ganando espacios institucionales cada vez más amplios, sobre todo en la gente de la clase media, que antes rechazaba toda manifestación quechua o aymara, es decir que “no quería mezclarse con los indios”. Pero, que ahora ha sido atraída por una lógica de impugnación de la ideología dominante, unos por mero snobismo y otros por la cuestión afectiva, han asumido y decidido ser parte del proceso de sublevación kolla.

Es con base en este avance de carácter ideológico y cultural que también comienza a surgir la sublevación política, aunque la cuestión política todavía es marginal, “muy marginal”. La gente mestiza observa, incluso puede tener cierta simpatía, pero todavía no ve al pueblo kolla como una verdadera opción de poder. En cambio, en el campo cultural se va abriendo más espacios, más caminos. Más aún, la sublevación también se está produciendo en las ciudades, no sólo en los *ayllus*, inicialmente como simples reclamos, luego como reivindicaciones culturales y nacionales.

El poder oligárquico (tradicionalmente conservador) ve que este proceso de insurgencia intelectual aymara y quechua es peligroso para sus intereses políticos y económicos y reacciona perplejo: “¿qué hacemos para que los indios sigan creyendo que aquí no hay diferencias raciales?”. La oligarquía propuso el *status* de campesino, pero el llamado “campesino” comenzó a perforar y a destruir ese estatus y a asumirse como aymara¹⁷.

En este contexto, las estrategias de lucha aymara comprenden el desarrollo de una serie de triangulaciones y/o anillos económicos, sociales y culturales entre diversos sectores kollas, que en y por sí mismo ya constituye el (re)inicio (“pasos”) de la hegemonía aymara (con su propio liderazgo). Esta actitud política aymara obviamente enfrenta la tremenda oposición de los apologistas de la pobreza (ONG’s y grupos izquierdistas e izquierdizantes), quienes querrían continuar viendo a los aymaras pobres, es decir necesitados de la caridad internacional.

Generalmente, cuando se habla de la hegemonía kolla, no es precisamente con el propósito de instaurar procesos de dominación, sino más bien para la dinamización de los procesos de emergencia de la nación kolla. La hegemonía kolla consiste en el desarrollo de las potencialidades políticas y económicas desde y a partir del reconocimiento de que los aymaras son, básicamente, mercaderes y como tales tienden a ser o a constituirse en grandes *qamiris*.

Los intelectuales aymaras apuestan al desarrollo sostenible de comunidades aymaras ricas (“hacerse ricos”), esto implica asegurar el manejo de los recursos naturales (renovables y no renovables) y también la dirección de los “engranajes” de la economía nacional. Este posicionamiento estratégico en el ámbito económico global tiene que conjugarse e interactuar activamente con los procesos de (re)producción intelectual.

Por tanto, conviene preguntarse ¿en qué medida los intelectuales aymaras (“los que pensamos”) son capaces de producir discursos contra hegemónicos?, discursos que puedan transformar (“perforar”) los esquemas (comunes) de percepción de la gente mestizo criolla. Las preguntas respecto al aporte teórico, político e intelectual de los pensadores aymaras necesariamente nos remite a las posibilidades de diseñar políticas económicas, así como nuevas estrategias de (re)construcción de un Estado propio.

Hasta aquí es evidente que los aymaras están empeñados en acumular. La propia migración hay que entenderla en este sentido, es decir de transferir recursos y a partir de ello

17 Cfr., Condori U., Juan, “Respuesta de un ‘amigo indio’”, en: *Boletín Chitakolla*, año II, No. 19, abril de 1985, p. 5.

potenciarse económicamente. También hay un intenso trabajo político y económico cada vez más estructural. Aquí una pregunta fundamental es hasta dónde es que este proceso aymara puede (o no) inficionar al mundo quechua. Según Untoja, en la medida en que los quechuas se vayan entendiendo sobre la base de la propuesta kolla pueden dar sorpresas no solamente en el ámbito político sino también a escala económica.

Los intelectuales aymaras visualizan núcleos kollas económica y políticamente muy activos, sobre todo de la clase media aymara y quechua con visión de país y, por supuesto, capaz de crear y producir proyectos de sociedad. Ello es así porque, sobre todo en las últimas décadas, han dejado o, mejor dicho, han superado las nostalgias, se han vuelto más emprendedores y van asumiendo paulatinamente posiciones de liderazgo político.

Más aún, los grupos y/o comunidades intelectuales aymaras, sobre todo los que tienen formación académica, ya no creen en los arcaísmos o en supuestas purezas culturales (más o menos) estancadas u originarias. Por tanto, y como bien dicen ellos, esta clase media aymara quechua puede convertirse en un protagonista político, que lidere y dé perspectivas de unidad a los diferentes pueblos y naciones en y de todo el país.

También se anuncia nuevas y radicales transformaciones, tanto que, y como bien dice Untoja, el avance político de los pueblos aymaras y quechuas es “irreversible”. Entonces, y frente a la irreversibilidad del proceso de cambio no hay otra opción que apoyar (militantemente) la insurgencia aymara. Más aún, el proceso de cambio (construcción de proyectos de sociedad) que se está operando en el país puede (y debe) ser hegemonizado por el pueblo aymara y ello es (y debe ser) así porque hay necesidad de generar respuestas políticas de carácter estratégico.

Aquí y ahora se está produciendo un interesante proceso de reencuentro entre los diversos sectores de la clase media aymara: *qamiris* y *amuyiris*. El desarrollo de este proceso es absolutamente importante porque está cambiando (radicalmente) las antiguas y tradicionales prácticas políticas, en las que la clase media mestizo criolla “arreaba a las masas campesinas”. Hoy el pueblo aymara está empeñado en la reconstitución del propio proceso de insurgencia política e intelectual.

Este proceso de cambio tiene, sin duda, un profundo carácter histórico. Reiteramos que es muy importante, además de interesante ver y comprobar que, ahora, la gente de la clase media (citadina) se interesa en saber qué piensa el intelectual aymara, sobre qué está escribiendo, etc. Antes, en el pasado, los mestizos y criollos sólo se preocupaban del pensador aymara en la medida en que éste repitiera (más o menos) mecánicamente el discurso *q'ara* (ajeno).

Es en este contexto que Untoja habla de la metamorfosis del *ayllu*¹⁸, en el sentido que el *ayllu* no está fijado en el tiempo, ni en el espacio, sino que entraña un proceso muy dinámico. También habla de ello para aludir a la capacidad de reproducción que tiene el modelo y la lógica del *ayllu* en el tiempo actual, así como a la manera de operar en las ciudades, sobre todo en el campo comercial, en el que se posicionan económicamente a pesar de las múltiples trabas que encuentran en las políticas del Estado.

La política del esfuerzo de expansión aymara permite que éste pueda comerciar desde Iquique hasta Sao Paulo. En palabras de Untoja, cuando el hombre andino está inmerso en la lógica del *ayllu*, utiliza una racionalidad (propia de la complementariedad de los opuestos) que le permite posicionarse en la economía mundial. El *ayllu* andino está vivo en las ciudades, en el comercio, en el desplazamiento de la gente. Así, el aymara y el quechua operan silenciosamente a través del comercio.

La metamorfosis del *ayllu* le permite al hombre y a la comunidad aymara dinamizar su cultura, enfrentar al Estado colonial (que le extorsiona). Esta metamorfosis también

18 Cfr. Untoja, Fernando, “La metamorfosis en el *ayllu*”. En: *Ciencia, tecnología y conocimiento ancestral en Bolivia*, La Paz, Abac, 2007, pp. 97-105.

le facilita copar (silenciosamente) el territorio y empezar a sublevarse en cada región. La metamorfosis va mucho más allá, los aymaras hacen comercio y se vuelven *qamiris* de verdad, que fundan no sólo el vivir bien sino también el buen vivir. En la lógica del ayllu *qamaña* no sólo se trata de vivir bien sino y fundamentalmente del buen vivir.

Los aymaras se han dedicado al comercio, es decir que antes que acción política han hecho economía. Vemos así que el mundo kolla, sobre la base del *ayllu*, se va fortaleciendo y potenciando económicamente. En este contexto, y mientras los aymaras y quechuas son más lúcidos, piensan estratégicamente (a largo plazo), los mestizos y los criollos tratan de crear acciones o respuestas políticas. En esta metamorfosis del *ayllu*, los aymaras no reivindican autodeterminación alguna, sino que más bien proclaman que “¡Necesitamos hegemonía!” política y económica¹⁹.

Esta dinámica expansiva del *ayllu*, de sus hombres y mujeres, es lo que interesa desarrollar y con base en esta dinámica también se puede desvelar los peligros de escisión (de ruptura y división) provocados por la oligarquía cruceña. Más aún, y al mismo tiempo, es urgente revelar la “máscara indígena”, que se ha remozado para renovar el proceso de dominación y embaucar(nos) en el sentido que el actual gobierno es de los pueblos indígenas u originarios.

La metamorfosis del pensamiento, sin perder la vitalidad del *ayllu*, es entonces la conjura de la violencia y también es el proceso de construcción de hegemonía, en cuyo desarrollo tienen que reactivarse y (re)crearse formas de pensamiento, no solamente de reivindicación, sino también de afirmación política y cultural²⁰. Más aún, en este proceso de metamorfosis, los intelectuales aymaras también están cambiando en el ámbito reflexivo. Inicialmente, sólo se hablaba del indio (por ejemplo Constantino Lima), no del kolla; luego, algunos empezaron a hablar de lo aymara (R. Choque, M. Mamani, etc.), pero todavía no del *ayllu*. Ahora, ya existen preocupaciones de carácter *qullana* (S. Yampara *et al*).

La metamorfosis del proceso del *ayllu* también está generando interesantes respuestas políticas y económicas. Este proceso de creatividad y creación de propuestas, que básicamente implica comprender el accionar de la gente kolla, de “nuestra gente”, es decir de la gente aymara y quechua, emerge precisamente del desarrollo del *ayllu*, sobre todo al posicionarse en el mundo de la economía y el comercio. En general, el pueblo aymara quechua opera de manera más eficiente y mucho mejor que la oligarquía criolla, especialmente a través de los negocios y el comercio. Por tanto, la obligación ética y política, además de intelectual, es sistematizar estos espacios de acción e incluso de los propios diseños de acción política y económica.

En este proceso de metamorfosis del *ayllu* también es evidente que se conservan ciertos elementos invariables, que a su vez permiten la reproducción social, política y cultural del pueblo aymara, sobre todo en y a través del comercio. En este sentido, la actividad económica y comercial del pueblo aymara y también la acción teórica e intelectual de los pensadores aymaras, en el proceso de metamorfosis, se convierten en elementos de dinamización de la lucha social, económica y política.

El *ayllu* constituye entonces el fundamento ontológico, en (profunda) contradicción con la lógica occidental, de la formulación de políticas económicas y culturales de expansión para asegurar la hegemonía kolla en todo el país. Aquí la propuesta untojiana es contundente: “o bien nos imponemos como kollas o bien claudicamos”.

Los intelectuales aymaras también tratan de impulsar a la gente para la movilización tanto del intelecto general, como de la voluntad social. Pero, ¿quién cosecha el fruto de este esfuerzo?. La izquierda criolla, “la izquierda ha cosechado”. Aquí se impone, entonces,

19 Ver las diversas intervenciones en el Foro Indígena, *El Ayllu: Modelo Indígena del siglo XXI*, La Paz, octubre de 2007.

20 Cfr. Untoja, Fernando, “Ch’ama: la fuerza del pensamiento”, en: *Ayra*. Vocero de la nación-aymara-quechua, No. 105, noviembre-diciembre de 2006.

la necesidad de pensar y escribir en y con la perspectiva de que la gente kolla se subleva contra la nueva alienación izquierdista e indigenista, contra las imposiciones ideológicas; en fin, contra los nuevos engatusamientos.

En este contexto, la propuesta de la hegemonía kolla implica que el pueblo/nación aymara pueda (conseguir) copar el país y tener o ejercer la dirección económica y política del mismo, básicamente porque constituye la mayoría, “somos una nación completa”.

“¿Qué queremos como aymaras?, ¿queremos ofrecer nuestra fórmula al mundo?, ¡no! Queremos hacer nuestro proyecto desde ahora para resolver nuestros problemas y (para) que realmente seamos dignos y soberanos”²¹.

Esto también implica desprendernos del discurso multi-cultural, que dice y afirma que, en Bolivia, hay 36 nacionalidades. ¿Quiénes hablan así?. Pues, los izquierdistas e indigenistas, que quieren o pretenden reducir al aymara y quechua al mismo *status* que una minoría étnica. ¿Cómo podemos ser nosotros igual que una minoría étnica?. ¡Nosotros tenemos hegemonía económica y demográfica en todo el país!

