



THAKHI MUSEF

◆ CAMINOS DEL MUSEF ◆

Número 9

Tomo 1



THAKHI MUSEF

◆ Número 9 ◆
Tomo 1

Museo Nacional de Etnografía y Folklore
Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia

La Paz, Bolivia. 2024

THAKHI MUSEF. CAMINOS DEL MUSEF. REVISTA DIGITAL BOLIVIANA.
AÑO 7. Número 9 (tomo 1). Diciembre de 2024. La Paz: MUSEF, 2024
79 páginas, ilustraciones y fotografías, 21.6 x 28 cm.

ISSN: 2791-0571 (impreso) / 2791-058X (en línea)
D. L.: 4-3-1-2023 P.O.

HISTORIOGRAFÍA / ETNOGRAFÍA / ETNOMUSICOLOGÍA / MITOLOGÍA
/ SABER POPULAR / ECONOMÍA INFORMAL

THAKHI MUSEF. CAMINOS DEL MUSEF. AÑO 7. NÚMERO 9 (TOMO 1). DICIEMBRE DE 2024

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Roger Edwin Rojas Ulo: Presidente a.i.
Diego Alejandro Pérez Cueto Eulert: Director a.i.
Miguel Angel Marañón Urquidi: Director a.i.
Gumercindo Héctor Pino Guzmán: Director a.i.
Gonzalo Calisaya Gómez: Director a.i.

FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Luis Oporto Ordoñez: Presidente del Consejo de Administración
Susana Bejarano Auad: Vicepresidenta del Consejo de Administración
Guido Pablo Arze Mantilla: Consejero
Jhonny Quino Choque: Consejero
Roberto Aguilar Quisbert: Consejero
Manuel Monroy Chazarreta: Consejero
Humberto Carlos Mancilla Plaza: Consejero

Derecho editorial: © Musef Editores **La Paz:** Calle Ingavi N.º 916, teléfonos: (591-2) 2408640; fax: (591-2) 2406642; casilla postal 5817 • **Sucre:** Calle España N.º 74, teléfono y fax: (591-4) 6455293
www.musef.org.bo, musef@musef.org.bo

Directora del MUSEF: Elvira Espejo Ayca

Coordinación general: Salvador Arano Romero

Autores: Ana Julia Bustos, Natalia Rocha Gonzales, Octavio Marino Pedoni, Veimar Gastón Soto Quiroz, Oscar Córdova Sánchez, Michelle Bigenho y Henry Stobart.

Comité editorial: Salvador Arano Romero y Wilmer Urrelo Zárate

Corrección de estilo: Wilmer Urrelo Zárate

Edición de imágenes, diseño de portada, diseño gráfico y diagramación: Tania Prado

Fotografía de la portada: *Wayucha* (ay.), *yuru* (qh.) o cántaro (esp.). Imagen extraída del catálogo *Mama yakux kawsan, la vida del agua*. Unu, yaku, uma, i (pág. 400). MUSEF. La Paz, Bolivia. 2024.

ISSN: 2791-0571 (impreso) / 2791-058X (en línea)

Depósito Legal: 4-3-1-2023 P.O.

Esta obra está protegida bajo la Ley 1322 de Derechos de Autor y está prohibida su reproducción bajo cualquier medio, sea digital, analógico, magnético u óptico, de cualquiera de sus páginas sin permiso del titular de los derechos. El contenido del presente texto, incluyendo las fotografías, cuadros, esquemas, etc., es absoluta responsabilidad del autor.

Primera edición: Diciembre de 2024.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN Salvador Arano Romero.....	5
ECONOMÍAS POPULARES EN EL <i>TRAJÍN</i> . APUNTES SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CIRCULACIÓN CONTEMPORÁNEA EN LOS ANDES SUR Ana Julia Bustos.....	6
EN EL “INFIERNO VERDE”: MITOS Y CONTRA-MITOS SOBRE LA GÉNESIS DE LA CONCIENCIA NACIONAL DURANTE LA GUERRA DEL CHACO Natalia Rocha Gonzales.....	19
<i>EPOPEYA INDIA</i> : UNA HISTORIA ALTERNATIVA COMO PROYECTO POLÍTICO Octavio Marino Pedoni.....	25
LOS SABERES TRADICIONALES ANDINOS EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR: EXPERIENCIAS EN LA UNIVERSIDAD INDÍGENA AYMARA Veimar Gastón Soto Quiroz.....	33
EL DISCURSO FOTOGRÁFICO DE LA MUJER BOLIVIANA EN LA REVISTA <i>LA SEMANA GRÁFICA</i> (1933-1934) Oscar Córdova Sánchez.....	45
LA INTERSECCIONALIDAD Y EL PATRIMONIO MARCADO POR EL GÉNERO: EL CANTO DE LAS MUJERES COMO PATRIMONIO Michelle Bigenho y Henry Stobart.....	55

PRESENTACIÓN

El Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), dependiente de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia (FC-BCB), ha puesto a disposición de los lectores, para descarga libre, la revista académica *Thakhi MUSEF* número 9, aportando de esa manera a la divulgación gratuita del conocimiento.

Esto ha generado que muchos investigadores tengan en cuenta a nuestra revista para publicar sus trabajos académicos, empezando a convertirse en un referente nacional e internacional. En este sentido, este número se ha dividido en dos tomos, los cuales aglutinan trabajos de diferentes disciplinas, enriqueciendo de esa manera el debate. En total, para esta entrega, se ha logrado incorporar 11 artículos inéditos.

En este primer tomo, el lector podrá acceder a seis trabajos, los cuales varían en cuanto a disciplinas. Tenemos estudios historiográficos, etnográficos, filosofía, periodismo y etnomusicología. El primer artículo es de Ana Julia Bustos, quien analiza las economías populares contemporáneas en el área sur andina bajo el enfoque del concepto *trajín*, específicamente en la ruta La Paz, El Alto, Buenos Aires y el Pacífico. Luego tenemos el aporte de Natalia Rocha Gonzales, el cual nos habla sobre el “infierno verde” y las concepciones nacionalistas que surgieron durante la Guerra del Chaco, esto desde diferentes ópticas. A continuación, Octavio Marino Pedoni, a partir de la *Epopéya India* como la pensó Fausto Reinaga, propone una continuidad identitaria en la lucha india desde las historias latinoamericanas. Veimar Gastón Soto Quiroz, en el siguiente artículo, reflexiona sobre la importancia de los saberes y conocimientos locales para su incorporación en la educación superior, tomando como ejemplo el caso de la Universidad Indígena Aymara “Tupak Katari”. Posteriormente, la problemática de la imagen de la mujer durante la Guerra del Chaco es abordada por Oscar Córdova Sánchez, quien analiza el caso específico de una publicación titulada *La Semana Gráfica*, impreso que mostraba un discurso diferente a los otros periódicos de la época. Para finalizar este tomo, tenemos el trabajo de Michelle Bigenho y Henry Stobart, quienes apuntan a un debate sobre la trascendencia patrimonial del canto de la mujeres de Potosí, empleando una perspectiva política interseccional.

Queremos agradecer la confianza depositada por los autores en *Thakhi* para poder difundir y compartir sus investigaciones, y acercar un poco más a la sociedad a tan rica información. Nuestra gratitud especial a Elvira Espejo, directora del MUSEF, quien continúa apoyando esta iniciativa que lleva siete años ya difundiendo el conocimiento.

Por último, agradecer a los lectores, a quienes esperamos sirvan estos aportes para dar continuidad con el proceso investigativo.

Salvador Arano Romero
Jefe de la Unidad de Investigación del MUSEF

ECONOMÍAS POPULARES EN EL TRAJÍN. APUNTES SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CIRCULACIÓN CONTEMPORÁNEA EN LOS ANDES SUR

POPULAR ECONOMIES IN THE TRAJÍN.
NOTES ON CONTEMPORARY PRODUCTION OF
THE CIRCULATION IN THE SUR ANDEAN

ANA JULIA BUSTOS¹

Resumen

Las conceptualizaciones sobre economías populares en América Latina son de una relativa novedad. Surgen en los últimos años para caracterizar entramados heterogéneos de dinámicas económicas de sectores populares frente a la desestructuración neoliberal del mundo del trabajo asalariado y la colonización cada vez más expansiva e intensiva de nuevas áreas de la vida y la naturaleza a los fines de ampliar los límites de acumulación y concentración de riqueza a favor del capital financiero global. Las movilidades en estas dinámicas tienen una centralidad importante que requiere ser pensada como parte de la trama que configura y amplía los mapas de acción y operación de las economías populares.

Este artículo se propone presentar ideas del debate en torno a las economías populares latinoamericanas, enfocadas desde los Andes Sur. Reflexiones que emergen de una investigación desarrollada entre 2019 y 2022 en que se analizaron trayectorias de movilidad que se desplazan desde La Paz-El Alto hacia Buenos Aires y el Pacífico. Se pondrán en conversación hallazgos de dicho trabajo con estudios recientes sobre el comercio popular y la construcción de mapas de circulación de las economías populares para observar cómo se configuran nuevos mapas de lo que llamamos economías populares en el *trajín*.

Palabras clave: Economías populares, *trajín*, producción de la circulación, movilidades, Andes Sur.

Abstract

Conceptualizations of popular economies in Latin America are relatively recent. They have emerged to characterize the heterogeneous dynamics of popular sectors in response to the neoliberal restructuring of salaried labor and the expansive colonization of new areas of life and nature by transnational

1 Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO “Economías Populares. Mapeo teórico y práctico” y del Grupo de Investigación e Intervención Feminista (GIIF, FFyL-UBA). Correo electrónico: bustosanajulia@gmail.com

financial capital. Mobilities play a crucial role in shaping and expanding the maps of action and operation within popular economies.

This article presents ideas from the debate on Latin American popular economies, focusing on the Southern Andes. It draws on research conducted between 2019 and 2022, which examines mobility trajectories from La Paz-El Alto to Buenos Aires and the Pacific. The study's findings are discussed in relation to recent research on popular commerce and circulation maps of popular economies, highlighting how these new maps of popular economies are formed in the context of the trajín.

Keywords: *Popular economies, trajín, production of circulation, mobilities, Southern Andes.*

Introducción

Las economías populares en América Latina constituyen un concepto analítico en pugna (Gago, *et al.*, 2018). Convocan definiciones abiertas y generan preguntas interconectando discusiones sobre la desestructuración neoliberal del mundo del trabajo asalariado (Gago, 2014; Giraldo, 2016; Roig, 2017) y la ampliación de los límites de acumulación y concentración de riqueza a favor del capital financiero transnacional, así como con estudios que apelan a observar dinámicas de sectores populares que reactualizan estrategias económicas de larga data (Tassi, *et al.*, 2013; Arbona, *et al.*, 2015).

Ferias en continuo crecimiento e itinerancia, trajines comerciales que conectan ciudades, pueblos, países de la región y del mundo; comedores y merenderos comunitarios, cooperativas de producción textil, recicladorxs, productorxs agrícolas, manterxs y vendedorxs ambulantes; así de heterogéneas y abigarradas (Zavaleta, 2008) son las imágenes que evocan estas dinámicas que permiten la reproducción social de amplias mayorías en Latinoamérica (Gago, 2016).

También nombrada como “economía informal” o “marginal” según teorías de la modernización y el desarrollo (Hart, 1973; Nun 1971 [1969]), la realidad económico-política de América Latina en las últimas cuatro décadas ha ido mostrando que el trabajo sin salario, el cuentapropismo y las diversas dinámicas de trabajo comunitario y familiar no son estrategias periféricas de reproducción de la vida y producción de bienes y servicios que deben ser modernizados. Más bien se observa que estas estrategias económicas constituyen ejes vertebradores de nuestras economías y que son el modo de “ganarse la vida” de las mayorías (Narotzky y Besnier, 2020).

Bolivia tiene alrededor de un 60% de su población trabajando en este tipo de economías (Müller, 2022). En la región, su radio de operación se ha ido ampliando a través de la movilidad (Tassi y Poma, 2020) que constituye un dispositivo expansor de comercio popular, importación de productos vía zonas francas y logísticas populares. También la migración laboral, principalmente en sectores ampliamente precarizados como los cuidados, la producción textil y

la realidad económico-política de América Latina en las últimas cuatro décadas ha ido mostrando que el trabajo sin salario, el cuentapropismo y las diversas dinámicas de trabajo comunitario y familiar no son estrategias periféricas de reproducción de la vida y producción de bienes y servicios que deben ser modernizados.

hortícola, y la construcción, son maneras de “buscarse la vida” (Hinojosa, 2009) para lxs bolivianxs en diferentes territorios. Lejos de suscribir a la idea de que estas componen formas de “economía informal”, consideramos que podemos visualizar allí dinámicas sociales, políticas e institucionales que, si bien no todas se ajustan a normas legales y/o de registro burocrático-estatal, sí cuentan con forma propia. En este sentido, creemos que es necesario estudiar las operatorias de estas economías para conocer cómo se da efectivamente hoy lo económico-político en nuestros países latinoamericanos.