Para ello, y por el propio efecto político de la decolonialidad, se requiere desterrar (para siempre) la constitución de *ghettos*, así como las ideas del comunitarismo (tales como la justicia comunitaria, economía comunitaria, etc.), nada pertinentes para los pueblos aymara y quechua, sino sólo rentables para los negocios de las ONG's. Se trata entonces de teorizar y debatir (teórica y políticamente) una propuesta propia de país, de Estado y de sociedad convivial.

Frente a la debacle indigenista, ¿cuál es la propuesta de la intelectualidad aymara? ¿Cuál es la propuesta aymara para la A.C.?. Básicamente que los valores políticos, culturales y jurídicos del *ayllu* estén inscritos (transversalmente) en el conjunto de la nueva Constitución y que no solamente sirva para los campesinos, ni sólo para los indígenas u originarios (como si fueran *ghettos*: lugares donde viven las minorías étnicas separadas del resto de la sociedad), sino pues para todos los ciudadanos.

Los intelectuales y pensadores aymaras también plantean y proponen la cuestión de la descentralización, pero no el régimen de las autonomías, menos, mucho menos la manera como está siendo planteada por la izquierda indigenista y el indigenismo izquierdizado e izquierdizante, cuyas intenciones ocultas (subterráneas) no sino las de continuar fortaleciendo el proceso de dominación colonial a través del remozamiento multicultural.

Con todo, y a pesar de las múltiples dificultades, es indudable que el siglo XXI va a ser el siglo del protagonismo y de la hegemonía kolla, pero no del indígena izquierdizado, es decir que no se trata de que el aymara ejerza el poder como un izquierdista más. Si bien todavía no está claro cómo es que el aymara va a llegar a ejercer el poder, nos asiste la esperanza de que sí va a practicar la dirección política y económica del país, en y a través de los procesos de afirmación y (re)constitución de la propia identidad nacional cultural.

21 Untoja, Conferencia, La Paz, febrero 2007.

Bibliografía

- CONDORI U., Juan. 1985. *Respuesta de un 'amigo indio'*. En: **Boletín Chitakolla**, año II, No. 19, abril, p. 5.
- ENCUESTA NACIONAL. 2006. **Diversidad cultural hoy**. Fundación UNIR Bolivia, La Paz.
- FORO INDÍGENA. 2007. **El Ayllu: Modelo Indígena del siglo XXI**, La Paz, octubre.
- MOVIMIENTO AYRA. 2006. "*Propuesta para la Constituyente*". En: **Ayra**. Vocero de la nación aymara-quechua, No. 101, mayo.
- PRADA A., Raúl. 2008. "*Justicia comunitaria*", en: **La Prensa**, 2 de abril, p. 18^a.
- _____. 2008. "*Autonomía indígena originario campesina*". En **La Prensa**, 9 de abril, p.16^a.
- SAAVEDRA SORIA José Luis (comp.). 2007. **Educación superior, Interculturalidad y Descolonización**, La Paz, PIEB y CEUB.
- UNTOJA, Fernando. 2006. "*Ch'ama: la fuerza del pensamiento*". En: **Ayra**. Vocero de la nación-aymara-quechua, No. 105, noviembre-diciembre.
- _____. 2007. "*La metamorfosis en el ayllu*". En: **Ciencia, tecnología y conocimiento ancestral en Bolivia**, La Paz, ABAC, pp. 97-105.
- UNTOJA, Fernando, entrevista por el autor, 23 diciembre de 2006.
- _____. 2007. **Conferencia**, La Paz, febrero.
- _____. 2007. "*Máscara indígena, poder blancoide*". En: **Ayra**. No. 107, marzo-abril.

Género y trabajo: Algunos hallazgos en torno al racismo estructural en Bolivia

Elizabeth Peredo

Resumen

El trabajo aborda el racismo estructural que se cultiva en la sociedad boliviana desde sus orígenes y que ahora se expresa en violencia racial y política racializada. El racismo va de la mano de las estructuras de clase y de las relaciones de género.

Mediante un sondeo de actitudes de los grupos dominantes sobre derechos laborales de las trabajadoras del hogar en Bolivia: donde un 80% de respaldo a la ley baja a menos del 17% cuando los derechos incluidos se explicitan, siendo el factor de menor aceptación el derecho a la organización, este estudio muestra una distancia entre retórica y práctica, una desconexión estructural de valores de justicia y realización e ideales de humanidad aplicados a sí mismas y a las «Otras» de manera opuesta y divergente.

El artículo evidencia que en Bolivia predomina desde los grupos dominantes la construcción de identidades subordinadas, serviles; el rechazo a la organización social y al ejercicio equitativo de derechos; la ausencia de reflexión sobre las inequidades sociales, las deudas históricas y las interdependencias. Analiza los miedos que anidan en la estructura del racismo en una sociedad de transición, que tiene ahora como protagonistas centrales a los movimientos indígenas y sociales insertos en el estado y conecta con la emergencia de un racismo a nivel mundial/global.

La historia y la realidad de nuestro país es medio cíclica y obliga a veces a revisar el pasado, pues momentos y coyunturas aparentemente superadas vuelven a repetirse y de diferentes formas. Este brote racista y de política racializada me obligó a reвер a un estudio que hice hace algunos años evidenciando que hay tendencias que se repiten como esquemas y huellas permanentes de nuestra identidad y relaciones interétnicas, de clase y de género.

He querido traer a este espacio testimonios y análisis de quienes -como en un espejo- nos reflejan ese « **racismo estructural** » y nos muestran que en lo profundo de la identidad nacional (y probablemente latinoamericana) anida e incuba de manera cotidiana la discriminación y el racismo como un « **monstruo multiforme** » que asume diferentes formas y expresiones; una enfermedad socialmente construida que en la historia boliviana se reactiva en algunos momentos y agenda nuevos significados sociales y códigos de interacción dependiendo de la coyuntura política, de las relaciones de poder, de los equilibrios en las relaciones interétnicas, de la lucha de clases...

Quiero compartir en este análisis algunos hallazgos que desde la investigación y desde la incidencia política surgieron para contribuir a esa búsqueda de soluciones que en la actual coyuntura pasa, - lamentablemente-, por la reestructuración del tejido social y la interacción de las diversidades culturales, sociales, étareas.

Las trabajadoras del hogar

En Bolivia como en todo el mundo en realidad, el racismo y la discriminación racial va de la mano de la discriminación de clase y se manifiesta de maneras particulares en las relaciones de género, étareas, etc. y por ello quiero desempolvar un estudio que hicimos hace algunos años cuando se debatía en la sociedad boliviana la posibilidad de aprobar la Ley de para las Trabajadoras del Hogar. Ley que, por cierto, con todas sus limitaciones se aprobó en 2003 después de mas de diez años de debate.

Con la intención de sensibilizar a la sociedad boliviana a los parlamentarios, intentamos en esta campaña recuperar la tradición de lucha generada por las trabajadoras culinarias mestizas de la primera mitad de siglo XX que ya en los años 20 y 30 habían planteado: derechos laborales, descanso dominical, jornada laboral de 8 horas y ser denominadas empleadas de labores de casa en lugar de “sirvientas”. Estas reivindicaciones, 60 años después volvían a colocarse en la mesa de debate público en la sociedad boliviana planteando casi lo mismo, solamente que esta vez eran 140.000 trabajadoras en todo el país, en su mayoría migrantes indígenas y con un grupo significativo entre los 9 y los 25 años de edad.

Hablamos de un sector laboral ubicado en el ámbito reproductivo que significan la tercera fuerza de la población económicamente activa femenina en Bolivia, un porcentaje significativo.

Por entonces, en la línea de encontrar claves para apoyar una campaña de sensibilización a los contenidos de la ley (que ya de por sí había tardado unos 6 años en agendarse en debates interminables en el parlamento y con el ejecutivo) hicimos un sondeo de actitudes entre empleadores respecto de la Propuesta de Ley de la posibilidad de una ley que regule derechos mínimos del sector igualando su condición laboral al de todos los demás trabajadores.

El abordaje de la problemática en términos de campaña debía incluso de partir desde la denominación (que ya habían reclamado las trabajadoras culinarias organizadas durante los años 30), puesto que predominaban denominativos peyorativos, inferiorizantes, y sobre todo que negaban e invisibilizaban la condición de trabajadoras de estas mujeres. Así por ejemplo, encontramos diversos términos para denominarlas: empleada, sirvienta, chica, imilla, ayudante, doméstica, secre, ayudante de mando, dora... (en alusión a los artefactos de línea blanca).

Tardamos como 10 años en colocar el concepto de « trabajadoras del hogar » en la boca de los legisladores, funcionarios y medios de prensa.

Aplicamos una encuesta que incluía preguntas cerradas construidas a partir de entrevistas cualitativas y sondeos en profundidad con grupos de trabajadoras y a mujeres de profesionales, estudiantes, amas de casa, comerciantes para recuperar significados sociales en torno a la trabajadora del hogar y sus derechos.

De este modo la encuesta que era cuantitativa incluía una sección de preguntas referidas a ideales y modelos de realización personal, valoraciones del trabajo doméstico y su relación con el Estado, así como una sección relativa a los grados de aceptación o acuerdo con la propuesta de ley y sus contenidos específicos.

El 55% de las encuestadas opinaron que lo mejor para una mujer es ser profesional, un 17% trabajar por cuenta propia y un 21% decía que es ser ama de casa. Todas ellas apuntaban a la realización plena de la mujer. Estos datos mostraban claramente la contradicción entre lo que ellas consideraban para la realización de ellas como mujeres y lo que pensaban que era lo « mejor para las Otras », en cuya identidad el « ser mujer » perdía presencia cediendo su lugar a la identidad de « Clase ». Un dato revelador de las nociones de alteridad.

Un 57% de ellas empleaban a una trabajadora del hogar. Del total de las entrevistadas un 82% manifestó estar a favor de una ley que regule derechos y obligaciones de las trabajadoras del hogar. El 9% no estaba de acuerdo y el 3% condicionaba su aceptación a que la trabajadora sea buena y eficiente. El apoyo inicial a una ley, sin embargo, variaba sustancialmente al desagregar su contenido específico, es decir pasar de la retórica a la aplicación de derechos concretos como el derecho a la educación, derecho al salario, a beneficios sociales, a la sindicalización.

De este modo el respaldo de casi el 82% a la ley se reducía dramáticamente a medida que se incluían mas derechos:

- Una ley en general 82%
- Una ley con un salario mínimo 80%
- Una ley que incluya Salario y Beneficios sociales: 71%
(salud, educación, reconocimiento de horas extras, beneficios sociales)
- Incluyendo además la jornada de 8 horas : 46% a favor
- Pero el dato más interesante es el efecto del derecho a la organización en el apoyo a la ley : sólo el 41% estaba a favor

Al final y cruzando toda la información obtenida, sólo un 17% estaba de acuerdo con TODOS los aspectos contenidos en la ley: salario, beneficios sociales, 8 horas y derecho a la sindicalización. Es decir el apoyo del más del 80% en la retórica bajaba a menos de la mitad cuando se hablaba de concretar mediante el respeto a derechos específicos y concretos.

El aspecto que más hacía bajar el respaldo a la propuesta de legislación era el derecho a la organización. Uno de los argumentos verbalizados en las entrevistas cualitativas decía: « es que en el sindicato, en la organización, se contaminan... de la influencia de otras y cambian en la casa, ya no son tan respetuosas, ni sumisas ».

La campaña por los derechos de las trabajadoras del hogar culminó con su aprobación en abril de 2003, luego de más de 10 años de haber sido planteada por el sindicato, de interminables debates con legisladores incluso de varias gestiones, de campañas públicas. Y se aprobó luego de las jornadas de febrero cuando hubo la correlación de fuerzas favoreció el campo popular.

A 5 años de su aprobación aún pelamos con una institucionalidad pesada y burocrática para reglamentar alguno de sus artículos y ni qué decir con las prácticas de discriminación de clase y étnica cotidianas que incuban no sólo una ambivalencia social que luego se traslada al ámbito público y por qué no decir de gestión de las clases dominantes, sino también el hábito de la impunidad.

Esto es apenas una muestra de la cara femenina de la discriminación racial y de clase. Rossana Barragán en un estudio sobre las relaciones de género en el siglo XVIII demuestra que una de las bases fundantes de la sociedad boliviana es una matriz patriarcal/colonial instalada por la colonización y fortalecida en la república. Y lo que encontramos expresa de algún modo algunos de los patrones que siguen las pautas de discriminación que configuran ese racismo estructural:

- La ausencia de reflexión sobre las inequidades sociales y las interacciones (corresponsabilidad).
- Valores propios de realización humana disociados de ideales colectivos proyectados a la alteridad (el ser mujer es una construcción social de clase y etnicidad).
- La invisibilidad como mecanismo de dominación.
- La construcción de identidades subordinadas, sumisas, serviles.
- Temor y miedo a la organización social y al ejercicio de derechos: la servidumbre como un patrón de relaciones sociales.
- Construcción de un modelo civilizatorio que niega la identidad indígena.

Algunas reflexiones

Muchas de las mujeres entrevistadas, innegablemente, tienen un origen mestizo indígena. Sin embargo, la necesidad de diferenciarse y negar esa identidad era evidentemente. César Brie en diálogos motivados a partir de las imágenes de la vergüenza que registran la violencia racial y política en Sucre hace unas semanas, muestra cómo muchos jóvenes, algunos niños, que viéndolos es difícil imaginar otro origen que el campo, el quechua, hayan expresado ese racismo exacerbado y violento para diferenciarse de sus propios orígenes.

La sociedad boliviana no ha construido hasta ahora un imaginario ni una institucionalidad que posibilite reafirmar las bases objetivas de la alteridad: la mayoría de las realidades de un modelo civilizatorio idealizado están sostenidas por el trabajo invisible de la población indígena: el trabajo reproductivo en las ciudades, el trabajo asalariado formal y en particular el trabajo agrícola casi gratuito que sostiene la soberanía alimentaria del país. Este es un tema que merece una atención especial: las ciudades son prácticamente subvencionadas por el campo, el acceso a productos agrícolas proviene de ese trabajo mal pago del agro que mediante cadenas de intermediación reconocen apenas el esfuerzo y trabajo agrícola. Esta relación casi fantasmática pone un velo de invisibilidad a una problemática crucial en la sociedad boliviana.

El modelo urbano sobrevalorado refuerza la migración del campo a la ciudad como una necesidad de superar la marginalidad, la postergación y la discriminación social repitiendo los patrones del desprecio: « No vas a hablar en quechua, no vas a decir que venimos del campo, dí que vienes de la Argentina » parece ser la receta para integrarse a lo urbano.

El racismo, un fenómeno global

Aunque este análisis proviene de una realidad muy propia de la sociedad boliviana, en realidad el racismo es un fenómeno más global de lo que imaginamos. En la Asamblea de las NNUU de 2007 el relator especial de la ONU sobre formas contemporáneas del racismo, discriminación racial, xenofobia e intolerancia relacionada, Doudou Diene, afirmó que el racismo se expresa cada vez más a través de la violencia y que está comenzando a institucionalizarse. En su informe advirtió sobre el deterioro en la determinación política y ética para la lucha contra el racismo y la discriminación. El relator lo calificó de “un alarmante rasgo de un nuevo panorama ideológico, caracterizado por la discriminación, más complejo debido a la fusión de razas, culturas y religiones”.

Los migrantes son uno de los grupos humanos más vulnerables a la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de racismo. La problemática de los migrantes en el mundo es una clara señal de que el racismo aumenta y que además pasa de « la palabra a la acción ». La legislación de mecanismos represivos contra las otredades, antes colonizadas, es una señal preocupante de que la ruta que marca la memoria histórica de la humanidad y la propia declaración de los DDHH curiosamente contruidos a partir de aquel gran quiebre civilizatorio que fue el fascismo y el exterminio de millones de judíos en Europa durante la Segunda Guerra Mundial. En el mundo y, tenemos varias muestras de ello, se está desarrollando un nuevo discurso de legitimación del racismo, xenofobia e intolerancia que pasa a ser una práctica social y colectiva usado como una herramienta política, intelectual y mediática. La expresión de la xenofobia se está dando incluso en los sistemas políticos y normativos. Estas prácticas y visiones en muchos casos están presentes también en los procesos de globalización financiera que implican acuerdos entre países desarrollados y países como los nuestros.

Una de las últimas señales de ese fenómeno global la ha dado la Unión Europea que acaba de aprobar la Directiva Retorno, una norma orientada a expulsar a los inmigrantes que no han regularizado sus papeles bajo reglas policíacas que han sido caracterizadas incluso por las NNUU como atentatorias a los derechos humanos.

Avanzamos en la construcción de un escenario de violencia cultural y estructural hacia los otros donde la defensa de los TERRITORIOS cobra un protagonismo central aquí y en el mundo entero.

Por lo tanto, la reflexión que traemos es que a nivel local como global se hace necesario un proceso de reconstrucción de significados sociales y pautas de relacionamiento basadas en la discriminación, la xenofobia y el racismo sus bases deben ser encontradas también en esa memoria larga para dar cuenta de que las diferencias en bienestar y acumulación no obedecen a leyes divinas, sino a procesos sociales que a estas alturas deberíamos considerar como deuda histórica para reencauzar la equidad y la justicia global.. Probablemente, de ello dependerá la sobrevivencia de la especie y de la diversidad sociocultural.



Las categorías del racismo y su pertinencia analítica para su estudio en contextos contemporáneos

Carmen Rosa Rea Campos¹

Resumen

En este ensayo se propone una reflexión crítica en torno a las categorías analíticas empleadas para explicar y comprender el racismo contemporáneo. Se plantea que aquellos enfoques teóricos que centraron el análisis del racismo en la categoría étnica contribuyeron a dar cuenta de una de las formas de racismo que ha estado vigente desde mediados del siglo pasado: la biologización de la cultura y la racialización del sujeto indígena concebido como culturalmente diferente. Sin embargo, el poner en un plano residual o sustituir la categoría racial por el de etnia no sólo lleva a errores semánticos sino tiende a obviar el rol que desempeña las distinciones fenotípicas y sus significaciones en las estructuraciones sociales, así como también limita dar cuenta de los procesos de racialización entre y contra otros sujetos que forman parte de la cadena de dominación colonial pero que no se encuentran en los polos opuestos de la misma. A partir de ello se proponer algunos elementos teóricos para repensar las categorías analíticas que nos permitan comprender los racismos y sus formas de transformación en el contexto de cambios sociopolítico que desde los noventa supusieron, para Bolivia, el reconocimiento formal de la diversidad y pluralidad cultural.

Introducción

Desde las primeras décadas del siglo XX diferentes escuelas sociológicas como el interaccionismo simbólico con Blumer, el marxismo con Cox, la escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer, así como enfoques vinculados con la psicología social norteamericana con Allport, empezaron a cuestionar el determinismo biológico que acompañó a la teoría clásica racista del siglo XIX. Bajo este marco se empezó a discutir en torno a la pertinencia de la raza como categoría analítica, por un lado, y, por otro, alrededor del racismo y su ubicación dentro del orden social (Wievioka, 1992; Terrén, 2002). ¿Era el racismo un fenómeno constitutivo de las estructuras sociales?, ¿un fenómeno ideológico que operaba desde el nivel estructural?, ¿un dispositivo mental?, ¿había sujetos racistas o era posible pensar en un racismo sin sujetos?, ¿era pertinente hablar de raza cuando dicha categoría estaba impregnada de “sentido común”?, o ¿su sólo empleo hacía persistente el racismo y racistas a los que lo empleaban?

América Latina no estuvo ausente de este debate, aunque la cuestión racial y el racismo sólo constituyeron tema de interés académico desde la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces muchos trataron de contestar preguntas como las formuladas por Juan Comas en 1961: ¿hay discriminación racial en América Latina?, ¿cuáles eran sus fuentes de origen?, ¿cómo se reproducía?, ¿cuál era la magnitud del racismo en América Latina comparado con Estados Unidos?. Dos tesis llegaron a formular. Por un lado, se afirmaba que si había racismo este “no era de la magnitud ni la gravedad existente en Estados Unidos”. Por otro, se argumentaba su inexistencia. Esta última tesis fue sostenida en países donde —desde los años treinta— el mestizaje cultural y racial se convirtió en un mecanismo de integración, de formación y consolidación de las identidades nacionales, por ello incluso se llegó a hablar

¹ Estudiante del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología. Colegio de México Promoción 2006-2010.

de Estados pos-raciales. El caso extremo es el de Brasil donde se llegó a sostener la idea de “democracia racial”².

Estas tesis fueron cuestionadas desde los sesenta por distintos estudiosos latinoamericanos³. Desde las corrientes marxistas la cuestión racial era una forma de vivir la lucha de clases, por tanto la forma de combatirla era desmontando las estructuras económicas capitalistas. Desde enfoques weberianos se discutía el tema en términos de “relaciones interraciales” sin, necesariamente, desvincularlo de las explicaciones económicas. Mientras que a fines de los sesenta la crítica vino desde estudios inscritos en el paradigma de la etnicidad que centró la discusión en las relaciones asimétricas entre los Estados y las poblaciones indígenas en distintos contextos sociopolíticos de América Latina. Cada uno de estos paradigmas logró construir una categoría analítica sustituta de la categoría racial, sobre todo para dar cuenta de la cuestión indígena. El paradigma economista, principalmente marxista optó por la categoría de clase social. Mientras que el etnicista sustituyó la noción de raza por el de etnia y cultura (Winant, 1994:44).

Para cada uno de los paradigmas mencionados el racismo constituía un fenómeno social subsumido dentro de otro central (la estratificación social, los sistemas de producción, la lucha de clases, entre otros). Sólo tras la crisis del marxismo a nivel mundial, la emergencia de movimientos indígenas o afro-descendientes en América Latina y la re-emergencia del racismo en Europa desde los setenta, producto de la inmigración sur-norte, se planteó la necesidad de estudiar el racismo como un fenómeno relativamente autónomo.

Tras lo anterior señalado, en este ensayo me interesa discutir en torno a las categorías analíticas que emplean aquellos enfoques teóricos centrados en la cultura y la etnicidad para explicar y comprender el racismo contemporáneo. Así, en una primer apartado, la discusión se concentrará en el enfoque de racismo cultural desarrollado por teóricos franceses como Michael Wieviorka, Pierre André Taguieff y Etienne Balibar, cuya influencia es significativa entre algunos estudiosos de países como México, Ecuador, Guatemala, entre los principales. Posteriormente, se establece una discusión sobre algunas limitaciones del paradigma etnicista en América Latina. A partir de ello se proponer algunos elementos teóricos para repensar las categorías analíticas que nos permitan comprender los racismos y sus formas de transformación en los nuevos contextos sociopolíticos, donde las transformaciones normativas de segunda generación incluyeron políticas de reconocimiento de la diversidad culturales al interior de los Estados-nación.⁴

Para lo anterior, a lo largo del texto tomó distancia de aquellos enfoques teóricos que desplazan la categoría racial a un plano residual y lo sustituyen por categorías analíticas como la etnicidad y la clase desde las cuales se intenta comprender las relaciones sociales racializadas. Como se mostrará en las páginas siguientes, la categoría racial en el caso de los países latinoamericanos no puede ser una noción residual, puesto que para comprender cómo opera el racismo en diferentes niveles sociales el criterio de cultura, etnia o de clase social, por sí solos, no son suficientes.

El debate en torno a la noción de raza

Desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos a mediados del siglo XX, el tema de la raza ha sido bastante discutido dentro de las ciencias sociales. La sombra de su dimensión biológica —rechazada desde entonces— sigue pesando al definir su pertinencia explicativa. Miles

2 La tesis de la “democracia racial”, sostenida por Brasil de la segunda mitad del siglo XX, consideraba que el compromiso con el mestizaje cultural y racial hacía las relaciones raciales más fluidas, por tanto cualquier desigualdad social sólo se debía a diferencias de clase más no situaciones de prejuicio racial. Trabajos críticos sobre el mismo véase: Cardoso (1994), Winant (1994), Collins (2007).

3 La lista es muy amplia y aquí sólo refiero algunos para el caso de Brasil Fernandes (1994) [1969], Cardoso (1994), Bastide (1994), para México Bartra (1978), Bonfil Batalla (1989) entre los principales.

4 Me refiero a las transformaciones institucionales de corte (neo) liberal que se produjeron en distintos países de la región tras el Consenso de Washintong en la década de los ochenta.