Entonces, estudiamos las economías populares desde un concepto operativo y amplio que nos permite evidenciar que no son “lo otro de la economía”, ni carecen de forma, ni tampoco son estrategias económico-políticas premodernas que deben ser desarrolladas, modernizadas y formalizadas. Por el contrario, cuentan con una institucionalidad y unas memorias propias que necesitamos entender para saber cómo funcionan. Esto permite:

- i. reivindicar el valor que producen ciertos trabajos históricamente invisibilizados y desvalorizados (cuidados, producción de alimentos, logísticas). En este punto la definición se conecta con las reflexiones de la economía feminista y su crítica a la economía política clásica.
- ii. entender que las economías populares no son islas de reproducción mínima de la vida y de subsistencia por fuera de las lógicas del capitalismo, sino que son explotadas actual e históricamente por patrones ocultos (Roig, 2017; Chena, 2017) y están insertas en ciertas lógicas del capital (neoliberal, global, financiero, extractivo y antiguamente colonial), que se sirve de estas estrategias, trabajos y formas de producción para abaratar costos y alcanzar cada vez lugares/territorios cada vez más capilares para acumular ganancias
- iii. finalmente, subrayar que desde tiempos pasados hasta la actualidad han sido las poblaciones indígenas, campesinas, luego migrantes y particularmente las mujeres, las que han encarnado y protagonizado estos trabajos por fuera del mundo asalariado y sostienen estas economías (Gago, 2019; Vega y Mareaga, 2019; Müller, 2023).

Las formas de la movilidad en las economías populares

En el mundo actual, el capital ya no aparece anclado a las formas nacionales del estado (Hirsch, 1996), y si analizamos las transformaciones que ha generado la llamada “globalización” y sus contra-movimientos, también observamos que las migraciones transnacionales de personas que buscan dónde reproducir la vida en mejores condiciones se amplían de modo constante (Sassen, 2003, 2007; Mezzadra, 2005; Mezzadra y Neilson, 2017). Es a través de poner en juego estrategias de desplazamiento, comercio y circulación que las economías populares intervienen en espacios transnacionales (Hinojosa, 2019), a la vez que se insertan en esta tendencia de la economía, resignificando imaginarios transfronterizos y de articulación de espacios entre lo local y lo global (Cordero *et al.*, 2019). En este sentido, para abonar al debate de las economías populares en la actualidad, resulta fundamental pensar la dimensión espacial, temporal y móvil de estas economías en creciente transformación. Las mismas no se circunscriben a territorialidades locales o estatal-nacionales y reactualizan estrategias y formas de movilidad históricas con memorias largas.

La genealogía de las economías populares, en tanto emergentes en la crisis del neoliberalismo, se conectan con memorias largas de organización política y económica en América Latina. En estos territorios el capitalismo se desarrolla montado sobre el dominio y control colonial. Entre los siglos XVI y XVIII se conformaron espacios económicos –en América y particularmente en los Andes– (Assadourian, 1982; Harris *et al.*, 1987), que perduraron en el tiempo y nos obligan a pensar una genealogía propia a la hora analizar dinámicas económico-populares actuales (Tassi *et al.*, 2012). Toda una infraestructura indígena de rutas y caminos, y la producción de circulación a través del *trajín* (Glave, 1989), dio lugar a la conformación del mercado interno colonial. Al situarnos en y desde territorios andinos, no podemos evitar tematizar como un saber-hacer experto a las estrategias de movilidad que toman fisonomías particulares en cada momento histórico del desarrollo económico precapitalista y capitalista; y que reactualizan ese pasado en imágenes del presente, en el ir y venir desde los Andes Sur.

Los estudios de historia económica y etnohistoria han aportado en mi investigación un lenguaje y perspectiva anticolonial, situada y móvil que resumo en la palabra *trajín*. Este vocablo, incorporado del trabajo de Glave (1989), abona a la construcción de un territorio de investigación que va más allá de las fronteras nacionales y amplía la idea de movilidad como migración, incorporando la idea de producción de la circulación, que incluye en el movimiento a las personas en tanto trabajadorxs (comerciantes y migrantes) y a los productos-mercancías que movilizan. El trajinar contemporáneo es un *habitus* (Hinojosa, 2009) y es posible que veamos en las dinámicas de idas y vueltas, del llegar con productos a lugares insólitos para la gran empresa logística (Tassi y Poma, 2020) en tiempos contemporáneos; unas formas expertas de control territorial que vienen de aquella historia. Lxs comerciantes populares y lxs migrantes que garantizan la producción de la circulación actual son la contraparte de lxs trajinantes del pasado (Bustos, 2023a).

Los estudios de historia económica y etnohistoria han aportado en mi investigación un lenguaje y perspectiva anticolonial, situada y móvil que resumo en la palabra trajín.

Párrafo aparte merece el tratamiento del fenómeno migratorio y de la producción de la circulación durante la pandemia por el COVID-19. Allí también se reveló la centralidad del elemento móvil en estas economías. El binomio movilidad-inmovilidad (Álvarez, 2021)² obligó a poner el foco en los modos de producción de valor del capitalismo contemporáneo y advertir que gran parte del sostén de las economías locales depende de la producción de la circulación que realizan lxs migrantes y trajinantes contemporáneos.

2 La mano de obra migrante sostiene las economías reales de los países llamados “centrales” y, al mismo tiempo, representa un gran aporte a la economía del país del que parten. En tiempos de pandemia, el “quédate en casa”, el cierre de fronteras con su refuerzo a través de la militarización, contrastaba con escenas donde sujetxs migrantes y trajinantes no podían detener su marcha e inauguraban o relanzaban caminos antiguos de contrabando y *trochas*. En este sentido, hoy vemos cómo desde los sectores populares la movilidad toma múltiples dimensiones y el moverse es parte de una práctica cotidiana que se pone en juego para reproducir la vida, producir valor en la circulación y generar ingresos a través del movimiento.

En los siguientes párrafos sigue presentamos tipos de movilidad que hemos analizado en las economías populares en el trajín con base en los Andes Sur. Este análisis se construye a partir de la investigación mencionada anteriormente y en diálogo con los estudios sobre las economías populares en Bolivia. Finalmente, puntualizaremos algunas reflexiones teóricas desde los nuevos mapas del *trajín*, en sentido territorial y conceptual.

Nuevos mapas del *trajín* contemporáneo

Así como uno de los ejes centrales del mercado interno colonial en los siglos XVI-XVIII era Cusco-La Paz-Potosí a raíz de la extracción de oro y plata del Cerro Rico y toda la circulación de mercancías que propiciaba, ahora en pleno siglo XXI podemos decir que el *espacio de trajín* amplía sus articulaciones locales, regionales y globales a partir de la circulación de nuevas mercancías provenientes fundamentalmente de China (Müller, 2022) y sobre la base de una “gran historia” de las movilidades (Magliano y Mallimaci, 2015). En esto, queremos resaltar dos ejes que reconocemos tejiendo las trayectorias que hemos investigado: el eje La Paz-El Alto hacia Buenos Aires y el eje La Paz-El Alto hacia el puerto Pacífico de Iquique en Chile y sus derivas hacia mercados como Yiwu o ciudades como Guangzhou en China. El espacio de *trajín* se abre hoy a la articulación de rutas transpacífico. Mucho antes que las articulaciones de inversión oficiales “por arriba”, lxs comerciantes bolivianxs vieron la posibilidad de enlazar negocios con consorcios familiares chinos (Tassi *et al.*, 2013; Müller, 2016; Tassi y Poma, 2020; Müller, 2023) y, al mismo tiempo, se potenciaron y profundizaron rutas de migración transnacional (Hinojosa, 2019).

El período en que ubicamos temporalmente a las trayectorias de vida que hemos estudiado recorre un tiempo que va desde los años 80 hasta el 2020 y se enmarca dentro de las transformaciones económico-políticas del capitalismo neoliberal planteadas más arriba. Estos recorridos de vida, trabajo y migración, abarcan casi cuarenta años de historia que se dejan leer a través de las narrativas propias.

El primer tramo que recorreremos se inicia en la década de 1980, cuando tras la dictadura de Banzer la crisis económica y la falta de empleo en Bolivia hacía que muchxs jóvenes, fundamentalmente parejas o matrimonios, decidieran migrar buscando la vida en territorios vecinos. Tales son los casos de Beti y Joaquín, que salen desde La Paz primero hacia Sucre y luego completan su trayecto hacia Buenos Aires; y el caso de Mercedes y Feliciano que, una vez movilizados desde Santiago de Huata (pueblo ribereño del Titicaca) hacia la ciudad de La Paz, deciden migrar a Buenos Aires tras una oferta de trabajo en el sector textil que les facilita el hermano de Feliciano. Ambas parejas concretan proyectos migratorio-laborales de consolidación de *comunidades transnacionales* (Hinojosa, 2019) que permiten, desde el comercio en el caso de Joaquín y Beti, y desde la producción textil, en cuanto a Feliciano y Mercedes, fortalecer unas redes de parentesco y familiares que habilitan el trayecto migratorio a otrxs en los mismos rubros.

El segundo tramo lo ubicamos en la década de 1990, cuando crecen las oportunidades de trabajo en la migración transnacional sobre todo hacia Argentina, pero al mismo tiempo se comienzan a abrir itinerarios de viajes a zonas francas para la compra, venta y distribución de manufacturas bara-

tas en Bolivia. La migración hacia Argentina tiene como estímulo el “1 a 1”,³ que hace crecer las remesas que lxs migrantes envían a sus familias en Bolivia. Este es el momento de mayor producción para quienes habían migrado en los 80. Asimismo, durante los años 90 y principios de los 2000 es cuando el negocio de importación por la Zona Franca de Iquique (Chile) y por Colón (Panamá) se expande y muchos comerciantes de la zona comercial de La Paz deciden emprender viajes para traer los primeros productos importados. En este tramo temporal analizamos la historia de vida de Alicia, quien se desempeña como importadora de tecnología para ensamblaje de computadoras en la Feria 16 de Julio⁴ en El Alto, y que comenzó como transportista y en la importación de rodados. Su trayectoria es de tipo trajinante y circular, con anclajes fuertes en las relaciones económicas y comerciales que se establecen con la Zona Franca de Iquique y los mercados chinos.

En los 2000, momento de estallidos de crisis neoliberal tanto en Argentina como en Bolivia, situamos el tercer tramo de organización de las trayectorias que componen el trabajo. Ante la profundización de la precarización de la vida, las opciones se refuerzan: migrar para juntar dinero, migrar exiliada del neoliberalismo (Galindo, 2007), migrar para ir y volver. El par de trayectorias que componen el análisis de este tercer tramo tensionan en la crisis los mandatos de género, las formas de circulación del trabajo migrante y los modos de enfrentar el avance extractivo del capital sobre lxs cuerpos de lxs trabajadorxs. Los 2000-2020 son veinte años de transformaciones profundas en los modos de pensar la política, la economía, los modos de organización en la sociedad. Con Delia y Joan viajamos por el eje El Alto-Buenos Aires y también por el eje La Paz-Guangzhou, China, para abrir sentidos sobre los flujos globales de trabajo migrante, mercancías importadas, rutas comerciales, infraestructuras populares para el sostenimiento de la vida y trabajo femenino-trabajo precario-trabajo migrante como caras de una misma moneda. Allí se recrean antagonismos posibles frente al capital transnacional, global y las estructuras neo-extractivas-coloniales que atraviesan nuestro tejido local, comunitario, social.

Eje-período	1980-1990 (actualidad)	1990-2000 (actualidad)	2000-2010 (actualidad)
Eje 1: La Paz-El Alto hacia Buenos Aires	Beti-Joaquín Mercedes-Feliciano		Delia
Eje 2: La Paz-El Alto a Iquique y hacia mercados en China (Guangzhou)		Alicia	Joan

3 Expresión popularizada en Argentina durante los años 90 para referirse al cambio de moneda entre el dólar y el austral, que era en ese momento la moneda argentina. La llamada Ley de Convertibilidad (N.º 23.928), la cual fue sancionada en 1991. A partir de allí, quienes recibían sus ingresos en australes pasaron a realizar transacciones económicas –indistintamente– en pesos o en dólares.

4 La Feria 16 de Julio está ubicada en la ciudad de El Alto y es una de las más importantes del país y la región. Funciona los jueves y domingos en algunas calles de esta ciudad, ocupando más de 200 cuadras. La cantidad de puestos y sectores económicos y comerciales que nuclea fue creciendo exponencialmente de la mano del *boom* del comercio popular que importa bienes de consumo desde Iquique (Chile). Para indagar más sobre el crecimiento de la ciudad de El Alto y su feria recomendamos la lectura de “Ciudadanía política callejera: apropiación de espacios y construcción de horizontes políticos”, de Juan Manuel Arbona (2008) y “El *ghatu* de la 16 de Julio en El Alto de La Paz”, de Simón Yampara (2007). En el caso estudiado, Alicia comenzó su negocio de comercio de tecnología y ensamblaje de computadoras en un local en la Calle 3 de la zona Villa Dolores (El Alto). En su período de mayor auge económico llegó a tener cuatro locales. Actualmente cuenta con uno solo.

Modalidades de movilidad	Migración transnacional de idas y regresos.	Circulación comercial.	Migración transnacional temporal. y circuito migratorio/comercial
Tipología construida ⁵	Migrante-mitmakuna. ⁶	Trajinante contemporánea	Exiliadas del neoliberalismo

Tabla 1: Cuadro comparativo de los relatos por ejes y períodos para el análisis y la construcción de tipologías de economías populares en el trajín contemporáneo.

Fuente: Elaboración propia.

La Tabla 1 presenta esquemáticamente el orden de análisis de las trayectorias y de su agrupamiento por períodos, mostrando las particularidades de cada una en cuanto a las dinámicas de movilidad que presentan. De este modo, construimos los tipos de trayectorias que se analizan: *migración transnacional* entre Bolivia y Argentina en los 80 y 90 –tipo “clásico”, migración en pareja/familia–; *trajín contemporáneo* desde los 90 y 2000 –circulación comercial hacia el Pacífico y venta en la región–; y *jóvenes migrantes/trajinantes* en los 2000 y 2010 –nuevo tipo de dinámica migratoria y de movilidades y circuitos comerciales entre Bolivia-Argentina y Bolivia-China.