-de la escuela marxista- es quien más objeciones puso al empleo de este concepto en las ciencias sociales, al señalar que la raza al seguir endosada de sentido común no es útil analíticamente (Miles, 2001: 138). La raza considera este autor es una *ilusión* y emplearla redundante en admitir su existencia (Idem.). Así tras el dismantelamiento de la dimensión biológica de lo racial se ha buscado categorías “más objetivas” para dar cuenta de su dimensión sociológica. Clase social, etnicidad, nación fueron -si no los sustitutos- los conceptos centrales desde donde se debía explicar el racismo (Winant, 1996, 2000: 182; Wade, 1997).

Esta discusión en torno a la pertinencia o no de la noción de raza para dar cuenta del racismo llevó a un mayor grado de ambigüedad del concepto. En algunos casos, se trató de reducir el racismo sólo a su dimensión biológica, es decir a situaciones donde la herencia biológica era determinante en los procesos de racialización de individuos y colectividades (sólo la versión clásica del racismo podía ser definida como tal), dejando de lado otras dimensiones como la histórico-cultural, muy relevante para América Latina y Bolivia en específico.

En otros más, partiendo de la idea de que todo racismo implica un sentimiento de diferencia, real o imaginaria, patente o impuesta (D’Appollonia, 1998:22) se optó por hacerlo extensible a cualquier situación de diferenciación y discriminación, de hostilidad o desprecio de la alteridad. Así, toda situación de diferenciación o discriminación es calificada como racista. Ello hace del racismo un concepto demasiado vago al grado de poner en riesgo la calidad explicativa del concepto, pues, si todo tipo de segregación, desigualdad, “pasión negativa” por el otro, discriminación y exclusión puede ser denominado como racismo tampoco puede asociarse con ningún tipo de mecanismo de dominación sino con una forma de rechazo o aceptación de una “inevitabilidad natural” (Paz, 1994), lo cual tiende a convertir a un fenómeno histórico-social y político en un fenómeno natural, en la norma y no en una anomia. Así, la ambigüedad por la extensibilidad del concepto a todo desprecio por la alteridad hace menos visible y poco distinguible las diferencias entre racismo y diferentes tipos de heterofobia como la etnofobia, la xenofobia o cualquier resabio de alteridad.

Si bien el problema de la ambigüedad es difícil de resolver, muchos prefirieron sustituir la noción de raza por cultura o etnicidad, tras los procesos de cambios sociopolíticos en Europa de fines de los años sesenta (la desintegración de la Unión soviética y los conflictos interétnicos generados) y el fenómeno migratorio de poblaciones de los países denominados “tercer mundo” hacia los países desarrollados) y la influencia del paradigma etnicista entre estudiosos de América Latina, tras la crisis del marxismo y la emergencia de los movimientos identitarios de sectores indígenas y afro-descendientes desde los setenta. Así, la categoría racial fue desplazada de los análisis para dar paso a la idea de *racismo sin razas* que fue tomando relevancia en las dos regiones del globo (Europa y América Latina). En Europa se empezó a reflexionar en torno al “racismo culturalista” y la irreductibilidad cultural y la cuestión racial fue desplazada de los análisis. Similar situación pasa entre autores de distintos países de América Latina que, desde los ochenta, intentan hacer del racismo un objeto de estudio en específico. En todo caso, exceptuando quienes trabajan con poblaciones afro-descendientes, algunos autores como Tapia proponen que el racismo no se circunscribe a la piel (2007: 18). Es decir, el factor racial, las diferencias fenotípicas, son irrelevantes para comprender la actual metamorfosis de racismo. Elemento discutible desde mi perspectiva.

Elementos centrales del “racismo culturalista”

Gran parte de los estudios europeos -ingleses o franceses- están de acuerdo en considerar que la gran metamorfosis del racismo contemporáneo es que -a diferencia de los racismos anteriores a la década de los cincuenta- ya no se asienta en la clasificación racial que inferiorizaba a los sujetos, pero sí en la incompatibilidad de las diferencias culturales, donde el “otro” externo no tiene cabida entre aquellos que se definen como “nosotros”,

puesto que la diferencia cultural de ciertos grupos sociales constituiría una amenaza para el grupo dominante que pretende defender su identidad (Barker, 2002).

Al igual que Barker, Balibar y Taguieff plantean que el factor racial dejó de tener importancia en el nuevo contexto de operación del racismo y que la cultura se convirtió en el nuevo elemento, a partir del cual, se clasifica y estigmatiza a las personas y grupos. Así, para Balibar el nuevo fenómeno inscrito en la época de la desmovilización y del movimiento de población de sur a norte constituye un “racismo sin razas”, “un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino su irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino ‘simplemente’ la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones: lo que se ha podido llamar con razón un *racismo diferencialista*” (Balibar, 1991: 37).

Bajo esta nueva definición, se afirma que las víctimas del racismo ya no son aquellos que parecen físicamente distintos al grupo dominante sino los culturalmente diferentes, quienes encarnan el elemento no nacional que perturba la idea de la nación homogénea (Stavenhagen, 1994:15). Así, el nuevo fenómeno tiende a descartar la jerarquía biológica por la diferenciación cultural invocando la idea de la irreductibilidad y la incompatibilidad de ciertas especificidades culturales, nacionales, regionales y étnicas. El “otro” se convierte en la negación de los valores o del ser cultural de la sociedad que establece la diferencia (Wieviorka, 2002:27). Este racismo diferencialista de la Europa contemporánea se hace cada vez más sutil, se desvía por la cultura y deja de pasar por la raza (Wieviorka, 1994: 38). Desde esta perspectiva se excluye a los individuos por su pertenencia cultural, nacional o religiosa y no, necesariamente, por su condición racial. Así, se estaría asistiendo a un desplazamiento de la problemática: de la teoría de las razas a la teoría de las “relaciones étnicas” que naturalizan las diferencias culturales (Balibar, 1991: 39) y enfatiza en el rechazo de la “alteridad cultural” (Wieviorka, 2002: 290).

A partir de lo anterior, Taguieff plantea una distinción entre el “nuevo racismo” y el racismo de tipo clásico. Este último hace referencia a aquel que prevaleció hasta mediados del siglo XX, sustentado en un discurso científico sobre las diferencias genética, a partir de la cual se atribuye a los grupos sociales un lugar definido en la sociedad, se los jerarquiza, pero además, se los explota. El racismo diferencialista en cambio -en tanto fenómeno contemporáneo- no se sustenta en las diferencias raciales sino culturales desde los cuales se rechaza, excluye, destruye o margina al otro culturalmente diferente. Para Taguieff el “... nuevo racismo doctrinario se funda en el principio de incompatibilidad radical de las formas culturales diferentes” (Taguieff, 1991: 33).⁵

Aspectos críticos de las teorías del racismo diferencialista o racismo culturalista

Por lo descrito párrafos arriba, lo novedoso de estas distinciones conceptuales sobre el “racismo culturalista” es el énfasis en la cultura como una categoría explicativa de los procesos de racialización, por un lado y por otro, si bien no la exclusión, sí el carácter residual que adquiere el concepto racial dentro de estas definiciones⁶. Desde mi punto de vista, aquí es donde radica uno de los principales problemas de estos enfoques, pues si bien no se puede seguir sustentando la existencia de la raza como un hecho real, menos aceptar la clasificación de la humanidad bajo dicha categoría, dado que la raza es una construcción social, una *ilusión*, tampoco se puede negar que la categoría racial, reducida a las diferen-

⁵ Traducción libre.

⁶ En esta misma línea, Stavenhagen desarrolla una reflexión teórica sobre el racismo en tiempos de globalización, el cual se inscribe en la ideología nacional que centra su atención en las diferencias culturales, alegando la incapacidad de las comunidades inmigrantes de formar parte de la nación (Stavenhagen, 1994: 15).

cias fenotípicas, continúa presente en el sentido común de distintas sociedades y opera en las relaciones cotidianas como un marcado de las identidades, distinciones y jerarquías sociales y culturales.

Sustituir la categoría racial por el de cultura, dentro de los marcos analíticos propuestos por autores como Wieviorka, Taguieff y Balibar, supone enfrentarnos a tres problemas:

Las fronteras conceptuales de distinción entre racismo y etnocentrismo parecen diluirse

Si seguimos los argumentos de Taguieff y Wieviorka, quienes sustentan que lo que caracteriza al racismo contemporáneo es la irreductibilidad de la cultura y la diferencia de los sujetos culturalmente distintos más no necesariamente la desigualdad ni inferiorización de la alteridad ¿qué diferencia al racismo del etnocentrismo o de otro tipo de heterofobias?⁷

En *Raza y cultura* Lévi-Strauss define el etnocentrismo como una actitud que consiste en “repudiar pura y simplemente las formas culturales: morales, religiosas, sociales y estéticas que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos” (Lévi-Strauss, 1993: 47). El racismo culturalista o diferencialista no se distanciaría de tal definición. Pues, bajo la “lógica diferencialista” prevaleciente en la sociedad contemporánea europea, no se percibe al “otro” como inferior sino como culturalmente distinto, inasible, repudiable porque el “otro” no sólo no posee los valores de la cultura de quienes tratan de defender la hegemonía cultural, sino que sus valores y visiones del mundo intentan contaminar la identidad cultural del grupo hegemónico nacional (Balibar, 1991: 41).

En este sentido el vector vertical de las relaciones racializadas y la naturalización de la cultural que haría posible la distinción de estos dos conceptos tienden a desaparecer. Pues, si lo que caracteriza al racismo contemporáneo no es la inferiorización y la jerarquización del “otro” culturalmente diferente, sino el establecimiento de la diferencia y la segregación cultural, dado que los procesos de inferiorización sólo pueden atribuirse al racismo clásico o “racismo de la desigualdad”, ya poco queda de distinción con la noción de etnocentrismo definido por Lévi-Strauss.

Si se retoma el concepto de Todorov sobre etnocentrismo definido como “... el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universal los valores de la sociedad a la que yo pertenezco.” (1991: 21), se puede inferir que el racismo culturalista o diferencialista, a diferencia de aquel, no postula un universalismo cultural sino que parte del reconocimiento de la diversidad y se sustenta en ella para establecer la irreductibilidad cultural. Sin embargo, si se observa la dimensión relativista del etnocentrismo que propone Todorov es más difícil establecer las distinciones conceptuales entre etnocentrismo y racismo culturalista. La dimensión relativista del etnocentrismo, al igual que el racismo culturalista, no aspira a una universalización de la cultura propia, pero sí plantea que la cultura que poseen aquellos denominados “nosotros” es la mejor y se encargan de protegerla, porque además se toma por “naturaleza” aquello que no es más que habitual (Todorov, 1991: 31).

Así, los atributos que diferencian al etnocentrismo y el “racismo culturalista” parecen más borrosos no sólo porque en ambos conceptos se recurren a una misma categoría analítica: la cultura, ni porque ésta (la cultura) se la concibe de forma naturaliza, esencializada e irreductible, sino porque los vectores a partir de la cual cada uno de estos conceptos da cuenta de relaciones sociales diferentes dentro de un orden social específico también parecen más borrosos. Es decir, si lo que distinguía al racismo del etnocentrismo era que el primero establecía una relación vertical de superioridad e inferioridad entre individuos y colectividades y el segundo una relación basado sólo en la diferencia, esta especificidad se borra cuando se argumenta que lo que distingue al racismo contemporáneo de otras formas

7 Similar limitación puede reproducirse entre racismo y xenofobia véase Stavenhagen (1994).

de racismo es la diferencia más que la inferiorización. Esta ambigüedad conceptual pone en riesgo la capacidad explicativa del racismo en tanto concepto, pues, el peligro de que el racismo se convierta en un concepto vacío que explica todo y nada continúa latente.

La irreductibilidad cultural y sus límites

Balibar sostiene que es más aparente que real afirmar que el “racismo diferencialista” no se sostiene en la jerarquización de las culturas sino sólo en su diferenciación (Balibar, 1991: 42). Lo mismo se puede sugerir respecto a la irreductibilidad de la cultura y la desaparición de la raza, no en su dimensión genetistas pero sí fenotípica, como el elemento a partir del cual se construye la representación social y se identifica a los sujetos culturalmente distintos. Es decir, la irreductibilidad de la “alteridad” no sólo está asociada con la cultural —como maneras distintas de pensar el mundo— sino que la cultura del “otro” puede ser identificada a través sus “rasgos o signos exteriores” que cuentan en igual medida que otras marcas culturales como la vestimenta, la lengua, las maneras de comportarse o hablar, entre ellos: la apariencia física, la pigmentación de la piel u otros rasgos del cuerpo que destaca a algunos sujetos como culturalmente distintos y lo diferencian del grupo dominante. Por tanto, lo racial entendida en su dimensión sociológica, como una construcción social en torno a las diferencias fenotípicas, no tiene menor importancia como supone los teóricos del “neoracismo” o del “racismo diferencialista”.