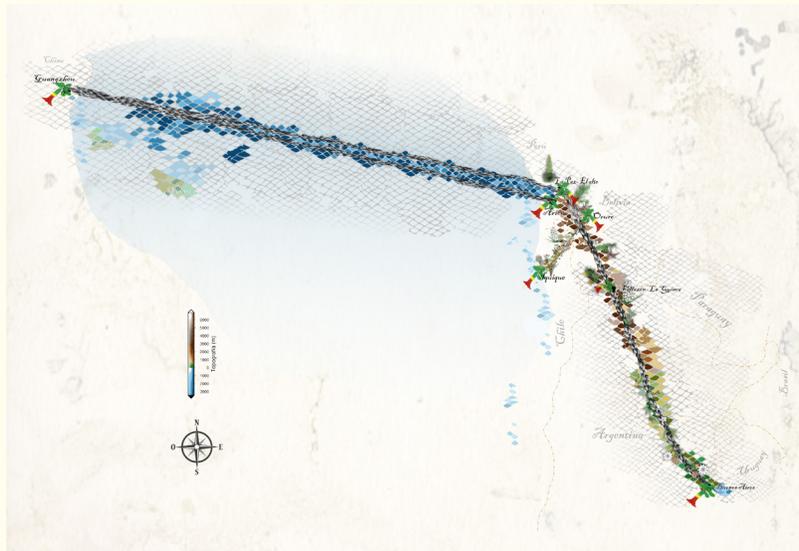


Figura 1: Mapa ilustrado que representa el cruce de las trayectorias que comprende la investigación para este artículo. **Fuente:** Ilustración de María Paula Ruíz Díaz.

- 5 No es posible explayarme aquí en la forma de construir estos tipos. Simplemente señalo que uno de los aportes del trabajo de investigación realizado fue poder componer esta tipología que no se presenta como una estructura fija o cerrada para definir las dinámicas, más bien se plantea como un mapa analítico abierto que permite contar con un marco –construido sobre la base de la bibliografía vigente–, desde donde pensar las particularidades narrativas nativas que surgen de las historias de vida particulares (Bustos, 2023a).
- 6 *Mitmakuna* es un vocablo aymara que designa a aquellxs integrantes de las comunidades que se desplazaban para colonizar territorios en otras comunidades donde, por las condiciones climáticas y del suelo, se podía producir determinados alimentos. Utilizo la imagen del *mitmakuna* para los casos de migrantes hacia Argentina, fundamentalmente desde los 80 porque observo en esas trayectorias cómo fueron ellxs lxs encargadxs de fortalecer, nutrir y construir comunidades transnacionales en Argentina a partir de su propio desplazamiento que luego convocó a más familiares y parientes. En este sentido, la idea de los “pisos socioeconómicos” de Antequera (2019) resulta interesante para conectar la conceptualización de Murra (1975) y así explicar la autosuficiencia andina (el control vertical de un máximo de pisos ecológicos) en el pasado, con las dinámicas de movilidad y sus objetivos en el presente.

En cada trayectoria y aún más en sus intersecciones, resulta posible figurar las transformaciones económicas, políticas y sociales a lo largo de las últimas cuatro décadas. También es posible visualizar la capacidad de expansión que brinda el movimiento y la destreza para el control territorial de espacios económicos distantes entre sí que poseen lxs protagonistas de estas economías. Nos interesan las historias de vida porque expresan lo vivido cotidiano de ciertas estructuras sociales (Ferraroti, 2011) y entramados sociales que se visualizan a través de estrategias vitales que acompañan planes y proyectos individuales, comunitario-colectivos y familiares para producir y reproducir la vida. En este sentido, los trabajos de economía popular en Bolivia, desde 2012 a esta parte, han hecho un gran aporte en describir y analizar cómo funcionan y se articulan los saberes, las logísticas e infraestructuras populares para expandir las economías populares desde una dimensión país hasta la consolidación de nuevos centros y espacios de la economía popular regional (Tassi y Poma, 2020). Por mi parte, me he propuesto el abordaje desde las narrativas de trayectorias laborales y de vida para entrar en las significaciones propias que pueden recortarse desde una diversidad de formas de vivir esas historias. Mi enfoque, a través de historias y narrativas, buscó detallar estas trayectorias y extraer elementos para el análisis teórico-político.

Dialogando con el estudio de Tassi y Poma (2020), propongo las siguientes reflexiones:

1. Es preciso tematizar cómo las formas de la movilidad expanden las economías populares. La movilidad, en sus diversas formas, hace escalar estrategias económicas que clásicamente han sido caracterizadas como tradicionales y circunscriptas a lo local. Los mapas están en permanente cambio y debemos actualizarlos para comprender cómo se dinamizan estas economías.
2. Las tramas de economías populares en expansión, transnacionales, que yo llamo “en el *trajín*”, muestran una *expertise* en el movimiento que genera nuevos nichos de mercado, acumulación, ganancia y no pueden ser pensadas en términos de mera subsistencia y reproducción mínima de vida.
3. El capital global se sirve de infraestructuras populares móviles, migrantes y trajinantes para su reproducción a bajo costo: abarata trabajo con mano de obra migrante, ofrece financiamiento para trayectos de movilidad y también, en su dimensión financiera, endeuda a migrantes y comerciantes (Bustos, 2023a). La producción de la circulación es una de las áreas de mayor valorización y captura. Sin embargo, debemos caracterizar de modo preciso cómo se encuentran, se tocan, contaminan y disputan espacios de control territorial, de mercado y circulación con las grandes empresas transnacionales (Tassi y Poma, 2020) y/o cómo las dinámicas financieras y digitales se mezclan con estrategias más locales y articulaciones logísticas a pequeña escala. Esto puede permitirnos pensar en cómo se entrama una globalización por abajo (Tassi *et al.*, 2013), pero también cómo desde la categoría de neoliberalismo desde abajo (Gago, 2014) podemos complejizar la caracterización de las subjetividades en juego en las economías populares en el *trajín*. Es preciso tematizar este punto para visualizar cómo se entretejen formas de explotación y resistencia frente al capital en estas economías.

Conclusiones

Con todo lo antes expuesto, señalamos algunas conclusiones abiertas que emergen de los nuevos mapas del *trajín* y nos permiten actualizar los debates teóricos en el campo de las economías populares latinoamericanas.

En primer lugar, resulta evidente que el elemento móvil en su sentido de *trajín* nos permite pensar que el trabajo de producción de la circulación configura los territorios y no al revés. Que no es posible entender la movilidad solo como una estrategia de escape, de configuraciones neoliberales expulsivas (Sassen, 2014) o que el capital se aprovecha de estos trabajadores migrantes y comerciantes para extraer valor de su trabajo y abaratar costos. Sino que lxs trajinantes contemporáneos despliegan un saber que usa la movilidad como forma de desarrollar, dentro de las economías populares, maneras de producir, sostener la vida y generar ganancias.

En segundo lugar, subrayamos la idea de que la producción de la circulación genera valor y ganancia, abaratando costos y aprovechando logísticas particulares. Allí radica el juego de contradicciones con el capital. Lxs trajinantes contemporáneos abren rutas de circulación y llegan a lugares donde la gran empresa no puede llegar. Entonces allí: ¿se amplían las fronteras de operación del capital o se resiste la entrada de la gran empresa? Sostengo que suceden ambas.

Tercero, la centralidad del elemento móvil abona a una perspectiva anticolonial de las economías populares porque, lejos de presentar las estrategias como modos “alternativos” y no desarrollados de generación de valor y producción económica, las muestra como economías con gran poder de generación de ganancia y de construcción de capilaridad en los territorios. Esto implica control territorial de rutas y caminos y generación de toda una infraestructura popular móvil, migrante y trajinante, que sostienen y expanden. Esto nos obliga a narrar la historia económico-política de América Latina desde un lugar no miserabilista y victimizante. Encontramos que en estas estrategias no solamente se visualizan formas de resistir a las actuales formas de explotación del trabajo y la riqueza social producida por parte del capital global, sino que constituyen también novedades con historia (Gago, 2016), que nos hablan de una agencia y de un saber-hacer que posee genealogía propia.

Finalmente, hacemos énfasis en una dimensión que no aparece destacada en la mayoría de los estudios actuales sobre los mapas de economías populares en la región que retomo para el caso de lxs comerciantes bolivianxs fundamentalmente de Müller (2023) y de lxs migrantes bolivianxs en Argentina de Gago (2018), hipótesis que ha sido comprobada en la propia investigación de campo. En todas estas formas de movilidad hay infraestructuras populares móviles que son garantizadas por un trabajo invisible de mujeres *gestoras de la vida, la movilidad y el negocio* (Bustos, 2023a). Ellas sostienen desde comunidades transnacionales (Hinojosa, 2019), comunidades móviles y son las garantes de los cuidados en la movilidad (Varela Huerta y Álvarez, 2022), algo que quedó develado fundamentalmente en pandemia (Bustos, 2023b). Es preciso prestarles atención entonces a estos trabajos invisibilizados. Así como ha sido invisibilizada a lo largo de nuestra historia local y regional la producción de la circulación como un saber indígena campesino experto, también ahora resulta ser invisibilizado, dentro de las mismas tramas de economías populares,

En todas estas formas de movilidad hay infraestructuras populares móviles que son garantizadas por un trabajo invisible de mujeres gestoras de la vida, la movilidad y el negocio

el rol específico que cumplen los trabajos femeninos en el sostén de unidades productivas y de unidades de circulación. En este sentido, resulta indispensable una perspectiva en el cruce entre economías populares y feministas para develar esas naturalizaciones e invisibilizaciones de trabajo y producción de valor que recae sobre mujeres y se oculta tras la producción en el mercado de las economías populares que se sirve de él.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Soledad.

2021. “Notes on the Contemporary Production of Circulation in the Southern Andes”. En: *Journal of Latin American, 20* (1).

ÁLVAREZ, Soledad y Amarela VARELA-HUERTA.

2022. “‘En el camino, ¿si nosotras no cuidamos, quién entonces?’ . Mujeres, epidemiología popular migrante y economía del cuidado en los corredores migratorios de las Américas en tiempos de COVID-19”. En: *Tramas y redes*, núm. 2: 23-53. Buenos Aires, Argentina.

ARBONA, Juan Manuel.

2008. “Ciudadanía política callejera: apropiación de espacios y construcción de horizontes políticos”. *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: Los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI*: 395-416. CLACSO/Siglo del Hombre. Bogotá, Colombia.

ASSADOURIAN, Carlos.

1982. “Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chuchuito”. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX* (compilado por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter). CERES. La Paz, Bolivia.

ANTEQUERA, Nelson.

2019. “El control vertical de los pisos socioeconómicos: la multimodalidad como estrategia de ocupación territorial urbano rural de las comunidades andinas de Bolivia”. *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica* (coordinado por Jorge Enrique Horbath y María Amalia García): 93-116. Miño y Dávila editores sl. Buenos Aires, Argentina.

BUSTOS, Ana Julia.

2023a. *Economías populares en el trajín. Trayectorias contemporáneas de movilidad desde La Paz - El Alto hacia Buenos Aires y el Pacífico*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

2023b. “Mirada migrante de las economías populares en pandemia”. *Economías populares: Una cartografía crítica latinoamericana* (compilado por Verónica Gago, Cristina Cielo y Nico Tassi): 497-520. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

CHENA, Pablo.

2017. “La economía popular y sus relaciones fundantes”. *Economía popular, los desafíos del trabajo sin patrón*: 41-62. Colihue. Buenos Aires, Argentina.

CORDERO, Blanca, Sandro MEZZADRA y Amarela VARELA HUERTA.

2019. *América Latina en movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos*. Traficantes de sueños-Tinta Limón-AUCM. Ciudad de México, México.

FERRAROTI, Federico.

2011. “Las historias de vida como método”. En: *Acta Sociológica*, núm. 56: 95-119.

GALINDO, María.

2007. *Las exiliadas del neoliberalismo*. Mujeres Creando. La Paz, Bolivia. Disponible en: www.mujeres-creando.org.

GAGO, Verónica.

2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

2016. “Diez hipótesis sobre las economías populares (desde la crítica a la economía política)”. En: *Nombres. Revista de Filosofía*, núm. 30: 181-200. Universidad Nacional de Córdoba / Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba, Argentina.

2014. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

GAGO, Verónica, Cristina CIELO y Francisco GACHET.

2018. “Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada”. En: *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, núm. 62: 11-20. FLACSO. Quito, Ecuador.

GIRALDO, César.

2016. *Economía popular desde abajo*. Ediciones Desde Abajo. Bogotá, Colombia.

GLAVE, Luis Miguel.

1989. *Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/ XVII*. IAA. Lima, Perú.

HARRIS, Olivia, Enrique TANDETER y Brooke LARSON.

1987. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. CERES. La Paz, Bolivia.

HART, Keith.

1973. “Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana”. En: *Journal of Modern African Studies*, vol. 11, núm.: 1: 61-89. Cambridge University Press. Cambridge, Inglaterra.

HINOJOSA, Alfonso.

2019. *Trayectorias poblacionales en y desde La Paz. De la migración interna a la construcción del sujeto político transnacional*. Instituto de Investigación, Interacción Social y Posgrado, carrera de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

2009. *Buscando la vida. Familias bolivianas transnacionales en España*. CLACSO. La Paz, Bolivia.

MAGLIANO, María José y Ana Inés MALLIMACI.

2015. “Las edades de la migración boliviana en Argentina: Córdoba y Ushuaia como destino”. En: *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. XV, núm. 1: 141-167. Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.

MEZZADRA, Sandro.

2005. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Traficantes de Sueños. Madrid, España.

MEZZADRA, Sandro y Brett NEILSON.

2017. *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. Traficantes de sueños. Madrid, España.

MURRA, John.

1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

MÜLLER, Juliane.

2016. “Relaciones comerciales Bolivia-China: El rol de las economías populares y del empresariado privado”. *Las relaciones económicas entre América Latina y Asia. Hacia la construcción de una nueva inserción internacional* (editado por Mauricio de Miranda y José Tomás Peláez): 291-313. Pontificia Universidad Javeriana / Centro de Pensamiento sobre Asia y Pacífico. Cali, Colombia.

MÜLLER, Juliane.

2022. *El comercio popular globalizado. Mercado, reciprocidad y acumulación en los Andes bolivianos*. Plural. La Paz, Bolivia.

NAROTZKY, Susana y Niko BESNIER.

2020. “Crisis, valor y esperanza: repensar la economía”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 51. Universidad de Barcelona. Barcelona, España

NUN, José.

1971 [1969]. “Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal”. En: *CELADE*. Serie D, núm. 66: 1-43. Santiago de Chile, Chile.

ROIG, Alexandre.

2017. “Financiarización y derechos de los trabajadores de la economía popular”. *Economía popular, los desafíos del trabajo sin patrón* (editado por Emilio Pérsico). Colihue. Buenos Aires, Argentina.

SASSEN, Saskia.

2014. *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*. Editorial Katz. Buenos Aires, Argentina.

2007. *Una sociología de la globalización*. Editorial Katz. Buenos Aires, Argentina.

2003. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de Sueños. Madrid, España.

TASSI, Nico *et al.*

2012. “El desborde económico popular en Bolivia. Comerciantes aymaras en el mundo global”. *Nueva Sociedad*, núm. 241: 93-105.

2013. *Hacer plata sin plata: el desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. Fundación PIEB. La Paz, Bolivia.

TASSI, Nico, Alfonso HINOJOSA y Richard CANAVIRI.

2015. *La economía popular en Bolivia. Tres miradas*. CIS. La Paz, Bolivia.

TASSI, Nico y Wilson POMA.

2020. “Los caminos de la economía popular: circuitos económicos populares y reconfiguraciones regionales”. En: *Temas Sociales*, núm. 47: 10-35. La Paz, Bolivia.

VEGA, Cristina y Maga MAREAGA.

2019. “Relational Autonomy, Reproduction, and Popular Trade: Mobility Trajectories and Appropriation of Space among Female Street Vendors in Quito, Ecuador”. *The Popular Economy in Urban Latin America: Informality, Materiality, and Gender in Commerce* En: (Eveline Dürr y Juliane Müller): 153-174. Lexington Books. Maryland, EE. UU.

YAMPARA, Simón.

2007. “El *qhatu* de la 16 de Julio en El Alto de La Paz”. *Pukara*. 7 de mayo-7 de junio. La Paz, Bolivia.

ZAVALETA MERCADO, René.

2008. *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural. La Paz, Bolivia.

EN EL “INFIERNO VERDE”: MITOS Y CONTRA-MITOS SOBRE LA GÉNESIS DE LA CONCIENCIA NACIONAL DURANTE LA GUERRA DEL CHACO

IN THE “GREEN HELL”: MYTHS AND
COUNTER-MYTHS ABOUT THE GENESIS OF NATIONAL
CONSCIOUSNESS DURING THE CHACO WAR

NATALIA ROCHA GONZALES¹

Resumen

Un “mito de origen” puede entenderse como un constructo ideológico que, a través de un sentido teleológico, pretende legitimar “verdades” del presente a través de la construcción de las narrativas del pasado. Si asumimos que la nación es un constructo ideológico, es de esperar que ciertos *leitmotiv* como la conciencia e identidad nacional sean construidos a través de mitos. En el siglo XX, Bolivia experimentó un momento (re)fundacional que hizo posible la emergencia del Estado del 52: la Guerra del Chaco. El objetivo de ese artículo es explorar el “mito de origen” de la Guerra del Chaco como cuna de la conciencia nacional, tanto desde las expresiones artísticas como desde los debates intelectuales de la época. Así, el “infierno verde” es retratado como el momento fundacional de la nación boliviana, donde la guerra fue el crisol de unión para dicha conciencia (Zavaleta, Montenegro). Prima una noción de la espontaneidad de la unidad nacional, que es legitimado por expresiones artísticas (Montes, Céspedes). Empero, también existen “contra-mitos”, es decir, la resonancia de voces disidentes que colocan en entredicho las certezas del mismo desde el escepticismo (Trifonio Delgado, Borda).

Palabras clave: Conciencia nacional, mito, intelectuales, Bolivia, Guerra del Chaco.

Abstract

An “origin myth” can be understood as an ideological construct that, through a teleological sense, aims to legitimize present “truths” by constructing narratives of the past. If we assume that the nation is an ideological construct, it is expected that certain leitmotifs such as national consciousness and identity are constructed through myths. In the 20th century, Bolivia experienced a (re)foundational moment that made possible the emergence of the State of 1952: the Chaco War. The aim of this article is to explore the “origin myth” of the Chaco War as the cradle of national consciousness, both from the artistic expressions and the intellectual debates of the time. Thus, the “green hell” is portrayed as the foundational moment of the Bolivian nation, where the war was the crucible of union for this consciousness (Zavaleta, Montenegro). A notion of the spontaneity of

1 Socióloga y estudiante de Filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
Correo electrónico: natalia.rocha2001@gmail.com

national unity prevails, legitimized by artistic expressions (Montes, Céspedes). However, there are also “counter-myths”, that is, the resonance of dissenting voices that challenge its certainties from a perspective of skepticism (Trifonio Delgado, Borda).

Keywords: *National consciousness, myth, intellectuals, Bolivia, Chaco War.*

El amor, el poder, la guerra. En eso consiste la verdad de la vida. Pues bien, fue en el Chaco, lugar sin vida, donde Bolivia fue a preguntar en qué consistía su vida.

René Zavaleta, *50 años de historia*

El mito de la nación boliviana: del momento fundacional

U n “mito de origen” puede entenderse como un constructo ideológico que, a través de un sentido teleológico, pretende legitimar “verdades” sobre el presente. Mediante una genealogía selectiva, el mito construye una narrativa del pasado a partir de un bricolaje histórico que enfatiza ciertos hechos y minimiza otros. Como sugiere Spedding (2003), el mito de origen “[...] explica cómo es que las cosas han llegado a ser como son, quienes eran los malvados y los héroes, los pecados y la salvación” (Spedding, 2003: 337). Si bien este tipo de elucubraciones pudieran parecer distópicas o simplemente lejanas, es posible encontrarlas en debates intelectuales sobre temas aparentemente inocuos como el mestizaje, las diferencias sociales o la etnicidad (Spedding, 1996).

Peter Gose (2001) fue capaz de identificar en las narrativas andinas el *mito de la Conquista*, el cual consistía en situar el momento del primer encuentro entre españoles e indígenas como el hecho fundacional de las desigualdades estructurales en los Andes. Las rémoras de ese mito no solamente se encontraban presentes en la *doxa* cotidiana, sino también en los debates intelectuales. Si bien el origen de dicho mito es difuso, no podemos negar sus potenciales implicaciones/funcionalidades políticas. Barthes (1999) ya identificaba en la época actual la favorabilidad de los mitos cotidianos en el sostenimiento de ciertas verdades:

Estamos en el principio mismo del mito: él transforma la historia en naturaleza. Entonces se comprende por qué, a los ojos del consumidor de mitos, la intención, la argumentación ad hominem del concepto, puede permanecer manifiesta sin que parezca, sin embargo, interesada: la causa que hace proferir el habla mítica es perfectamente explícita, pero de inmediato queda convertida en naturaleza; no es leída como móvil sino como razón (Barthes, 1999: 121).

Si asumimos que la nación es un constructo ideológico realizado desde las élites (Anderson, 1993), es de esperar que ciertos *leitmotiv* como la conciencia e identidad nacional sean contruidos a través de mitos. En el siglo XX, Bolivia experimentó un momento (re)fundacional que hizo posible la emergencia del Estado del 52: la Guerra del Chaco. Como se dijo, el objetivo de este artículo es explorar el “mito de origen” de la Guerra del Chaco como cuna de la conciencia nacional. A través de la revisión documental y el análisis es posible encontrar un hilo articulador discursivo que atraviesa los productos culturales de aquella época, el cual contiene atisbos del mito de la nación boliviana.

El infierno verde: la Guerra del Chaco hecha madre de la nación

Del mito: guerra, muerte y crisol

El “infierno verde” suele ser retratado como el momento fundacional de la nación boliviana, donde la guerra vino a constituirse como el crisol de unión para dicha conciencia. René Zavaleta Mercado (1998), uno de los intelectuales más relevantes del siglo XX, identificó que la Revolución Nacional de 1952 no fue un estallido arbitrario, sino que fue producto de una gran acumulación histórica desde la Guerra de Chaco. En esos años de crisis se fue construyendo un imaginario en torno a la “conciencia boliviana” en el bloque nacional-popular. Así, el Chaco se constituyó como el “punto de partida” para la “Bolivia moderna” (Zavaleta, 1998: 19). La crisis producida por la Guerra del Chaco es presentada como una suerte de espejo desafortunado de autoconocimiento donde se revela el carácter abigarrado de la formación social boliviana. En ese develamiento de las diferencias y distancias también radica la esperanza de su unificación. Justamente, Zavaleta hace referencia a la utilización del recurso de los “corralitos” durante la “Insurrección popular de 1952” (Zavaleta, 1998: 64), el cual fue aprendido por los excombatientes de la Guerra del Chaco. De hecho, la misma intencionalidad del libro *50 años de historia en Bolivia* (1998) intenta delinear la génesis del horizonte de visibilidad que hace posible la Revolución Nacional de 1952.

Podemos encontrar similares dejos en las narrativas nacionalistas de Carlos Montenegro, el gran ideólogo del nacionalismo revolucionario y de la dicotomía nación/antinación. Justamente, su obra *Nacionalismo y coloniaje* (1944) puede considerarse como una construcción mítica en la medida en que explica el devenir de la historia boliviana desde la dicotomía anteriormente mencionada. Con un sentido teleológico a ratos oscilante, Montenegro cataloga distintos momentos de la historia boliviana bajo el rótulo de géneros literarios: epopeya, comedia, tragedia, etc. Sin embargo, después de la comedia de los gobiernos liberales, sitúa a la Guerra del Chaco como el inicio de la “Novela”, el período más glorioso de la historia nacional:

El pueblo armado al cual se arrojó en aquel desierto extrajo de su soledad y su abandono una intuición cierta de la patria. El Chaco, si no un símbolo, fue un espejo ensangrentado de la suerte de Bolivia [...] marcó el nuevo rumbo del sentimiento colectivo, dando sentido concreto a la defensa de la nacionalidad [...] Allí donde tenía que perecer, se rehízo el espíritu de Bolivia (Montenegro, 2016: 239).

El recobramiento del “sentido nacional” inaugura la “Novela”, el despliegue del pueblo y la nación en contra de la antinación. Aunque el libro fue escrito antes de la Revolución de 1952, de cierta forma termina augurándola. Si bien se trata de una construcción de la nación “desde arriba”, prima una noción de la espontaneidad y naturalidad de la revelación de la unidad nacional. Dicho supuesto es legitimado por expresiones artísticas musicales, literarias y visuales.

En el contexto bélico surgió una suerte de “música común” que congregó a los bolivianos: las marchas militares y los boleros de caballería. En este período se hace

*En el contexto bélico
surgió una suerte
de “música común”
que congregó a los
bolivianos: las marchas
militares y los boleros de
caballería.*

imposible no recordar la “Despedida de Tarija” o “Boquerón abandonado”, compuestas por Antonio Montes Calderón. Algo curioso en torno a la música bélica es que también encontró inspiración en motivos y esquemas de música indígena. Tanto las marchas militares como la música andina precolonial compartían un rasgo en común: su dimensión ritual. Sin embargo, mientras que en la música andina estaba relacionada con la fertilidad, la nueva música bélica ensalzaba a la muerte como condición necesaria para la patria. “Boquerón abandonado” se construye con la forma y los motivos característicos del huayño de raíces andinas, sin embargo, las letras versan sobre la nación y romantizan la guerra. Así, el acontecimiento bélico trágico se transforma en un momento de redención. El último estribillo de “Boquerón abandonado”, dice: “Bolivia ha de ganar / Y después morir”.

Literariamente, podemos encontrar un equivalente en *Sangre de mestizos* (1936), de Augusto Céspedes. En este libro tan particular el Chueco Céspedes expone una serie de cuentos épicos en torno a la Guerra del Chaco, donde resalta la figura del soldado y el patriotismo. Pero, en medio de toda la prosa, tiene un poema titulado “Terciana muda”, donde declara: “Ahora eres patria, Chaco, / de los muertos sumidos en tu vientre / en busca del alma que no existe en el fondo de tus pozos” (Céspedes, 1936: 15). Aquí se construye la imagen de la Guerra del Chaco como una madre que a la vez que es capaz de engendrar muertos, también crea un sentido nacional inédito de la identidad nacional. Así, el “infierno verde” del Chaco representa metafóricamente el crisol donde las diferencias identitarias (blanco, indio, mestizo) se funden en el espíritu nacional naciente.

Estas expresiones musicales y literarias contribuyen a crear el mito del mestizo como sujeto nacional, así como de la idea de la guerra como el crisol en el cual nace la nación boliviana y la futura Revolución Nacional. Aunque a ratos trágicas, las representaciones míticas terminan diluyendo las inequidades y el dolor que conllevó la guerra para situarla como el origen de un ente absoluto e indiscutible: la conciencia nacional. Como una entelequia, el sentido de la nación boliviana y los móviles de la Revolución Nacional se cristalizan en el mito del infierno verde.