Es cierto que en el caso del antisemitismo no hubo ningún criterio racial (léase, apariencia física) a partir de la cual se identificaba a las personas como judías. Moreno menciona que los nazis identificaban a las personas por el apellido, la genealogía y la residencia (Moreno, 1994:61). Lo mismo se puede afirmar del periodo colonial, el mestizaje ya avanzado en aquel entonces hacía difícil la distinción entre indios y no-indios, por lo que las distinciones, la segregación y explotación de la población en el sistema de castas no se asentaba exclusivamente en los aspectos fenotípicos sino en otros factores como el cobro de impuestos o el domicilio (Escobar, 2004: 22)⁸. Pero tampoco se puede negar el rol que juega la construcción cultural del fenotipo (la diferencia racial) para establecer e identificar al otro como “culturalmente diferente”. Es decir el fenotipo constituye una de las huellas de la identidad del sujeto a ser racializado. Es el caso de muchos inmigrantes latinos. Estos si bien son sujetos racializados por su “diferencia cultural” es a partir de su “apariencia física” o “la pigmentación de su piel” o la simbolización estigmatizada de su cuerpo, que no cabe dentro de la estética del cuerpo dominante, que se los define como “culturalmente distintos” e inasibles. Sólo para ejemplificar, una de las agresiones físicas registras en España a principios del 2008 por un español contra una inmigrante ecuatoriana no se basaban en marcas culturales que hacían evidente la “diferencia cultural” incompatible entre el agresor y la agredida, sino fue la apariencia física que fungió como la huella de distinción.

Así, estas diferencias fenotípicas, su valoración y los prejuicios construidos en torno a las mismas, constituyen los criterios a partir de los cuales se estigmatiza a los sujetos culturalmente distintos y se los asocia con comportamientos socialmente estigmatizados con mayor grado que aquellos sujetos cuya apariencia física se aproxima al ideal de aquellos que racializan. Wieviorka hace referencia a lo anterior cuando señala que el concepto de racismo cultural tiene cierta utilidad cuando se trata de dar cuenta de un componente del racismo, pero alcanza rápidamente sus límites cuando tiende a disolver la naturaleza —la raza— en la cultura, cuando sí se mantiene la referencia fenotípica (Wieviorka, 2006:46).

Pero, este racismo cultural no sólo encuentra sus límites porque sólo da cuenta de una parte del racismo (el diferencialista, según Wieviorka) sino porque esconde y niega la

⁸ Como afirma Escobar, en un análisis histórico sobre el dualismo étnico colonial en Latinoamérica el *domicilio oficial* (lo que definía la identidad) y el pago de impuestos (alcabazas) se convirtieron en los criterios en los que se basaba la diferencia étnica estamental, así como, en algunos casos, la percepción del “otro” (Escobar, 2004: 22).

realidad de la discriminación racial. Fassin, señala que en Francia las únicas diferencias que los franceses estaban dispuestos a reconocer eran las relacionadas con la cultura, ya sea promovidas o estigmatizadas; todas las demás, en particular las basadas en rasgos físicos o características biológicas eran condenadas. Así, el cuerpo racializado se ha convertido en el objeto más ilegítimo de diferenciación social, cuya existencia ya no puede ser negado (Fassin, 2001:3-4).

Elevar al nivel académico un concepto construido por el discurso racista

El discurso racista acepta que las razas no constituyen unidades biológicas delimitables, incluso que no hay razas, o que el comportamiento de los individuos no se explican a través de los genes sino, apelando a un relativismo cultural, a las pertenencias culturales (Balibar, 1991). Así, desvían la atención hacia la cultura e impiden ver que en esta “irreductibilidad cultural del otro”, *los rasgos fenotípicos (lo racial) juegan un rol importante en la distinción e identificación de quienes son culturalmente diferentes*. Entonces, lo racial no ha dejado de constituir un criterio de distinción e inferiorización del “otro culturalmente irreductible”.

Para Winant estas “teorías de orientación etnicista” que toman la forma de diferencialismo, si bien repudian la jerarquía cultural racista, pueden ayudar a la afirmación del compromiso exclusionista de la cultura nacional y de la defensa de las barreras para el inmigrante y el pluralismo racial (Winant, 2000: 179). En el mismo sentido argumenta De la Cadena al afirmar que la negación o ausencia de la categoría racial en los análisis del racismo en el Perú no sólo incide que los grupos dominantes nieguen la existencia del racismo, sino que legitimen las desigualdades sociales sustentadas en el criterio racial, como producto sólo de las desigualdades culturales (De la Cadena: 2004).

D’Appollonia es más clara al mostrar cómo el discurso racista ha hecho de la demanda de respeto a las identidades culturales su mejor arma para encubrir actos racistas. La noción de inferioridad fue sustituida por la de diferencia, la raza se escondió detrás de la etnia, y el rechazo implícito de las diferencias se disfrazó de valoración positiva de esas mismas diferencias. Estas formas eufemistas de racismo sirven para dar honorabilidad a la miscefobia (D’Appollonia, 1998:62-63). Ello puede ser válido para América Latina y Bolivia, en el contexto del multiculturalismo cuya institucionalización en el marco de las políticas de corte (neo) liberal tiende a concebir al diferente — a los grupos indígenas— como grupos “naturales” estancados en el tiempo y encasillados en territorios (Rivera, 2008). Por eso Castellanos advierte sobre la necesidad de analizar el tipo de racismo que opera en contextos donde los movimientos indígenas se vieron fortalecidos y las políticas de Estado reconocieron el carácter pluriétnico dentro de sus territorios? (Castellanos, 2003, 1994).

Con lo anterior no quiero decir que la cultura no es biologizada o naturalizada, ni que se deba dejar de lado esta categoría para definir racismo. Pienso que es necesario enfatizar la relación estrecha entre cultura y la simbolización el cuerpo, o el cuerpo como portador de cultura. Con cuerpo me refiero no sólo a la apariencia física, al color de la piel o a los rasgos faciales distintivos, sino también al lenguaje corporal, a los gestos, a las maneras de actuar. Es decir, la cultura se presenta encarnada en el cuerpo. Por ello, se puede identificar al sujeto culturalmente diferenciado a partir de la simbolización de su cuerpo, de la representación de sus rasgos fenotípicos socialmente construidos.

El énfasis etnicista en el estudio del racismo y la “cuestión indígena”

Hasta los años ochenta el estudio del racismo, en distintos países de América Latina, ha sido abordado principalmente a partir de dos paradigmas principales: el economista y el etnicista. El primero, ubicaba la cuestión racial como una categoría subordinada a las estructuras sociales, como el problemática de la clase social o el sistema de estratificación social,

entre otros (Coello, Lara, et. al., 1978; Wade, 1997b). Bajo este paradigma algunos estudios influidos por el marxismo llegaron a la conclusión de que la raza -fuertemente imbricada a la clase social- y el racismo -como la forma en la que se experimenta la lucha de clases- tendían a desaparecer y ser sustituidos por la lucha de clases (Calderón, 1978: 224).

El paradigma de la etnicidad surgió como una corriente crítica al énfasis economista, haciendo evidente los límites del mismo al dar cuenta que no todo proceso social podía ser explicado a partir de las estructuras económicas. La cuestión étnica no podía ser reducida a meras explicaciones económicas sino que tenían sus propios efectos en las estructuras sociales y había que dar cuenta de esta especificidad (Hall, 1980: 306).

Pese a la diversidad de trabajos desarrollados en la región para comprender la cuestión indígena, el racismo fue abordado como un tema secundario dentro de preocupaciones generales como la relación Estado y poblaciones indígenas, la relación con el mercado, la acción colectiva política de los grupos indígenas, entre otros (Rivera, 2003; Reigadas, 2004). Sólo en los ochenta algunos autores en la región trataron de enfatizar en la relevancia de estudiar el racismo como un fenómeno central de las dinámicas sociales al interior de Estados-nación⁹. Esto recayó en un debate en torno al estatuto ontológico del racismo: ¿Debía ser éste un fenómeno social explicado sólo a partir de otros como las estructuras económicas, los factores políticos? o ¿había que entenderlo como un fenómeno autónomo que explica la dinámica del orden social?.

En los ochenta, gran parte de los estudiosos que se interesaron en la centralidad del racismo en sus respectivos países retomaron la centralidad de la categoría étnica y la cultura en sus análisis relegando la categoría racial a un plano residual, en algunos caso y en otros más reemplazándola en su totalidad, sobre todo en aquellos dirigidos al estudio de los sujetos indígenas¹⁰. Diferente fue la situación en el caso de las poblaciones afro-descendientes donde sí se puso énfasis en la cuestión racial¹¹. Así parecía ser que las categorías analíticas para el estudio del racismo en la región estaban definidas por el tipo de sujeto racializado. La etnicidad en el caso de las poblaciones indígenas y la categoría racial para el estudio de las poblaciones afro-descendientes.

En Bolivia la tendencia no fue distinta. La amplia gama de estudios en torno a la cuestión indígena desarrollados a partir de la segunda mitad del siglo XX puso bastante énfasis en la cuestión étnica y la dimensión cultural de los procesos de diferenciación y desigualdad de la población indígena¹². Desde esta perspectiva teórica se desarrolló interesantes aportes sobre cómo el proceso de colonización impuso diferentes mecanismos de dominación basado en un sistema castas, en la que los pueblos indígenas se ubicaban en los estratos más bajos de la estructura de dominación colonial, misma que se fue trasmutado en los diferentes periodos históricos hasta nuestros días, como un colonialismo interno¹³. A partir de estos estudios se mostró cómo el proceso de mestizaje cultural impulsado por el proyecto nacionalista constituyó uno de los instrumentos más eficientes de racialización de la población indígena. Un racismo de Estado de tipo “asimilacionista”¹⁴ basado en la incompatibilidad entre la idea de una nación unitaria y la persistencia de distintas formas culturales calificadas como civilizatoriamente “atrasadas” que debían desaparecer para dar paso a una sola identidad

9 En México fue relevante los aportes de Castellanos (1993, 1998); en Guatemala Casaus (1992); en Ecuador Almeida (1993) y De la Torre (1997); en Perú Callirgos (1993) y Portocarrero (1993), De la Cadena (2004), Hasenbalg (1994) en Brasil, entre los principales.

10 Me refiero a los siguientes autores: Casaus (1992, 2000), Castellanos (1994, 1998, 2003), Gall (1998), Machuca (1998), Arriola (1998), Paris Bombo (1998, 2003), Pineda (2003), Gonzáles (2004), Rahier (1999), Rivera (1999), Cervone (1999), entre otros.

11 En esta línea están Cardoso (1994), Telles (2004), Hasenbalg (1994), Fiola (1990) y Wade (1997).

12 Es muy amplia la literatura al respecto, pero entre los principales aportes véase: Dandler (1986), Albó (1984), Larson, (2002), Rivera (1986), Albo y Ticona (1999), Tapia; Gutiérrez, García (2000), García Linera, et. al. (2001).

13 Uno de los estudios más ricos al respecto es la que ofrece Silvia Rivera quien argumenta que la estructura de dominación del colonialismo interno es una estructura normativa y de *habitus* que penetra en el orden social y afecta a todos sus procesos culturales incluso el de la formación de identidades. Véase Rivera, Silvia (1993).

14 Al respecto véase Castellanos (1994).

nacional culturalmente homogénea. Lo anterior llevó a procesos de aculturación, negación y auto-negación de las poblaciones indígenas culturalmente estigmatizada¹⁵.

Así, para muchos de los estudiosos de la cuestión indígena en Bolivia (Albo, Rivera, Ticona, Mamani, entre otros) como en otros países de la región (Castellanos en México, Portocarrero y De la Cadena en el Perú, Rivera en el Ecuador, entre otros), la cultura se constituyó en el núcleo de la diferenciación e inferiorización de las poblaciones indígenas. Fue la cultura indígena la que el Estado y sus políticas se encargan de reemplazar, transformar y sustituir por otra que se presenta como superior e ideal para la unidad nacional y es el sujeto culturalmente diferente o étnicamente diferente -a quienes pertenecen y se reconocen como parte de la cultura hegemónica- quien es sujeto de diferentes formas de discriminación y racialización en la vida cotidiana. Desde esta perspectiva culturalista se estableció la estrecha relación o imbricación entre etnia, clase y raza que se sintetiza en el sujeto indígena y en la noción de lo “indio”, palabra peyorativa que no sólo da cuenta de la posición inferiorizada del sujeto cultural y fenotípicamente distinto al tipo ideal del grupo dominante.