Del contra-mito: dudas, vacíos y sinsabores

Frente a la narrativa oficial del infierno verde resaltan las voces disidentes, críticas con la guerra, como el diario de Trifonio Delgado, *Carne de cañón* (1942), que supone una ruptura total con esta visión romantizada y miserabilista de la misma. A lo largo del relato del día a día de la guerra no hay necesidad de forzar el surgimiento de una visión desencantada y crítica para con los hechos vividos. Las inequidades ocurridas en la campaña bélica que cuenta Trifonio desmienten la idea del Chaco como un espacio de encuentro entre iguales, donde existía una suerte de democracia en las trincheras. En la aparente homogeneidad del contingente de soldados bolivianos, Trifonio Delgado descubre la heterogeneidad (re)encubierta. Indiscutiblemente, la Guerra del Chaco fue un espacio de encuentro forzado donde se confrontaron muchos ‘bolivianos’ de diferentes clases sociales, identidades étnicas y regionales. Sin embargo, en las trincheras del frente no se produjo una amalgama que daría como resultado una conciencia nacional. Más bien, se reprodujeron las desigualdades que atravesaban a la sociedad “boliviana” en la vida cotidiana: mientras la “chola-da” y la “indiada” eran utilizadas como carne de cañón en el frente y pongos en la retaguardia, los mestizos y criollos de clase alta se regodeaban en la retambufa; mientras se luchaba contra el enemigo pila, dentro de las trincheras se libraba una rivalidad entre kollas y cambas.

El diario de Trifonio Delgado alcanza el clímax cuando, desde la experiencia cotidiana, se cuestiona la idea de la guerra como el crisol de la patria: “Estamos ya hace tiempo, impuestos a

sobrellevar todo esto que es como la guerra misma, con ánimo, hechos y hombría. Me pregunto, ¿qué es Bolivia? ó ¿quién es Bolivia?” (Delgado, 1942: 96). Aquí, la Bolivia mestiza y única se disuelve frente al escepticismo de un soldado raso que observa cómo persisten las inequidades sociales en las trincheras.

Curiosamente, el escepticismo en torno a las inventivas nacionalistas también puede encontrarse en la pintura de la época, especialmente en una de Arturo Borda llamada “Kantuta” (1928). Aquí, el artista retrata con colores fríos y sombríos un conjunto de kantutas en un florero, a modo de bodegón. Las pocas kantutas que permanecen dentro del recipiente se encuentran languidecientes, con el agua enturbiada, mientras que la mayoría de ellas se encuentran secas y desperdigadas sobre la mesa. En la pintura de Borda, la kantuta puede ser leída como una alegoría hacia la patria debido a las connotaciones que tiene esta como un símbolo patrio. Justamente, la forma en la cual es retrata es tétrica; las flores casi marchitas luchan por mantenerse a flote. Las flores agonizantes pueden representar un retrato de la nación boliviana agonizante. Así, podemos percatarnos cómo en el imaginario artístico hay una lucha por imponer sentidos de nación e identidad. Si bien la música del Chaco —y la literatura hegemónica— se decanta hacia la construcción del “crisol” de la patria, simultáneamente existen expresiones artísticas divergentes que rechazan las narrativas edulcoradas de la guerra.

El mito al descubierto: Bolivia y su crisol pretendido

A través de esta somera revisión es posible vislumbrar al infierno verde como un mito de origen de la conciencia nacional. Como un crisol, la Guerra del Chaco marca un nuevo comienzo para la sociedad boliviana, o al menos eso se pretende enunciar desde los discursos intelectuales. Si es que asumimos como cierta la situación de “colonialismo interno” y la coexistencia de tres horizontes históricos: colonial, liberal y nacionalista (Rivera Cusicanqui, 2010: 39-54), resulta demasiado ingenuo pensar en la posibilidad de un momento mágico de disolución de contradicciones, de borrón y cuenta nueva. Adentrándonos de forma profunda en los contenidos de la supuesta “conciencia nacional”, podemos intuir que la bolivianidad es un significante sin un significado definido.

Sin embargo, desde las vertientes críticas y escépticas es posible encontrar que este imaginario ya tenía resquicios e intersticios incómodos desde su creación. El relato de Trifonio Delgado, que es construido “desde abajo”, pues problematiza los sentidos monosémicos de la nación, así como el sentido teleológico que se intenta imponer a través del mito. Así, el contra-mito se devela como un espacio crítico y subversivo que invita a pensar la identidad nacional desde sus contradicciones, vacíos y desavenencias. En contra de las narrativas oficiales, las voces disidentes van revelando los aspectos problemáticos de lo que aparenta ser Bolivia: la diversidad de actores sociales, las jerarquías y desigualdades que atraviesan las interacciones de los mismos, la desesperanza de la guerra y las ideas que cuestionan la irracionalidad de la misma. En la medida en que estas aristas de la realidad boliviana permanecen tras bambalinas estamos imposibilitados de cuestionar las grandes narrativas que atraviesan la construcción de la patria. Nuestro universo

En la pintura de Borda, la kantuta puede ser leída como una alegoría hacia la patria debido a las connotaciones que tiene esta como un símbolo patrio.

mítico en las narrativas nacionales necesita ser identificado y desmenuzado. Reavivando las interrogantes que se hizo Trifonio Delgado, cabe preguntarse: ¿Qué es Bolivia? ¿Quién es Bolivia en puertas de su bicentenario?

Agradecimientos

Agradezco a Silvia Rivera Cusicanqui, quien a través de su labor pedagógica ha sido una fuente florida de inspiración. Su presencia me ha animado a encarar el oficio del sociólogo con *chuyma*. También expreso mi agradecimiento a Alison Spedding, quien con sus chispeantes ideas se encuentra enriqueciendo mi *thaki*.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict.

1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE. México D. F., México.

BARTHES, Roland.

1999 (1957). *Mitologías*. Siglo XXI. México D. F., México.

CÉSPEDES, Augusto.

s.f. (1936). *Sangre de mestizos*. Juventud. La Paz, Bolivia.

DELGADO, Trifonio.

2015 (1942). *Carne de cañón: ¡Ahora arde, kollitas! Diario de Guerra, 1932-1933*. Plural. La Paz, Bolivia.

GOSE, Peter.

2001. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. Mama Huaco. La Paz, Bolivia.

MONTENEGRO, Carlos.

2016 (1944). *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa de Bolivia*. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia . La Paz, Bolivia.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia.

2010. *Violencias(re)encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje. La Paz, Bolivia.

SPEEDING, Alison.

2003. "Quemar el archivo: un ensayo en contra de la historia". En: *Temas Sociales*, núm. 24: 367-402. IDIS/UMSA. La Paz, Bolivia.

SPEEDING, Alison.

1996. "Mestizaje: ilusiones y realidades". *Seminario mestizaje: ilusiones y realidades*. 11-44. MUSEF. La Paz, Bolivia.

ZAVALETA, René.

1998. *50 años de historia*. Los Amigos del Libro. La Paz, Bolivia.

EPOPEYA INDIA: UNA HISTORIA ALTERNATIVA COMO PROYECTO POLÍTICO

INDIAN EPIC: AN ALTERNATIVE STORY
AS A POLITICAL PROJECT

OCTAVIO MARINO PEDONI¹

Resumen

El presente artículo explora la idea de *Epopéya India* en la obra de Fausto Reinaga (1906-1994), donde adquiere carácter de proyecto político que reivindica al sujeto “indio” en América Latina. Se destaca la importancia de las historias para definir la identidad y continuidad de un sujeto histórico, y cómo las periodizaciones no son meramente cronológicas sino que otorgan sentido y unidad a los hechos. Reinaga busca restaurar la dimensión política-dialéctica de la categoría “indio” a través de una relectura de la historia oficial, seleccionando fechas, lugares y héroes desde una perspectiva *india*. La *Epopéya India* es vista como una respuesta a aquellas representaciones históricas de los sujetos *indios* que limitan a estos en su capacidad política y legitiman órdenes sociales excluyentes. Reinaga propone una continuidad histórica que desafía la herencia colonial y reivindica la lucha *india*, ofreciendo una visión alternativa de las historias latinoamericanas. El texto concluye con que la *Epopéya India* no solo impacta la realidad de los sujetos *indios* sino que también desafía las narrativas dominantes, promoviendo una identidad colectiva y relacional en América Latina.

Palabras clave: Reinaga, historia, epopeya, indio, América Latina.

Abstract

This article explores the idea of Indian Epic in the work of Fausto Reinaga (1906-1994), where it has the character of a political project that vindicates the Indian subject in Latin America. The importance of histories to define the identity and continuity of a historical subject is highlighted, and how periodizations are not merely chronological but give meaning and unity to the facts. Reinaga seeks to restore the political-dialectical dimension of the category “Indian” through a rereading of official history, selecting dates, places and heroes from an Indian perspective. The Indian Epic is seen as a response to those historical representations of Indian subjects that limit them in their political capacity and legitimize exclusionary social orders. Reinaga proposes a historical continuity that challenges the colonial heritage and vindicates the Indian struggle, offering an alternative vision of Latin American histories. The text concludes that the Indian Epic not only impacts the reality of Indian subjects but also challenges dominant narratives, promoting a collective and relational identity in Latin America.

Key words: Reinaga, history, epic, indian, Latin America.

1 Doctor en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Adscripto al proyecto de investigación “Democracias, sujetos y subjetividades: indagaciones desde el Pensamiento Crítico Latinoamericano”. FFyH, FCP y RRII, Universidad Católica de Córdoba –Unidad Asociada a CONICET (Argentina). Correo electrónico: ompedoni@gmail.com

Introducción

El historiador mexicano Enrique Florescano (1937-2023) expresa en su libro *La función social de la historia* que narrar historias sirve para responder a preguntas tales como “¿Quiénes somos? ¿Cuáles fueron nuestros orígenes? ¿Quiénes fueron nuestros antepasados? ¿Cómo llegamos a este punto o a esta encrucijada de la historia?” (2012: 12). En otras palabras, las historias dan forma y límites a lo que *es, estaría siendo, podría ser o debería ser* un sujeto histórico determinado. Además, las respuestas a las preguntas en cuestión hacen diferenciable a cada sujeto dentro de la diversidad con la que coexisten y esto es, a su vez, un modo particular de organizar el tiempo de una existencia; lo que hace a una temporalidad que da fundamentos al sujeto en cuestión. Enrique Florescano dice que “es esta temporalidad la que modela el mundo humano y provee al ‘yo’ y al ‘nosotros’ de continuidad y consistencia, de coherencia interna” (2012: 23). Conviene subrayar la importancia que implica la continuidad para un sujeto: el evitar perder relevancia en el tiempo y el continuar teniendo sentido dentro de un orden. En consecuencia, la forma en que una historia organice o periodice el tiempo no resulta algo que pueda ser librado al azar.

Para profundizar en lo que implica hablar de continuidad, en el sentido que estamos explorando, recurrimos al filósofo argentino Arturo Roig (1922-2012) y su texto *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Roig dice “que la periodización no consiste en un orden cronológico”, no es simplemente una sucesión lineal de hechos dada y obvia; por el contrario, es un “agrupamiento de hechos, dentro de ciertas fechas, que reciben una unidad desde una valoración que marca o señala una etapa. Es el sentido el que justifica las fechas y no viceversa” (2008 [1994]: 132). Pues cada historia es representada como una unidad en sí, que hilvana una perspectiva de la diversidad que hace a los sujetos a través de una periodización particular y en donde está presente como constante un sujeto histórico determinado. Es decir, cada historia gira en torno a un sujeto que le otorga cohesión, sentido y continuidad. Dicho sujeto presupondrá todo un conjunto de historias precedentes seleccionadas, que le pueden otorgar contenido, fundamentos y justificaciones a sus formas de ser; que una vez ordenadas en torno al sujeto, se representan como una sucesión temporal posible de ser expresada y comunicada a otro.

En las historias de América Latina los sujetos *indios* son representados de distintos modos según los intereses que estén en juego o se busquen legitimar. En algunos casos, estos sujetos han sido representados de un modo que no les ha permitido ejercer su capacidad política libremente y esto con el objetivo de que no se constituyeran en una amenaza para algún orden instaurado en las sociedades latinoamericanas. En nuestro caso de estudio, el pensador *quechuyamara* Fausto Reinaga, con su *Epopéya India*, dará cuenta de estas prácticas de exclusión y de la lucha de los sujetos *indios* para revertir tal situación. Lucha, en tanto dialéctica e histórica, que continuamente se está renovando. Como consecuencia, Fausto Reinaga en su *Epopéya India* y su obra cumbre, *La revolución india* (1970), busca restaurar la dimensión político-dialéctica a la categoría *indio*. En este *hacer*, Reinaga señala claves para periodizar la historia *oficial*, en un principio, de la repúbli-

En las historias de América Latina los sujetos indios son representados de distintos modos según los intereses que estén en juego o se busquen legitimar. En algunos casos, estos sujetos han sido representados de un modo que no les ha permitido ejercer su capacidad política libremente

ca de Bolivia desde un sujeto *indio*. Para realizar esta tarea, Reinaga no necesariamente tuvo que replantear la historia *oficial* sino cambiarle de perspectiva y, tal como hicieron los que escribieron la historia *oficial* de Bolivia o la *historia mundial*, seleccionar fechas, lugares y héroes.