Pese a esta riqueza de conocimientos que nos ofrecen los estudios inscritos de una perspectiva etnicista para entender la cuestión racial y el racismo la sustitución de lo racial por lo étnico presenta algunos problemas teóricos para poder discernir el efecto relativamente autónomo de estos fenómenos sociales y el cómo se reproduce y opera en las relaciones sociales cotidianas donde actúan distintos y diversos sujetos sociales sobre los cuales se ejercen distintos tipos de racismo, sobre todo, cuando la imbricación raza, clase, etnia tiende a desdibujarse.

El error semántico al sustituir una categoría analítica por otra

Es muy frecuente encontrar en diferentes estudios sobre el racismo en la región y en Bolivia, en particular, el uso indistinto de “lo étnico” y “lo racial”. Esto tiene que ver con la discusión en torno a la invalidez científica de la noción de raza, lo cual redundó en el reconocimiento de que la raza era una *ilusión*, un irreal construido con fines políticos. Si bien ello es cierto, como señala Wade y D’Apollonia, la simple negación del concepto de raza y su sustitución por la noción de étnica no conlleva a una desaparición de la primera en el discurso y las prácticas cotidianas. Sustituyendo la noción de raza por el de etnia no sólo se niega la existencia a un concepto que es una *ilusión*, sino se niega el rol específico que juega lo racial (las construcciones fenotípicas) en la representación social, en los procesos de identificación y diferenciación de los sujetos sociales culturalmente diferenciados y cómo es negociada la significaciones en torno a dichas diferencias en distintos ordenes sociales.

Si bien se hace difícil separar radicalmente etnia y raza, el error semántico tiene que ver con el hecho de usar indistintamente dos categorías que explican distintos fenómenos sociales y que pueden tener un efecto relativamente autónomo en las dinámicas sociales. Etnicidad remite a la noción de identidad que resulta de un proceso de asignación y autodefinición, designa un grupo cuyos miembros comparten sentimientos de pertenencia, de origen, una historia y un destino común y por ende remite a cultura (Giménez, 2000; D’Apollonia, 1998). En cambio lo racial implica adscripciones impuestas externamente, identidades construidas en base a diferencias físicas, pero no cualquier diferencia sino aquellas que son objeto de manipulación ideológica en la historia de la expansión colonial. (Wade, 1997: 17). Por tanto sustituir el término raza por etnia corre el riesgo de ocultar el rol que juega la valoración de los cuerpos a partir de los signos “visibles” (apariencia física) en los procesos de clasificación y definición del status social entre grupos y colectividades al interior de un orden social determinado.

15 Similar es el caso de México (Castellanos, 1994, 1996, 1998, 2003) como de Colombia (Wade, 1997).

Si la categoría étnica hace referencia a distinciones de tipo cultural, la categoría racial conlleva distinciones fenotípicas. Ambas tienen bases diferentes de asociación de individuos y colectividades y, por tanto, producen diferentes tipos de estructuraciones sociales (Hall, 1978; Bonilla-Silva, 1996: 469). Entonces, desplazar lo racial por lo étnico impide dar cuenta del efecto que cada una de ellas produce en el orden social, lo que no necesariamente significa que cada categoría tiene un efecto totalmente autónomo, su relevancia dependerá de la vinculación y del efecto que generen sobre ellas otros factores de orden económico, social o político.

Así, un uso indistinto entre lo étnico y lo racial no sólo tiende a sobreponer identidades colectivas distintas (racial y étnica) sino significados distintos. Es cierto que la identidad étnica puede implicar significados raciales, no siempre remite a los mismos significados. Es el caso de Rahier quien hace un análisis de la representación del negro en la prensa escrita ecuatoriana. Para este autor lo “blanco”, lo “mestizo”, lo “cholo”, lo “zambo”, lo “mulato”, lo “indio” y lo “indígena” son identidades étnicas (1999: 82). Sin embargo, aunque es muy difícil establecer distinciones en algunos casos -lo cholo, lo mestizo-, en otros casos -“lo blanco”, lo “zambo”, lo “mulato” y, tal vez, lo “indio”- dan cuenta de la atribución de identidades raciales basadas en marcas fenotípicas a partir de las cuales se asocia con determinadas características culturales concebidas como naturales y no necesariamente a identidades étnicas, en el sentido que se está dando en este texto.

Por tanto, en términos identitarios lo racial y lo étnico tienen diferentes niveles analíticos. La primera supone una adjudicación externa. Difícilmente alguien -sin haber adquirido conciencia política sobre su identidad racial atribuida -se define a sí mismo como “negro”, “cholo”, “indio” sino que esta identidad le viene dada desde afuera, como un signo de estigmatización, desde quienes establecen la distinción. Diferente es el caso de la etnicidad, si bien supone una adscripción externa, también implica un proceso interno de identificación; repertorios culturales (lengua, costumbres, normas, vestimenta, estética) y un nivel de pertenencia comunitaria (Giménez, 2000). Una persona que se autoidentifique como quechua o aymara no necesariamente puede definirse como “indio”, Es más fácil que recurra a la noción identitaria de indígena pero difícilmente a la autodefinición de “indio” pues esta última noción conlleva una connotación más racializada que la primera. Si revisamos las entrevistas que Marisol De la Cadena hace a mujeres indígenas en el Perú, estas prefieren reconocerse como indígenas y se definen como indígenas mestizas pero no como indias.

La etnización y el principio igualmente racializado de “todos los indígenas son iguales”

Si bien muchos estudios antropológicos contribuyeron a dar cuenta de las especificidades culturales, históricas, políticas de los distintos pueblos indígenas. Cuando se incursiona en el tema del racismo estas especificidades parecen borrarse al momento de interpretar las diferentes formas de discriminación y de resistencia que experimentan los sujetos indígenas, no sólo porque son culturalmente heterogéneos, sino también porque tienen heterogéneas formas de vivir la relación con el Estado, el mercado, los grupos dominantes y otros sujetos con los que interactúa.

Es cierto y evidente que en el plano de lo político el racismo asimilacionista que plantea Castellanos para el caso mexicano y que bien puede ser extendido al caso de Bolivia hizo tabla rasa con la diversidad étnica tras sus intentos homogeneizadores. Pero es difícil afirmar que las experiencias y las formas de racialización son iguales para todos los indígenas. Muchos factores pueden incidir en las experiencias y formas distintas en los que los sujetos indígenas pertenecientes a distintos grupos étnicos viven los procesos de racialización. El fenotipo puede ser uno de ellos. Si seguimos la argumentación de Wade sobre concebir el

fenotipo como una construcción social no estática, ni fija, sino negociable y flexible, y que dicho factor no se reduce sólo al color de la piel sino a otras características diferenciales del cuerpo, asociadas a construcciones histórico-culturales, estas construcciones pueden incidir en que el racismo no sólo es experimentado de diferente modo por sujetos pertenecientes a distintos grupos étnicos, sino que la relación entre sujetos racistas y racializados es distinta y estas pueden darse al interior de este conjunto definido como “lo indígena”.

Ya a principios del siglo XX Gabriel René Moreno establecía diferencias raciales al interior del mundo indígena. No todos los indígenas eran igualmente racializados. Este intelectual y político afín a las teorías del racismo clásico admitía que los criollos tendían a desaparecer como grupo racial, admitía una forma de mestizaje, pero este mestizaje no incluía a los indios aymaras que resultaban ser la raza más grotesca e indigna que debía ser eliminada. Moreno, planteaba el mestizaje con indios mojeños y chiquitanos de las tierras bajas, que si bien constituían una raza inferior, eran más “limpios” y dignos que los aymaras (Albarracín, 1978).

Si bien sería ilusorio pensar que este tipo de pensamiento permanece intacto, si es posible pensar que la relación social entre sujetos racistas y racializados varía de un grupo étnico a otro y las percepciones racializadas sobre cada uno de estos grupos étnicos es distinta de uno a otro grupo. En estas distinciones juega un rol significativo las diferencias fenotípicas que define a unos como más lejanos o más próximos a la construcción fenotípica “ideal”. Por otro lado, las distinciones fenotípicas entre unos y otros grupos étnicos que están en permanente interacción con el mundo que los racializa pueden servir para hacer más fácil o difícil el traspaso de las fronteras de la inclusión y exclusión. Como el usar sus diferencias fenotípicas para pasar por mestizos en algunos casos y remitirse a sus rangos culturales para apelar a su identidad indígena es una de estas estrategias. Este es el caso de los yuracarés que hasta los noventa podría mimetizarse entre la población mestiza, negociando su fenotipo para no ser sujetos de exclusión por el estigma que implica “ser indígena”, pero que restauraban su condición de indígenas para acceder a sus derechos de tipo colectivo.

La imbricación clase-raza-etnia y el problema de la esencialización del sujeto indígena

Como se mencionó páginas arriba, uno de los aportes de los estudios del racismo inscritos bajo el paradigma de la etnicidad fue que permitió mostrar la estrecha relación de categorías como clase, etnia y raza. Esta imbricación logró mostrar que los sujetos culturalmente diferentes y racializados ocupan los estratos más bajos de la estructura social, pero que además sufren las barreras de la inmovilización social. Esta estrecha imbricación entre etnia, raza y clase suele mostrar a los sujetos indígenas como un conjunto homogéneo en términos de clase social. Así, por su condición étnico-racial se suele sustentar que todos los indígenas son pobres y todos los no-indígenas (mestizos) se encuentran ocupando estratos sociales intermedios y altos. Algunos autores señalan que la “herencia colonial” reproducida por el Estado-nación ubica a los sectores indios al margen de los beneficios de aquel; mientras privilegia a los sectores no-indios como beneficiarios de las riquezas naturales, materiales e institucionales del Estado (García, Prada, Mamani 2001). Por tanto, el problema de racismo se ve reducido a contradicciones dicotómicas donde clase social y etnia y raza parecen corresponder dando cuenta de polos opuestos: ricos/pobres, burguesía/ clases populares, criollo-mestizos/ indígenas. Esta visión olvida que lo étnico no sólo es heterogéneo culturalmente y en relación al otro (la cultura dominante) sino que en su interior los miembros pertenecen a distintas clase o estratos sociales y, por tanto, experimentan de diferente manera los procesos de racialización.

Otro problema que presenta esta lectura es que —especializa e idealiza uno de los polos: lo indígena y su cultura no sólo como lo “autóctono” y “puro” sino también como invariante. Lo cual tiende a reducir al sujeto indígena a plano de lo natural, al estado del “buen salvaje”, puesto que estas reificaciones de la tradición dejan poco espacio a las formas en como las tradiciones van siendo continuamente construidas (Dube, 2001: 16). Esta esencialización de lo étnico—cultural tiende a caer en una naturalización del indígena y su cultura.

Desde esta perspectiva se hace difícil concebir un indígena que transita entre mundos distintos, el suyo, el del otro y el mundo que va construyendo distinto de aquel que se idealiza. Cuya cultura también va cambiando y transformándose en la medida de la interacción, con el mundo que lo excluye y lo racializa. Esta reificación impide ver los matices, contrastes, relaciones que se establecen en la trayectoria de la polaridad social que resultan en un reduccionismo del conjunto social, étnico y culturalmente heterogéneo en permanente interacción, aunque bajo relaciones de poder desiguales y asimétricas.

Así la etnización de lo racial encuentra sus límites cuando deja de explicar las relaciones racializadas en los intersticios de las polaridades establecidas, entre los “indios” y los “mestizos” o lo que Silvia Rivera denomina la “cadena de dominación colonial” (1993). Se dificulta dar cuenta de la presencia y existencia de otros sujetos que no encajan en la polaridad. De la racialización de aquellos sujetos que habiendo perdido las marcas que lo definían como culturalmente distintos e inferiores (la lengua, la vestimenta, incluso el apellido y la posición económica) continúan siendo sujetos de racialización y estigmatización porque otras marcas, sus rasgos fenotípicos, delatan su identidad cultural estigmatizada que los encasilla en posiciones sociales inferiorizadas y estigmatizadas (empleadas domesticas, albañiles, campesinos) aún en situaciones donde se ha logrado vencer las barreras de la inmovilidad social pero ello difícilmente les permite acceder a status sociales privilegiados. Como es el caso los “indios” ricos, comerciantes que difícilmente son reconocidos como parte de la “clase media”, que parece no sólo estar definida por el nivel de ingresos económicos sino por capitales simbólicos (cultura, estética, gustos, rasgos fenotípicos) que los indios ricos difícilmente podrían poseer. De la racialización del “cholo” que no es ni indígena, ni es criollo (q’ara), es mestizo pero no el “ideal mestizo” pensado en los marcos de la identidad nacional concebida en los años cincuenta, ni cultural ni fenotípicamente. No es posible equiparlos socialmente como parte de los sectores sociales pobres, ni del lado de las elites económicas dominantes. O de la relación racializada entre los propios mestizos donde el racismo —siguiendo la reflexión peruana— resulta más racismo reprimido. Este carácter “reprimido” se dirige contra uno mismo, pues gran parte de la población —por su condición de mestizaje— se ve aludida, dependiendo de cuanto le recuerda la parte que se quiere negar, rechazar, ocultar.