La Epopeya India

La *Epopeya India* es la expresión de su recorrido intelectual y le dedica un apartado completo en su obra cumbre, *La revolución india*, aunque ya en obras anteriores a esta se encuentran menciones sobre esta *epopeya*. En *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa* (1952), con el subtítulo *Revolucionarios indios, mestizos y criollos*, Reinaga habla sobre la participación de los sujetos *indios* en las gestas independentistas de América Latina, particularmente de Bolivia. Reinaga destaca las figuras “de Tomás Katari, primer mártir de la libertad; de Tupaj Katari, alto paradigma del milenarismo valor aymara” (2014 [1952]: 131). Además, rescata el aporte de Manuel Isidoro Belzu (1808-1865), quien fue presidente de Bolivia de 1848 a 1855 y que, a su juicio, es un sujeto *mestizo* (Reinaga, 2014 [1952]: 131). Belzu es considerado por Fausto Reinaga como un personaje importante en la *Epopeya India* y lo podemos ver, en parte, en otras de sus obras como *Tierra y libertad* (1953b) y *Belzu* (1953a). Reinaga dice que “durante el período presidencial de Belzu, el indio se pensó y se sintió libre. Y, como hombre libre, apabulló a su secular explotador: el terrateniente” (Reinaga, 2014 [1953b]: 245; 2014 [1953a]: 87). A tal punto fue esa situación, que Reinaga ve en la presidencia de Manuel Isidoro Belzu continuidades de “la epopeya de Tomás Katari, Tupaj Amaru y Tupaj Katari” (2014 [1953b]: 244; 2014 [1953a]: 86).

En *Franz Tamayo* (1956), otro de sus libros, podemos encontrar una posible razón del *porqué* Reinaga hablaría de *epopeya*, específicamente, en una extensa cita a un artículo del intelectual boliviano Franz Tamayo (1879-1956) titulado “Carta americana para americanos” (1926). Este texto es una carta destinada al filósofo cubano Jorge Mañach (1898-1961), la cual fue publicada en la revista *Amauta*—fundada y dirigida por el filósofo peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930)— y que se encontró comprendida dentro de un debate sobre las posibilidades y límites de los sujetos *americanos*. En dicha discusión, Tamayo tendría una posición favorable a América, señalando que esta no siempre es *bien* comprendida o *conocida* a causa de sus formas propias de ser. En la cita que Reinaga realiza de este texto leemos el siguiente fragmento:

la epopeya española, y la donación de la lengua, y la herencia de la religión, (esos dones involuntarios y *a fortiori*). En cuanto a la gloria de un pasado que jamás será nuestro, pero que fue logrado a sangre y costa nuestra, ya es preciso ver las cosas no desde un punto de vista neciamente americano o interesadamente español (Tamayo, 1926: 34; Reinaga, 2014 [1956a]: 133).

En las palabras de Tamayo encontramos rastros del esfuerzo de la construcción de un *nosotros* americano, no arriesgamos a decir *latinoamericano*. En cuanto Reinaga, podríamos decir que se relacionaría con la búsqueda de una historia propia, en donde los sujetos indios serían los protagonistas y esto daría lugar a una *Epopeya India*. La que le disputaría la donación de sentido de realidad a la *epopeya española* y a la *epopeya americana*, a las cuales alude Franz Tamayo.

En 1956 Fausto Reinaga publicaría un texto llamado “Revolución, cultura y crítica”. En este podemos leer el rol que cumple la *cultura*, y su dimensión propagandística, como instrumento político de liberación o de opresión. Aquí encontramos un argumento, destinado a criticar palabras del escritor boliviano y futuro director de la Academia Boliviana de la Lengua (1975-1992), Juan Quirós

García (1914-1992), que puede ser usado para comprender el *porqué* del estilo de escritura de Reinaga y, especialmente, de su *revolución india*: “Una causa revolucionaria, no puede usar un estilo dulce, célico. Tiene que ser nerviosamente fuerte, agresivo, puesto que debe derrumbar una montaña de prejuicios, errores, dogmas, injusticias de la ideología adversa [...] debe convencer” (Reinaga, 2014 [1956b]: 321). Esta afirmación habría que comprenderla desde la concepción del campo *cultural* como fuente de sentidos y de legitimidad, y como un lugar de disputa estético-política entre distintos grupos de intereses. Dentro de ese marco, Fausto Reinaga da una muestra de su visión del panorama cultural *nacional* boliviano de ese tiempo y a cuatro *años* después de la Revolución Nacional de 1952:

Acontece igual con el radio-teatro. El eco de España, Francia, EE. UU., retumba chocarrero sobre la epidérmica emoción de auditorio radio-es-cucha... Con referencia al cine empeora la cosa. Con decir que no existe una película nacional se ha dicho todo. No hay película que refleje en la pantalla el extraordinario paisaje telúrico y también humano [sin embargo, en 1930, se había realizado la película *Wara Wara*, una película fundacional del cine boliviano]. El espíritu antinacional y antirrevolucionario que se ha mimetizado en los avatares de la lucha, ha logrado entregar al viento la más grande epopeya que, desde hace cuatro años ha tenido por teatro a la tierra y el pueblo de esta Bolivia en revolución. (Reinaga, 2014 [1956b]: 367-368).

Al comienzo de *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) Fausto Reinaga habla sobre la Central Obrera Boliviana (COB), institución sindical creada en los primeros días de la Revolución de 1952 y que se convertiría en un actor destacado de la política boliviana. La COB, en ocasiones, sería instrumentada en base a intereses particulares y beneficios de algunos sujetos, descuidando a los de la clase obrera que representaba (Dunkerley, 2003 [1987]). Es esto lo que observa y lamenta Fausto Reinaga diciendo “la fiebre del enriquecimiento ilícito, la epidemia de los *millonarios relámpagos* llegaron como una maldición a la carne y el alma de la Central Obrera Boliviana” (Reinaga, 2014 [1960]: 21). Por lo cual, Reinaga juzgaba que la dirigencia estaba traicionando a quienes decía representar y al espíritu revolucionario, aquel supuesto de beneficios para todos. De ahí que se encontraba latente la posibilidad del surgimiento de una *nueva rosca* y el sindicalista boliviano Juan Lechín Oquendo (1914-2001), secretario general de la COB (1952-1987), es señalado a causa de ello por Reinaga (2014 [1960]: 22-27). Como consecuencia, Fausto Reinaga dice que “las embestidas de un mar embravecido, la limpidez de mi conciencia revolucionaria se empañaba, y su solidez cedía. Su fortaleza y su fervor se desmoronaban” (2014 [1960]: 21).

En *El indio y el cholaje boliviano* (1964), Fausto Reinaga sostiene que la Revolución Nacional de 1952 se habría desdibujado y habría perdido eficacia como fuente de sentido. En cambio, la *Epopeya India* tomaba fuerza. Reinaga en este libro dice que “el indio no es proletario; es una raza esclavizada; una nación oprimida; por tanto, su insurgencia india tendrá ahora autonomía y fisonomía propia y personalísima” (Reinaga, 2014 [1964]: 105). Para Fausto Reinaga los sujetos indios serían

*La COB, en ocasiones,
sería instrumentada
en base a intereses
particulares y beneficios
de algunos sujetos,
descuidando a los de
la clase obrera que
representaba*

los protagonistas de la próxima revolución y son en palabras del revolucionario cubano Fidel Castro (1926-2016) que encuentra argumentos para sostener su *Epopéya India*. Castro, a casi tres años del triunfo de la Revolución Cubana (1959), declara que la gesta emancipadora de “América Latina” encuentra continuidad en la actualidad (1962) y que en esta ocasión, a “esta epopeya que tenemos delante, la van a escribir las masas hambrientas de indios” (Reinaga, 2014 [1964]: 105). Como un antecedente de esas nuevas páginas de la *Epopéya India*, Reinaga menciona al “Primer Congreso Indigenal de América”, realizado en Bolivia en 1945 y destaca que fue posible gracias al presidente Gualberto Villarroel (Reinaga, 2014 [1964]: 329-330; cf. Cruz, 2013: 83-85).

En *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* (1967), Fausto Reinaga nuevamente cita el artículo de Tamayo “Carta americana para americanos” (1926) con la finalidad de señalar, en palabras nuestras, cómo Bolivia se encuentra comprendida dentro del horizonte epistemológico de Occidente.² Por lo cual, sus expresiones culturales, por ejemplo, toman a aquel horizonte como referencia obligada. Lo cual resulta, según Fausto Reinaga, en que “la cultura occidental desde su punto de vista y midiendo con su propio patrón, ha ubicado y puesto a la cultura inca, en la casilla de una subcultura, inherente a la barbarie. Por eso a su arte, no llamó arte sino folklore” (Reinaga, 2014 [1967]: 382). Como consecuencia, los sujetos *indios*, dice Reinaga, “son minimizado[s] y encajado[s] a los intereses mezquinos de la republiqueta” y, aún más grave, “las más grandes injusticias, los más brutales genocidios ha silenciado, tergiversado, desnaturalizado” (Reinaga, 2014 [1967]: 410). En resumen, los sujetos *indios*, en no pocas ocasiones, son instrumentalizados para legitimar historias sobre la construcción de América Latina y sus distintas repúblicas. Ejemplos de esto encontramos en otra obra de Reinaga, *El indio y los escritores de América* (1968). En esta, entre distintos autores citados se halla el escritor argentino Juan José Hernández Arregui (1913-1974) y sus libros *Imperialismo y cultura* (1957) y *¿Qué es el ser nacional?* (1963). Con base en estas lecturas, Fausto Reinaga dice:

Los grupos criollos dominantes sólo deseaban eliminar el aparato fiscal metropolitano, expropiar al sector español de la propia clase social y heredar su poder político. La República se ornó con el manto del parlamentarismo inglés y las luces de Francia. También aquí, Inglaterra ganó la batalla. La emancipación no estaba pues en los pueblos, menos en los indios, sino en los azogueros [*capataces o dueños de minas*] y latifundistas (Reinaga, 2014 [1968]: 451).

En la obra cumbre de Fausto Reinaga, *La revolución india* (1970), se preconiza a la *Epopéya India* y se plantea que el tiempo de la *Revolución India* habría llegado. Porque, según Reinaga, “Bolivia será liberada sólo por el indio y no por el putrefacto mestizo blancoide, disfrazado ora de falangista, ora de nacionalista, ora de comunista” (Reinaga, 2014 [1970a]: 120). Porque hasta ahora (1970), los sujetos *criollos* habrían sido reacios a los cambios que tiendan a cambiar sus posiciones de privilegios y los sujetos *blanco-mestizos* nunca habrían abandonado sus roles de representantes, intermediadores de Occidente en América Latina. En ambos casos, el horizonte epistemológico de Occidente no habría sido cuestionado como totalidad, porque no estaría en las intenciones de estos sujetos abandonarlo. En cambio, serían los sujetos *indios* quienes pondrían en cuestión ese todo. Fausto Reinaga ve como referente ineludible de este movimiento a Tupaj Amaru y le sirve, consideramos, para plantear un interrogante:

2 Modo histórico particular de producción, de reproducción y de distribución de conocimientos. Entendemos por Occidente “al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI” (Zea, 1955: 8).

Los indios después de la epopeya de la revolución de 1780, en que los españoles para escarmentarlos mondaron sus cabezas, y clavándolas en postes, sembraron por millones en toda la extensión del continente; los indios –repetimos– así *escarmentados* ¿no volvieron más a la lucha? (Reinaga, 2014 [1970a]: 243).

Fausto Reinaga con su *Epopeya India* da forma a un *proyecto de continuidad*, que interpela al *proyecto de continuidad* de la república de Bolivia en particular y al resto de las repúblicas latinoamericanas en general. En cuanto que estas, sin mayores mediaciones, se consideraron herederas directas de las potencias coloniales europeas. En este marco un “proyecto de continuidad” es una forma de “afirmar[se] en un pasado histórico”, que dependiendo como se construya puede justificar o no la posición de quien lo elabora, y explica Arturo Roig que “dentro de la historiografía clásica es pues un recurso de ‘sobrevivencia’ y a la vez de ‘apropiación’, modo ideológico de superar formas de alienación” (Roig, 2008 [1994]: 137). Dentro de cada uno de estos *proyectos* decir *campesino*, *ciudadano*, *mestizo*, “indio”, “indígena” o “pueblos indígenas” no constituyen un dato objetivo de la realidad latinoamericana sino una configuración ideológica (socio-subjetiva) de la Conquista, Colonia y posterior sujeción oligárquica y neocolonial de las sociedades latinoamericanas” (Gallardo, 1993: 64). Tal configuración en los *proyectos de continuidad* de las repúblicas, generalmente, con “indio”, “indígena” o “pueblos indígenas” se hace referencia a “un otro rebajado y discriminado” (Gallardo, 1993: 65). Por ello decir “*ser indio*” en América Latina lejos está de ser un dato, sino que es “una causa”, como dice el filósofo chileno Helio Gallardo, para transformar el sistema que oprime a los sujetos denominados *indios*, en particular, y acabar con esta forma de “diferenciación/discriminación” (1993: 65, 69).

Consideraciones finales

Fausto Reinaga con su *Epopeya India* reivindica al sujeto *indio* como sujeto político activo. Lo hace recobrando el valor histórico de la dimensión política-dialéctica de la categoría *indio*. Esto mediante la *historización* del proceso de exclusión que afecta a los sujetos alcanzados por esta categoría, quedando demostrado que no existe un sujeto *indio* en sí, sino un sujeto que es *indio* en relación con *otro* en el contexto de una relación *dominado-dominador*, en este caso, entre “indio” y “cholo” o “blanco-mestizo”. “La relación viene de la dominación colonial. Por ello, Reinaga apela a cambiar la vergüenza de ser indio por el ‘orgullo indio’” (Cruz, 2013: 215). A la propuesta de Reinaga la podemos identificar como *indianismo* y es la manifestación contemporánea de la *Epopeya India* de los sujetos *indios* por su autodeterminación y reconocimiento. Es decir, la *Epopeya India* sería entonces la narrativa histórica que cuenta las gestas de resistencia y afirmación de los sujetos *indios* frente a siglos de colonización y opresión, mientras que el *indianismo* sería la expresión actual de esa lucha continua.

Fausto Reinaga, diremos, logra la reivindicación de los sujetos *indios* en tanto que no se limita a recorrer vías ya trazadas, consolidadas y legitimadas. Por el contrario, se aventura con riesgos asegurados a recorrer por “huellas dispersas”, usando una expresión del filósofo uruguayo Yamandú Acosta, hasta entonces no indagadas.

A la propuesta de Reinaga la podemos identificar como indianismo y es la manifestación contemporánea de la Epopeya India de los sujetos indios por su autodeterminación y reconocimiento.

Como consecuencia, visibiliza, podríamos decir desde una historia de las ideas, “una ‘diversidad’ que hace a esa ‘identidad’ de ‘nosotros los latinoamericanos’” (Acosta, 2013: 7). Identidad que por cierto es también colectiva, relacional e histórica, que no siempre representa a todos los sujetos que comprende en su diversidad. Porque dependiendo en el contexto que se exprese, quién lo exprese y en qué momento se lo haga, su significado y contenido puede variar. En el marco de *Epopéya India* de Fausto Reinaga el *nosotros los latinoamericanos*, como resultado de una serie de *interrelaciones* históricas entre sujetos diversos, puede ser leído como un discurso encubridor de formas de dominación colonial. Reinaga con su *Epopéya India* nos ayuda a comprender, relacionándolo con lecturas de Arturo Roig, “las tensiones dialécticas que han motivado esas interrelaciones, en vinculación con las sociedades en que ellas se produjeron” (Rubinelli, 2013: 15).

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú.

2013. “Prólogo”. *Nosotros los latinoamericanos*: 5-31 (compilado por María Luisa Rubinelli). EdiUnju. Salvador de Jujuy, Argentina.

CRUZ, Gustavo.

2013. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento Indio*. CIDES-UMSA/Plural. La Paz, Bolivia.

DUNKERLEY, James.

2003 (1987). *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. Plural. La Paz, Bolivia.

FLORESCANO, Enrique.

2012. *La función social de la historia*. FCE. México.

GALLARDO, Helio.

1993. *500 años: fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)*. DEI. San José, Costa Rica.

REINAGA, Fausto.

2014 (1971). *Tesis india. Obras completas*, t. 2, vol. 5: 411-509. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1970a). *La revolución india. Obras completas*, t. 2, vol. 5: 15-334. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1970b). *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia. Obras completas*, t. 2, vol. 5: 335-410. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1968). *El indio y los escritores de América. Obras completas*, t. 2, vol. 4: 440-658. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1967). *La “intelligentsia” del cholaje boliviano. Obras completas*, t. 2, vol. 4: 229-437. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1964). *El indio y el cholaje boliviano. Obras completas*, t. 2, vol. 4: 49-226. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1960). *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso. Obras completas*, t. 1, vol. 3: 11-207. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1956a). *Franz Tamayo. Obras completas*, t. 1, vol. 2: 127-304. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1956b). *Revolución, cultura y crítica. Obras completas*, t. 1, vol. 2: 305-369. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1953a). *Belzu. Obras completas*, t. 1, vol. 2: 11-125. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1953b). *Tierra y libertad. Obras completas*, t. 1, vol. 1: 149-250. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

2014 (1952). *Nacionalismo boliviano. Teoría y programa. Obras completas*, t. 1, vol. 1: 121-147. VEPB/III-CAB. La Paz, Bolivia.

ROIG, Arturo.

2008 (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. El Andariego. Buenos Aires, Argentina.

RUBINELLI, María Luisa.

2013. "Arturo Roig: la tarea de la filosofía en América Latina". *Nosotros los latinoamericanos*: 111-126. EdiUnju. San Salvador de Jujuy, Argentina.

TAMAYO, Franz.

1926. "Carta americana para americanos". En: *Amauta*, núm. 3: 32-34. Disponible en <http://hemeroteca.mariategui.org/index.php/Detail/objects/5>.

ZEA, Leopoldo.

1955. *América en la conciencia de Europa*. Los Presentes. México.

LOS SABERES TRADICIONALES ANDINOS EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR: EXPERIENCIAS EN LA UNIVERSIDAD INDÍGENA AYMARA

*TRADITIONAL ANDEAN KNOWLEDGE
IN HIGHER EDUCATION: EXPERIENCES AT THE
AYMARA INDIGENOUS UNIVERSITY*

VEIMAR GASTÓN SOTO QUIROZ¹

Resumen

Los saberes tradicionales andinos se constituyen en una valiosa riqueza cultural que forman parte de la vida de las comunidades, las cuales se transmiten de padres a hijos, se aprenden y se recrean permanentemente no solo en el ámbito familiar y comunitario. Actualmente, también son parte de los procesos formativos en la educación superior, y este es el caso de la Universidad Indígena Aymara “Tupak Katari” (UNIBOL-A-TK) de la región andina del departamento de La Paz.

Es la universidad que ha iniciado un proceso de inclusión de los saberes y conocimientos tradicionales andinos en la formación de los estudiantes con resultados importantes en el ámbito de la práctica y estudios de los sistemas productivos, agroecología, pesca y procesos de transformación que también ha coadyuvado en mejorar el rendimiento de determinados productos.

A partir de la experiencia de esta universidad es posible sustentar la enorme importancia que tienen los saberes locales que han sido reconocidos y valorados en el proceso formativo de los estudiantes con un respaldo del Ministerio de Educación y un marco normativo imprescindible que le otorga su viabilidad.

En este escenario se presenta una de las experiencias más importantes en la educación superior que enfatizan la revitalización de los saberes locales donde, además, se incluye el criterio del diálogo de saberes como parte de la complementariedad de los conocimientos locales y universales. Asimismo, es importante resaltar que la inclusión de los saberes locales es parte del proceso de descolonización del conocimiento.

Palabras clave: Saberes locales, conocimientos tradicionales, revalorización, descolonización, educación superior.

1 Licenciado en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), magister en Educación Intercultural Bilingüe por el Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB-Andes UMSS [Universidad Mayor de San Simón]), máster en Educación Superior por la Universidad Nacional Siglo XX (UNXXX). Coordinador del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF-regional Sucre). Correo electrónico: veimarsoto@yahoo.es

Abstract

Traditional Andean knowledge constitutes a valuable cultural wealth that is part of the life of the communities, which is transmitted from parents to children, learned and permanently recreated not only in the family and community environment. Currently, they are also part of training processes in higher education, which is the case of the Aymara Indigenous University “Tupak Katari” (UNIBOL-A-TK) in the Andean region of the department of La Paz.

It is the university which has begun a process of including traditional Andean knowledge and knowledge in the training of students with important results in the field of practice and studies of productive systems, agroecology, fishing and transformation processes that have also helped improve the performance of certain products.

Based on the experience of this university, it is possible to support the enormous importance of local knowledge that has been recognized and valued in the educational process of students with the support of the Ministry of Education and an essential regulatory framework that grants its viability.

In this scenario, one of the most important experiences in higher education is presented that emphasizes the revitalization of local knowledge, which also includes the criterion of the dialogue of knowledge as part of the complementarity of local and universal knowledge. Likewise, it is important to highlight that the inclusion of local knowledge is part of the process of decolonization of knowledge.

Keywords: *Local knowledge, traditional knowledge, reevaluation, decolonization, higher education.*

Introducción

Hasta ahora los saberes tradicionales andinos han estado presentes en la cotidianidad de la vida comunitaria vinculadas principalmente al manejo de los sistemas productivos, gestión de recursos naturales y el conocimiento de su cosmovisión, lo cual les ha permitido recrear y reproducir sus relaciones sociales recíprocas en el ámbito familiar y comunitario. Estos saberes se han transmitido por la tradición oral, constituyéndose en un valioso aporte para la solución de problemas en el ámbito de la salud, producción agrícola, manejo del agua y adaptabilidad al cambio climático.

El propósito del presente artículo es denotar la preeminencia y la enorme contribución que tienen los saberes andinos en la educación superior, particularmente por su presencia arraigada en las costumbres, tradiciones, creencias, valores y principios que forman parte de una identidad cultural milenaria en el contexto de la UNIBOL-A-TK de la región andina del departamento de La Paz.

A partir de una revisión bibliográfica sobre las experiencias desarrolladas por la Universidad Indígena Aymara fue posible visualizar el sentido y la connotación cultural que tiene el saber local andino en la formación integral de los profesio-

El propósito del presente artículo es denotar la preeminencia y la enorme contribución que tienen los saberes andinos en la educación superior

nales. Asimismo, su contribución en el valor social en las comunidades de las cuales provienen muchos de sus estudiantes.

Cabe mencionar, desde un punto de vista crítico, que los saberes andinos, a pesar de tener una enorme incidencia en la vida comunitaria, no han sido reconocidos plenamente por la academia del sistema de educación superior público, considerándolas conocimientos tradicionales que no son compatibles con los criterios y concepciones del conocimiento científico, generándose de esta manera un debate permanente sobre su pertinencia en el ámbito de la concepción de la ciencia.

Pese a esta realidad, la Universidad Indígena Boliviana tiene una mirada distinta para concebir los saberes locales como conocimientos que contribuyen en el desarrollo de la ciencia, y consecuentemente con la formación integral de los estudiantes conforme a una visión incluyente y participativa que tiene aquella en su concepción comunitaria intercultural que implica la construcción de conocimientos de forma colectiva.

En el caso de la UNIBOL-A-TK, los saberes locales tienen un lugar privilegiado en la práctica profesional de los estudiantes, como también en los estudios integrales que realizan durante su proceso formativo, desarrollando de esa manera experiencias e investigaciones que enfatizan en su revalorización y recreación, siendo por tanto contribuciones importantes en distintas áreas del conocimiento y el desarrollo de la ciencia y tecnología.

La UNIBOL-A-TK tiene su sede central en la localidad de Warisata del municipio de Achacachi, cuenta además con la Unidad Académica Cuyahuani (ubicada en el municipio de Huarina), próxima al lago Titicaca. La mayor parte de los estudiantes provienen de poblaciones y comunidades circundantes que traen consigo sus propias costumbres arraigadas a una identidad y cosmovisión cultural andina.

La región presenta características físicas muy peculiares del Altiplano norte de la cordillera Oriental y Occidental en la región de los andes con una población de origen aymara dedicada a la actividad agrícola, ganadera y piscícola.

Los saberes tradicionales andinos en la Universidad Indígena Aymara

La Universidad Indígena Boliviana fue creada en 2008 por el Decreto Supremo 29664 y está conformada por la mencionada UNIBOL-A-TK, la Universidad Boliviana Guaraní y Pueblos de Tierras Bajas “Apiaguaiki Tüpa” (UNIBOL G-AT) y la Universidad Boliviana Quechua “Casimiro Huanca” (UNIBOL Q-CH), las cuales forman parte de la educación superior pública descentralizada bajo la tuición directa del Ministerio de Educación.

En el ámbito académico, las actividades se desarrollan conforme a las disposiciones que establece la Ley de Educación N.º 070 o Ley de la Educación “Avelino Siñani-Elizardo Pérez” de 2010. El artículo 60 en su numeral 1 y 2, mencionan:

1. Son instituciones académico científicas de carácter público, articuladas a la territorialidad y organización de las naciones y pueblos indígena originario campesinos del Estado Plurinacional, que desarrollan formación profesional e investigación, generan ciencia, tecnología e innovación a nivel de pre grado y post grado”.

2. Desarrollan procesos de recuperación, fortalecimiento, creación y recreación de conocimientos, saberes e idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, desde el espacio académico científico, comunitario y productivo (Ley de Educación, 2010).

Bajo estos preceptos, muchas de las actividades curriculares desarrolladas por la Universidad Indígena promueven la inclusión de los saberes locales como parte de la revitalización de los conocimientos tradicionales que poseen las comunidades sustentado su validez en beneficio del desarrollo del conocimiento.

Cuando se refiere a la recreación de los saberes desde el espacio comunitario territorial, implica también concebir el concepto de la complementariedad en el ámbito del conocimiento a partir de las múltiples relaciones sociales y prácticas interculturales comunitarias que se desarrollan permanentemente. De esta manera, la Universidad Indígena Aymara promueve la inclusión de los saberes locales andinos con sus fundamentos filosóficos en la educación integral de los estudiantes:

La UNIBOL Aymara tiene bases educativas en los fundamentos filosóficos, políticos y culturales de la nación Aymara; como mandato político didáctica la descolonización, intraculturalidad e interculturalidad, educación productiva con la integración de la sociedad y el Estado. Entre las características principales está el carácter gratuito, funciona bajo régimen de internado y sujeto al rendimiento académico de cada estudiante; asimismo, la convivencia comunitaria, la formación académica integrado en un 40% de teoría y 60% de práctica. Todo el modelo educativo ilumina la formación profesional para que el egresado o titulado pueda desarrollar emprendimientos productivos tomando en cuenta la preservación de la Madre Tierra en busca del Vivir Bien (Suma Qamaña) (Universidad Indígena Aymara, 2024).

*la Universidad Indígena
Aymara promueve la
inclusión de los saberes
locales andinos con sus
fundamentos filosóficos
en la educación integral
de los estudiantes*

Con base en este criterio se reafirma la preeminencia que tienen los saberes locales andinos en la formación académica de los estudiantes, por tanto, su contribución es importante para preservar y recrear esos conocimientos en la vida social, cultural y productiva de la región andina, y principalmente para contribuir con el desarrollo del conocimiento en la Universidad Indígena.