Así son pocos los trabajos interesados en dar cuenta de la desimbricación entre etnia y clase. Tres autores me parecen importantes —Hasembalg (1994) en el Brasil, De la Torre (1997) en el Ecuador, y Wade (1997) en Colombia— en el entendido que dichos autores intentan explicar cómo pese a que algunos sujetos racializados —negros, mulatos, indios— logran romper las barreras de la inmovilización social continúan siendo sujetos de racialización. Así, la hipótesis de que el “dinero blanquea” necesita ser discutida (Wade, 1993: 394). Un ejemplo lo constituyen los “cholos”¹⁶ en Bolivia (aymaras migrantes de zonas rurales a centros urbanos) que, en los últimos treinta años, se han convertido en una clase adinerada importante. Sin embargo, entre la intelectualidad boliviana se sigue discutiendo si deben ser nombrados “burguesía chola” o “clase popular emergente” puesto que no se los reconoce como parte de la burguesía no-india boliviana.

16 El cholo son definidos como significante flotante, el cholo, concepto en movimiento, está ubicado en un constante transitar entre lo indio y lo criollo, sin poder adquirir [...] una forma fija y estable (Sajinéz, 2005:196).

Por tanto, el desplazamiento a un plano residual de lo racial (lo fenotípico), dentro de los estudios del racismo desde la perspectiva de la etnicidad encuentra su límite cuando las huellas culturales dejan de ser objeto de distinción social, de racialización, pero el cuerpo y sus rasgos fenotípicos que lo distinguen continua siéndolo. Lo cual no quiere decir que los rasgos fenotípicos existen como marcas fijas, inamovibles o inalterables, pues el mismo avance de la ciencia permite dar cuenta de lo contrario pero -como señala Wade- la valoración y la representación que se haga de la apariencia física depende de la durabilidad que posea en el imaginario social y de la significación estigmatizada que se tiene sobre dichas diferencias.

La recuperación de la categoría racial como criterio analítico y su relativa autonomía

No es mi intención sustituir la categoría étnica por la racial en los análisis del racismo contemporáneo en países como Bolivia. Ya algunos autores advierten sobre las posibles limitaciones que presenta definir el racismo sólo remitiendo a las diferencias fenotípicas. Por ejemplo, Moreno señala que recurrir sólo a la noción de lo racial imposibilita explicar muchos fenómenos definidos como racismo, como es el caso del antisemitismo puesto que el mismo no se basó en las diferencias físicas sino en rasgos culturales (1994); Similar interpretación puede darse a nivel del racismo asimilacionista trabajado por Castellanos (1994, 1998), aunque en este caso la relación entre diferencias culturales y diferencias raciales es muy estrecha.

Pero si se recurre a la definición de racismo sustituyendo la noción de raza como categoría analítica por el de etnia se enfrenta otro problema: la posible negación de la existencia de racismo ante la ausencia de la noción de raza y a la afirmación de sólo diferencias culturales que conllevan a sustentar desigualdades sociales. Este aspecto fue trabajado por De la Cadena para el caso peruano¹⁷ y Wade para el caso colombiano.¹⁸ Para la primera dicha ausencia puede legitimar las jerarquías sociales como resultado sólo de diferencias culturales. Para el segundo dejar de lado la categoría de raza impide comprender relaciones sociales racializadas que difícilmente son entendidas sólo por medio de categorías como la clase social o la etnia.

Por tanto, para comprender y dar cuenta de cómo los racismos operan en distintos contextos y con distintos actores sociales es relevante considerar cómo una u otra categoría y la relación de ambas y de estas con la noción de clase social, están incidiendo en la racialización de los sujetos individuales o colectivos. No se trata de sustituir clase por raza, ni etnia por raza, ni de poner en un mismo status raza y clase como determinantes del nivel social, sino de lo que se trata es de comprender cómo las identidades étnicas, raciales y las relaciones racializadas orquestan las relaciones dentro de un orden social específico (Wade, 1993: 394).

Hacia una propuesta teórico-analítica para el estudio del racismo

No intento concluir con un recuento de lo dicho hasta ahora sino reflexionar en torno a algunos elementos teóricos que permitan replantear los conceptos que estamos usando para entender un fenómeno complejo y en permanente movimiento como el racismo. Se trata de delimitar un concepto cuya generalidad tiende a trivializar los efectos que genera. En este sentido me parece importante: reconceptualizar la categoría racial, incorporar la noción de campos semánticos y de rescatar la noción de mecanismos de poder, propuesto por Foucault.

17 De la Cadena Marisol, *Indígenas mestizos Raza y cultura en el Cusco*. op. cit. p. 14.

18 Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997.

Wade tienen razón al señalar que la categoría racial constituye una categoría relacional que sólo puede ser entendida con relación con otras como clase, cultural, étnica y género, pero no se reduce a ellas. Es el caso de la relación étnica y raza, son categorías que funcionan de manera muy estrecha en los procesos de clasificación, identificación y diferenciación al interior de diferentes contextos socio-históricos donde se definen las relaciones sociales (Castellanos, 1994; Wade, 1997; De la Cadena, 2004). Pero una no explica a la otra. La étnica no agota a la raza.

Bajo este status relacional se puede pensar la categoría racial como un criterio de distinción social basado en los rasgos fenotípicos que distinguen los cuerpos. Es decir, lo racial constituye un *signo* de clasificación, de identificación y diferenciación, basado en aspectos de apariencia física históricamente contruidos (Wade, 1993: 396; De la Cadena, 2004: 13), no hay nada fijo e inherente al mismo. Incluso los rasgos fenotípicos son permanentemente negociables y manipulables por los sujetos sociales, en tanto marcadores de distinción (Wade, 1993: 398-400). Esto hace que la percepción el color de la piel, los rasgos faciales y sus significados cambien de acuerdo a determinadas situaciones, políticas, económicas, culturales, geopolíticas. Hay muchos ejemplos, que los diferentes estudios ponen para dar cuenta de lo anterior, De la Cadena señala que una persona en Lima sea definida como “mestiza” en un lugar, no evita que en un contexto rural del Perú sea definida como “blanca” y en Estados Unidos como “india” (2004). Estos cambios situacionales sobre la significación racial modifican el status social de los sujetos.

Estos cambios, resignificaciones, negociaciones de la categoría racial y su vinculación con otras categorías sociales se inscriben en un *campo semántico* específico, situacional, histórico. Este campo semántico es la *formación racial* entendida como el proceso socio-histórico por el cual las categorías raciales son creadas, inhabilitadas, transformadas y destruidas. Un proceso situado históricamente donde los cuerpos humanos y las estructuras sociales son representados en todas las dimensiones de la sociedad (Omi y Winant, 1994: 55-56). Este concepto me parece central para dar cuenta de la metamorfosis del racismo en el tiempo y el carácter histórico-estructural de la raza y el racismo como plantea Casaús (2007), o los tipos de racismo, como muestra Castellanos (2000), es decir, ubica estos distintos tipos de racimos en contextos semánticos donde lo racial esta en proceso de resignificación, negociación, conflicto. Siguiendo la línea de Omi y Winant más que hablar de lógicas del racismo como propone Wieviorka o Taguieff, el concepto de *formación racial* nos permite dar cuenta de cómo, en diferentes procesos históricos sociales nos encontramos ante nuevos órdenes raciales donde se están redefiniendo el conjunto de significaciones raciales y las relaciones sociales alrededor del mismo.

Por ejemplo, el racismo asimilacionista que se desarrollo desde mediados del siglo XX vinculado al proyecto cultural nacional homogeneizador corresponde a una formación racial específica, a un campo semántico en el que se configuró una significación racial a partir y entrelazada a la cultura y a la noción de clase. Pero, con las nuevas transformaciones políticas, la incorporación de lo multicultural, el reconocimiento de la diferencia acompañados de los cambios económicos se estaría configurando otra formación social que implica redefiniciones del conjunto de significaciones y representaciones de los cuerpos, las culturas y las estructuras sociales.

Pero estas representaciones y organizaciones de los cuerpos humanos, de la significación racial que define identidades, que distingue y clasifica a los individuos sólo se lo puede comprender como el resultado de la lucha discursiva y práctica de los diferentes sujetos sociales por definir, siguiendo a Omi y Winant, el *proyecto racial*¹⁹ que configura un orden

19 El proyecto racial es definido como “... una interpretación, representación, o explicación de las dinámicas raciales y un esfuerzo por reorganizar y redistribuir recursos a lo largo de una línea racial particular” (Omi y Winant, 1994: 56).

racial específico. Aquí me parece clave incorporar la noción de poder de Foucault, quien plantea que el poder es “una relación de fuerzas” (Foucault, 1988: 235) que, en tanto técnica, “... se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ataca por su propia identidad, les impone la ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos (1988:231). Esta función cumple el racismo entendido como mecanismo de poder, como lo planteó Foucault en *Genealogía del racismo*. Por tanto, es también un modo de acción que actúa sobre la acción de los sujetos (Idem.: 238) y sólo existe en tanto exista su contraparte la resistencia. Así, se entiende que el poder existe acompañado de su reverso la resistencia. A su vez, esta resistencia es fundamental para la condición productiva y no represiva del poder, para que el poder produzca saber, nuevos elementos de control, nominación, significación para reproducir la relación de fuerza.

Me parece clave esta noción porque si bien el racismo es definido como un fenómeno ideológico y como un conjunto de creencias, prácticas, actitudes que inferiorizan a sujetos sociales a partir de sus diferencias raciales y culturales, no existe sino en relación y sin su reverso la resistencia, a partir del cual se generan los cambios de significaciones raciales, de las relaciones sociales donde aquellas intervienen en el campo semántico. Es decir, el racismo se constituye en relación y cambia en la medida en que un lado de esa relación resiste. En este sentido se puede recuperar el análisis que hace Hall para explicar cómo después del movimiento negro en los años sesenta, quienes lograron asumir lo negro como una identidad políticamente positiva, el nuevo enemigo del racismo fue definido en términos de “etnicidad” o “multiculturalismo” (Hall, 2000: 151).

A partir de la propuesta de Foucault sobre el poder y el racismo se puede entender que si bien el racismo es estructurante, dado que los sujetos están sujetos a esas estructuras, la noción de resistencia permite pensar en la capacidad de los sujetos individuales o colectivos para incidir en esas estructuras, modificar la relación, al mismo tiempo que están siendo modificados y transformados y sujetos por las estructuras²⁰. Así, como señala Essed, la estructura no es independiente de las prácticas cotidianas y éstas no son sólo reflejo de las estructuras que continuamente se reconstruyen en la vida cotidiana. Son relaciones complejas de actos y actitudes atribuidas (Essed, 2000: 178) que activan relaciones de poder y procesos que deben ser vistos como un continuo. Así, en el ámbito cotidiano, el racismo opera a través de prácticas familiares, recurrentes, sistemáticas, generalizadas que pueden ser conscientes e inconscientes (Essed, 2002) Esta última afirmación se puede entender en el sentido que propone Foucault: “... la gente sabe lo que hace; con frecuencia sabe por qué hace lo que hace; pero lo que no sabe es que hace lo que hace” (Foucault, 1988: 206). Es decir, tanto sujetos racistas como racializados pueden actuar de manera consciente o no consciente, lo cual no supone una completa racionalidad o reflexividad sobre los efectos de la acción, pero tampoco un acto reflejo-mecánico.

Así, estas prácticas operan a través de relaciones heterogéneas atravesadas por significaciones raciales y étnicas que son vistas por los sujetos como normales (Essed, 2000: 188). A su vez, estas prácticas implican una activación situacional de las dimensiones raciales y étnicas de las relaciones sociales cuando se reconoce que las mismas, donde los sistemas de significación racial entran en juego, pueden reforzar situaciones donde la legitimación del status social esta en juego.

Con los elementos hasta aquí descritos se propone recuperar la centralidad de la categoría racial para entender el racismo en sociedades donde los rasgos fenotípicos, asociados a especificidades culturales, continúan siendo uno de los principios ordenadores de las

20 A partir de esta relación dinámica entre estructura y sujetos (individuales o colectivos) y la noción de poder, se puede comprender las acciones de resistencia, de los indígenas ecuatorianos, a prácticas racistas en las relaciones cotidianas que describe De La Torre (1997).

relaciones sociales, que no actúa de manera unívoca sino en relación con otras categorías sociales. Al mismo, tiempo se propone, pensar el racismo más que como una ideología, como un mecanismo de poder, donde los diferentes sujetos intervienen en su definición y transformación.

En este sentido, a partir de lo anterior asumo la categoría racial como un *signo, un criterio de identificación y diferenciación de individuos o grupos sociales basado en la significación y simbolización de cuerpo humano, de sus signos fenotípicos, socialmente definidos*, cuyos fundamentos históricos y materiales de su significación son específicos y cuyos marcadores dependen y están articulados a relaciones de poder²¹.

A partir de esta definición de la raza, como categoría analítica, la definición de racismo que se propone es la de concebirlo como un mecanismo de poder que esencializa las representaciones raciales y naturaliza comportamientos sociales y culturales asociándolos a dichas representaciones, introduciendo separaciones para crear o mantener relaciones de dominación y situaciones jerarquizadas de superioridad e inferioridad, a través de prácticas y discursos operadas en distintas dimensiones del orden social.

Bibliografía

- ALBÓ, Javier, Jorge BARNADAS. 1984. **La cara india y campesina de nuestra historia**, La Paz.
- ALBÓ, Xavier; TICONA. 1999. *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*, Cuaderno de investigación CIPCA No. 53, La Paz, HISBOL.
- ALLPORT, Gordon. 1962. [1954], **La naturaleza del prejuicio**, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- ALBARRACÍN MILLÁN, Juan. 1978. **El gran debate: positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana**, La Paz, Universo.
- ALMEIDA, José. 1999. "Racismo, construcción nacional y mestizaje", en José Almeida (comp.) **El Racismo en las Américas y el Caribe**, Ecuador, Abya-Yala/Departamento de Antropología PUICE.
- ARRIOLA AURA Marina. 1998. "El racismo contemporáneo, ¿unidad simbólica del mundo neoliberal?", en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coord.), **Nación, Racismo e Identidad**. Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, pp. 75-88.
- BALIBAR, Étienne. 1991. "Existe el Neoracismo", en Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar, **Raza, nación, clase**, Madrid, IEPALA, pp. 31-48.
- BARKER, Martin. 2002. "The problems with Racism", en Essed Philomena y Goldberg David Theo (eds.), **Race Critical Theories: Text and Context**, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 176-194.
- BARTRA, Roger. 1978. "El problema indígena y la ideología indigenista" en UNESCO **Raza y clase en la sociedad poscolonial. Un estudio sobre relaciones entre grupos étnicos en el caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México**, Madrid, UNESCO, pp. 421-445.
- BASTIDE, Roger. 1994. "The Present Status of Afro-American Research in Latin America" en Jorge Domínguez (ed.), **Essays on Mexico, central and South America. Scholarly Debate from the 1950s to the 1990s**, Nueva York, Garland Publishing, pp. 93-105.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1989. **México Profundo. Una civilización negada**, México, Grijalbo.

21 Esta definición se construyó sobre la base de los aportes teóricos de tres autores: De la Cadena Marisol (2004), Omi y Winant (1994), Winant (2000, 2002), Wade (1997, 1997b).

- CALDERÓN, Fernando. 1978. "Los pueblos quechuas y aymaras en la formación y desarrollo de la sociedad boliviana", en UNESCO (comp.), **Raza y clase en la sociedad poscolonial. Un estudio sobre las relaciones entre grupos étnicos**, Madrid, UNESCO, pp. 185-226.
- CALLIRGOS, Juan Carlos. 1993. **El racismo: la cuestión del otro y de uno**, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- CARDOSO, Fernando. 1994. "Colour Prejudice in Brazil", en Jorge Domínguez (ed.), **Race and ethnicity in Latin America. Essays on Mexico, Central and South America**, New York, Garland Publishing, pp. 28-36.
- CASAÚS, María Elena. 2000. *La metáfora del racismo en la élite del poder en Guatemala*, en **Nueva Antropología**, núm. 38, pp. 27-72.
- _____. 1992. **Guatemala: Linaje y Racismo**, San José, FLACSO, pp. 7-32, 191-305.
- CASTELLANOS, Alicia. 2003. "Punto de Partida", *"Imágenes racistas en ciudades del sureste"* en Alicia Castellanos (coord.), **Imágenes del racismo en México**, México, UAM y P y V, pp. 11-34, 35-142.
- _____. 1998. "Nación y racismo", en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coord.), **Nación, Racismo e Identidad**. Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, pp. 11-36.
- _____. 1994. *Asimilación y diferenciación de los indios en México*, en **Estudios Sociológicos**, núm. 34, Vol. XII, pp. 101-119.
- CERVONE, Emma. 1999. "Racismo y vida cotidiana: Las tácticas de la defensa étnica", en Emma Cervone; Freddy, Rivera (eds.), **Ecuador Racista. Imágenes e identidades**, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 137-157.
- COMAS, Juan. 1961. **Relaciones inter-raciales en América Latina: 1940-1960**, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropología, núm. 12, México, UNAM.
- DE LA CADENA, Marisol. 2004. **Indígenas mestizos Raza y cultura en el Cusco**, Lima, IEP.
- DE LATORRE ESPINOSA, Carlos. 1996. **El racismo en el Ecuador: Experiencia de los indios de clase media**, Quito, Centro Andino de Acción Popular.
- D'APPOLLONIA, Ariane. 1998. **Los racismos cotidianos**, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- DE FERRANTI, David. et al. 2004. "Group-Based Inequalities: The roles the race, ethnicity and gender", en David De Ferreti, et al., **Inequality in Latin America. Breaking with history?** The Word Bank, Washington.
- ESCOBAR, Antonio. 2004. "Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneización en los primeros años del siglo XIX latinoamericano", en **La desigualdad en América Latina. Alteridades**, año 14, núm. 28, México, UAM.
- ESSED Philomena. 2002. "Every Racism: A new Approach to the Study of Racism", en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), **Race Critical Theories: Text and Context**, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 176-194.
- FASSIN, Didier. 2001. "The biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discriminations in French Public Debate", en **Anthropology Today**, Vol. 14, núm. 1, pp. 3-7.
- FERNANDES, Florestan. 1994. [1969], "Beyond Poverty: the negro and the mulatto in Brazil" en Jorge Domínguez (ed.), **Essays on Mexico, central and South America. Scholarly Debate from the 1950s to the 1990s**, New York, Garland Publishing, pp. 75-91.
- FIOLA, Jean. 1990. **Race Relation in Brazil: A Reassessment of the "Racial Democracy" thesis**. [s/l], University of Massachusetts at Amherst.
- FOUCAULT, Michel. 1996. "Del poder de soberanía al poder sobre la vida" en **Genealogía del Poder**, La Plata, ALTAMIRA, pp. 193-214.

GARCÍA, Álvaro, et. al. 2001. **Tiempos de rebelión**, La Paz, Muela del Diablo.

GALL, Olivia. 1998. "Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas", en Alicia Castellanos, Juan Manuel Sandoval (coord.), **Nación, Racismo e Identidad**. Colección Los Grandes Problemas Nacionales, México, Nuestro Tiempo, pp. 143-190.

GIMÉNEZ, Gilberto. 2000. "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.) **Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI**, México, CIESAS-INI-Porrúa, pp. 15-70.

GONZÁLES, Jorge Ramón. 2004. "La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala", en Dario Euraque; Jeffery L. Gould; Charles, R. Hale, et, al., **Memorias del mestizaje. Cultura política en Centro América de 1920 al presente**, Guatemala, Cimar, pp. 111-131.

HASENBALG, Carlos. 1994. "Perspectivas sobre raza y clase en Brasil", en **Estudios Sociológicos**, vol. XII, núm. 34, pp. 75-100.

HALL, Stuart. 2001. "Old and New identities, old and new ethnicities", en Les Back y John Solomos, **Theories of Race and racism, A readers**, London, Routledge, pp. 144-153.

_____. 1978. "Raza y clase en la sociedad Caribe", en UNESCO, **Raza, clase en la sociedad poscolonial, Un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México**, Madrid, UNESCO, pp. 149-184.

HAYES, James. 1997. "Sociology and Racism: An Analysis of The Era of American Sociology", en **Phylon**, vol. 34, núm. 4, pp. 330-341.

LARSON, Brooke. 2002. *Indígenas, Elites y Estado en la Formación de las repúblicas Andinas*, Lima, Universidad Pontificia- IEP.

LÉVI-STRAUSS. 1993. [1952], **Raza y Cultura**, Madrid, Ediciones Cátedra.

MILES, Robert. 2000. "Apropos the idea of 'race' ... again", en Les Back y John Solomos, *Theories of Race and racism. A readers*, London, Routledge, pp. 125-144.

MORENO, Paz. 1994. "La herencia desgraciada: Racismo y heterofobia en Europa" en **Estudios Sociológicos**, vol. XII, núm. 34, pp. 49-74.

OMI, Michael, WINANT, Howard. 2001. "Racial Formation", en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), **Race Critical Theories: Text and Context**, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 123-146.

_____. 1994. **Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1990s**, New York, Routledge.

PALLARES, Amalia. 1999. "Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los 70", en Emma Cervone; Freddy, Rivera (eds.), **Ecuador Racista. Imágenes e identidades**, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 159-171.

PARÍS POMBO, María Dolores. 2003. "Estudios sobre el racismo en América Latina", en **Política y Cultural**, núm. 17, pp. 289-309.

PORTOCARRERO, Gonzalo. 1993. **Racismo y Mestizaje**, Lima, SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

REX, John. 1980. "The theory of race relation a Weberian approach", en UNESCO **Sociological Theories: Race and Colonialism**, Roma, UNESCO, pp. 117-142.

RIVERA, Silvia. 1993. "La raíz: colonizadores y colonizados", en Silvia Rivera et. al., **Violencias Encubiertas en Bolivia, Cultura y Política**, La Paz, CIPCA, pp. 27-130.

RIVERA, Freddy. 1999. "Las Aristas del Racismo", en Emma Cervone; Freddy, Rivera (eds.), **Ecuador Racista. Imágenes e identidades**, Quito, FLACSO Ecuador, pp. 19-43.

- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1969. **Las clases sociales en las sociedades agrarias**, México, Siglo XXI.
- _____. 1994. "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización". En: **Revista Estudios Sociológicos**, vol. XII, núm. 34, pp. 9-17.
- TAGUIEFF, Pierre-André. 1992. "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme". En: Pierre-André Taguieff (comp.), **Face au racisme. Tome 2. Analyses, hypothèses, perspectives**, Paris, Editions La Decouverte, pp. 13-63.
- TAPIA, Luis. 2007. *Racismo e intersubjetividad autoritaria*. En: **La igualdad es cogobierno**, La Paz, Plural/CIDES-UMSA/ASDI-SAREC, pp. 9-30.
- TELLES, Edward. 2004. "Rethinking Brazilian Race Relations". En: **Race in Another America. The significance of skin color in Brazil**, New Jersey, Princeton University Press, pp. 215-237.
- TERRÉN, Eduardo. 2002. "El análisis de la cuestión racial en el desarrollo de la sociología". En: Eduardo Terrén (ed.), **Razas en Conflicto. Perspectivas sociológicas**, Barcelona, Anthropos, pp. 7-41.
- TODOROV, Tzvetan. 1991. **Nosotros y los otros**, México, Siglo XXI.
- WADE, Peter. 1997. [1993], **Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia**, Santa fé Bogota, Siglo del Hombre Ediciones, pp. 15-83, 393-415.
- _____. 1997b. **Race and Ethnicity in Latin America**, London, Pluto Press.
- WIEVIORKA, Michel. 2006. "Cultura, sociedad y democracia". En: Daniel Gutiérrez (comp.) **Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas**, México, El Colegio de México, UNAM, Siglo XXI, pp. 25-76.
- _____. 1992. **El espacio del racismo**, Barcelona, Paidós Ibérica.
- WINANT, Howard. 2000. "The Theoretical status of the concept of race". En: Les Bach y John Solomos, **Theories of Race and racism. A Reader**, London, Routledge, pp. 181-190.