Asimismo, el profesional tiene la oportunidad de desarrollar emprendimientos productivos propios en el marco de sus conocimientos locales y que se relacionen con su carrera. Por ejemplo, en Agronomía e Ingeniería Industrial de Alimentos se pueden realizar iniciativas orientadas a potenciar procesos de producción y transformación de productos agrícolas, ganaderos y piscícolas sustentadas en el conocimiento local.

De esta manera, la inclusión de los saberes tradicionales andinos forma parte de un proceso educativo y pedagógico progresivo que se expresa en la práctica comunitaria a través de los estudios integrales e investigaciones desarrolladas por

los mismos estudiantes. “[...] la UNIBOL-A-TK tienen como desafío incorporar los saberes y conocimientos indígenas para lo cual se realizan evaluaciones comunitarias sistemáticas” (Villarroel, 2018: 396).

Una de las actividades más interesantes desarrolladas hasta ahora en la Universidad Indígena Aymara, en el ámbito de los estudios integrales y la investigación, es el trabajo académico que viene desarrollando el Instituto de Investigaciones Tecnológicas Científicas de la Cosmovisión Aymara (IITCCA), quien difunde su trabajo a través de revistas científicas y documentos de investigación como la revista *Willka Aru*, que recupera los saberes ancestrales de las comunidades:

La revista “Willka Aru”, es un producto significativo que aporta al Instituto de Investigaciones Tecnológicas Científicas de la Cosmovisión Aymara (IITCCA) dependiente de la Universidad Indígena Boliviana Aymara “Tupak Katari” (UNIBOL-A-“TK”), a la investigación de los saberes y conocimientos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos (NyPIOC). Esta revista divulga nuevos conocimientos, saberes, técnicas, tecnologías sobre la comunidad de la naturaleza, comunidad de las deidades y la comunidad humana, para transitar por el sara-thakhi (camino o vida noble) en busca del vivir bien y así afirmar, desarrollar y reproducir la vida. (Universidad Indígena Aymara, 2023: 1).

La Universidad Indígena promueve la investigación, pues coadyuva con la recuperación y revalorización del conocimiento local que, en muchos casos, se va perdiendo en el tiempo. Por ello, estos estudios contribuyen con su registro, resguardo y difusión, orientada a su revitalización en el ámbito formativo de los mismos estudiantes.

El Instituto de Investigaciones tiene varios textos producidos con temáticas específicas. Por ejemplo, *Wilka Aru: Prácticas de la cosmovisión andina en el manejo del cultivo de papa para el cuidado del medio ambiente en la comunidad de Cuyahuani*, presentado en 2023 con importantes contribuciones sobre las prácticas tradicionales en el cultivo de la papa. “El objetivo principal del documento, es la de contribuir a la recuperación de los saberes y conocimientos ancestrales de nuestras comunidades, revalorizando prácticas culturales desde la perspectiva de la Cosmovisión Aymara” (Universidad Indígena Aymara, 2023: 2).

De esta manera, en el ámbito académico se promueve la incorporación de los saberes locales en distintas actividades curriculares formativas, considerando que la región andina tiene una peculiaridad cultural ligada a una identidad milenaria con tradiciones, costumbres y saberes ancestrales. Estos saberes se expresan en actividades como la agricultura y la pesca que se practican de forma permanente en la comunidad. De ello su importancia en las actividades académicas de esta universidad.

En una entrevista realizada a Claudia Colque, estudiante de la carrera de Ingeniería de alimentos, menciona:

En la Universidad Túpac Katari se inculcan conocimientos descolonizadores a los estudiantes de las cuatro carreras. Nos enseñan lo que es el trabajo comunitario, el que se practica en las clases para que nosotros que provenimos de grupos con una identidad cultural, un origen aymara, veamos que las prácticas de nuestra formación no siempre requieren de tecnología moderna, también necesitan

de instrumentos ancestrales. Al elaborar las tesinas y emprendimientos productivos, se busca y se utiliza alguna técnica ancestral que se podría aplicar a la investigación universitaria. La defensa se hace asimismo con una vestimenta originaria y a los tribunales se les ofrece la hoja de coca. A los representantes estudiantiles les llamamos irpiris y sullka irpiri y entre nosotros nos llamamos hermanos, tal cual hacemos con los docentes, sean licenciados o ingenieros (García, 2016: 1).

Esta apreciación, sin duda, coincide con el resultado del trabajo de inclusión de los saberes tradicionales en la Universidad Indígena Aymara, conforme a la visión de promover la revitalización de los conocimientos propios y la descolonización en la educación.

Cuando nos referimos al concepto de descolonización, esta se vincula con el tema de la revalorización y revitalización de los saberes tradicionales en el contexto de la Universidad Indígena Aymara. otorgándole su legitimidad y un valor académico orientado a valorar nuestros propios conocimientos.

A nivel académico, de producción y difusión del conocimiento, se pretenden descolonizar el pensamiento, tarea que, en palabras de Eschenhagen (2014), se entiende como la revisión sistemática de los conceptos de análisis científico y una refundamentación de las bases epistemológicas empleadas para estudiar y comprender la realidad. A esto se suma el propósito de descolonizar el conocimiento, en la línea de promover el saber indígena como sustento de los procesos de construcción social (Vargas, 2014).

En efecto, la descolonización en la educación está orientada a valorar nuestros propios conocimientos de acuerdo a la realidad de cada pueblo y/o comunidad que tiene una historia e identidad cultural propia, de manera de fortalecer el saber tradicional a partir del criterio incluso y participativo. El enfoque rompe la lógica vertical de aprender el conocimiento, más al contrario hace prevalecer que la construcción del conocimiento es colectiva, horizontal y participativa.

Concepciones y reflexiones en torno a la preeminencia de los saberes locales tradicionales

La concepción del saber tradicional está muy vinculada con la cosmovisión que tienen los pueblos y comunidades en su contexto social y cultural, y de igual manera con el cotidiano vivir en los ámbitos productivos, sociales, rituales y festivos que recrea y reproduce los saberes tradicionales.

Los conocimientos tradicionales se pueden entender como aquellos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales como los grupos indígenas de América Latina, que constituyen una parte medular de las culturas de dichos pueblos, y tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes y problemas sociales y ambientales (Valladares y Olivé, 2015).

la descolonización en la educación está orientada a valorar nuestros propios conocimientos de acuerdo a la realidad de cada pueblo y/o comunidad que tiene una historia e identidad cultural propia

A partir de este criterio es evidente que los saberes locales se transmiten y se preservan en la memoria colectiva de los pueblos a través de la tradición oral, y son utilizados para resolver distintos problemas en la vida comunitaria. Por ello, su importancia en el ámbito físico natural, espiritual y cosmológico.

La visión cósmica del mundo andino es un proceso de vida que implica un despertar de los conocimientos, sentimientos y saberes ancestrales basado en el respeto, la complementariedad y la reciprocidad con toda la naturaleza y el cosmos, tomando conciencia de que todo lo que sucede en nuestro entorno material y físico es un reflejo de la esencia invisible de nuestro ser y sentir (Zenteno, 2009).

Bajo esta apreciación el saber tradicional está íntimamente ligado a la vida comunitaria a partir de las relaciones y principios de reciprocidad en el marco del respeto y la complementariedad con la naturaleza (madre tierra), y el diálogo con el entorno físico y espiritual. Por ello, “[...] los conocimientos indígenas forman parte del ethos, se transmiten de manera oral y se manifiestan en las prácticas productivas, sociales y rituales que realiza la población de una comunidad indígena” (Salgado, 2018: 4).

Una apreciación general respecto a los saberes tradicionales hace referencia a los valores y conocimientos que tienen los pueblos con relación a su cultura e identidad. Esta aproximación coincide con la visión de muchos pueblos indígenas al referirse al conocimiento milenario de los pueblos. En la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala de 2004, se puso de manifiesto lo siguiente:

- El conocimiento indígena es un conjunto integrado de Saberes y Vivencias de las culturas fundamentadas en nuestras experiencias, praxis milenaria y su proceso de interacción permanente hombre-naturaleza y la divinidad;
- Que, las sabidurías ancestrales y el conocimiento colectivo tienen un vínculo imprescindible con las tierras y territorios, y la existencia como Pueblos Indígenas;
- Que, los sistemas de propiedad intelectual no son una institución que deba contemplar disposiciones acerca de los saberes ancestrales y conocimientos colectivos de los Pueblos Indígenas;
- Que, los Pueblos Indígenas somos sujetos de nuestra propia autonomía y libre determinación;
- Que, los conocimientos Indígenas deben ser revitalizados, fortalecidos y aplicados;
- Que, los conocimientos Indígenas son colectivos y comunitarios, por lo tanto, deben ser respetados por los Gobiernos y otros actores externos;
- Que, los conocimientos Indígenas están centrados en la Madre Naturaleza, Pachamama (es holístico); y,
- Que, los conocimientos Indígenas son inviolables, inalienables e imprescriptibles y son de carácter intergeneracional (Salgado, 2018: 5).

La declaración expresa la enorme importancia que tienen los saberes tradicionales para las comunidades y pueblos indígenas como parte de sus dinámicas de vida en sus manifestaciones culturales. Estos saberes se han construido en un tiempo y espacio determinado, los cuales se transmiten a partir de la tradición oral en el ámbito familiar y comunitario.

Bajo esta concepción en el ámbito de la educación superior, si bien se han tomado en cuenta de manera aislada los saberes tradicionales en áreas específicas del conocimiento, estos no han sido validados plenamente. Para muchos académicos todavía no son conocimientos válidos, pues carecen de pruebas fehacientes en su contribución al desarrollo de la ciencia. De esta manera, el debate continuo sobre su legitimidad. Sin embargo, para otros académicos son conocimientos consistentes y fiables que pueden contribuir al conocimiento y la ciencia. “La reducción del concepto de conocimiento a *conocimientos legitimados* por la ciencia de cuño europeo es expresión de las relaciones de poder que existen no únicamente en el ámbito económico y político en el mundo actual, sino que da cuenta que también el conocimiento es poder” (Salgado *et al.*, 2018).

El conocimiento tradicional de los pueblos indígenas ha sido subvalorado, aunque existen múltiples ejemplos de su “inserción” en la academia vía los grandes exploradores como Von Humboldt y Darwin. El hecho de que los conocidos exploradores hayan escrito esos conocimientos, hizo que fueran validados ante los ojos de la academia. En la década de 1980 crecieron las voces académicas en respaldo al conocimiento tradicional como una respuesta importante a los limitados éxitos de los programas de desarrollo, los cuales fueron diseñados únicamente con el conocimiento académico. Existe un amplio acuerdo que el conocimiento tradicional o conocimiento indígena es valioso, no solo para los dueños, sino también para guiar los programas de desarrollo, aunque todavía existe la necesidad de pasar por los filtros académicos para poder ser “validados” (Townsend, 2015: 2).

Si bien en esta perspectiva los saberes locales ocupan un espacio limitado en el contexto académico de la educación superior pública, para muchos académicos –y particularmente para la Universidad Indígena–, es un valioso aporte para el conocimiento, la ciencia y la tecnología.

Desde este punto de vista es necesario abordar el análisis de la epistemología comunitaria no solo para ver su efectividad en el ámbito de lo “científico”, sino de sustentar su preeminencia en el contexto del desarrollo del conocimiento. Por ello, se ha planteado que la epistemología tiene relación con el desarrollo del conocimiento con base en un fundamento de la realidad que responda a los requerimientos de la ciencia. Por tanto, la realidad que implica ese conjunto de saberes diversos tiene que ver también con el conocimiento local tradicional.

El saber tradicional se expresa en la dinámica social, cultural, física y espiritual de las comunidades; estos se difunden, se enseñan y se aprenden de manera continua, pues no están regidas a las normas y procedimientos académicos para determinar su valor, sino que son parte de la vida comunitaria.

En cambio, para la academia que aún mantiene una visión colonizadora del conocimiento se rige a entender la realidad a partir de reglas y métodos. “El discurso del método: ‘Primer manifiesto’ de la ciencia moderna en el que se supone que pueden existir reglas para la construcción del conocimiento, pero

El saber tradicional se expresa en la dinámica social, cultural, física y espiritual de las comunidades

tal intento fue desarrollando previendo que el conocimiento humano es operativamente igual” (Townsend, 2015: 7).

En este contexto, y dejando de lado la visión positivista de concebir la realidad y los fenómenos sociales a partir de reglas procedimentales, la Universidad Indígena va construyendo experiencias para trabajar la inclusión de los saberes locales a partir de contenidos curriculares específicos y orientados a fortalecer la práctica en terreno sobre determinados conocimientos. Asimismo, la Universidad Indígena ha priorizado acciones específicas que promueven y reivindican el uso de los saberes tradicionales como alternativas al desarrollo local en distintos ámbitos del conocimiento, y/o utilizando los mismos para fortalecer los procesos de descolonización y el fortalecimiento de nuestras identidades culturales y tecnologías comunitarias.

De este modo, la inclusión de los saberes tradicionales fortalece y sustenta la práctica de la complementariedad y la convergencia de los conocimientos a través del Diálogo de Saberes, esto en la perspectiva de buscar puntos coincidentes y creando un puente de intersección que permita recuperar lo más positivo de los conocimientos tradicionales y universales para el desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Algunos criterios que fortalecen la inclusión de los saberes tradicionales en la Universidad Indígena Aymara

La inclusión de los saberes tradicionales en la educación superior sigue siendo un tema de discusión y de decisión en las universidades públicas autónomas. La Universidad Indígena asume con gran interés la incorporación de los saberes locales en los contenidos curriculares de algunas carreras estratégicas para el desarrollo productivo, pues tiene una incidencia importante en la formación integral de sus estudiantes. Esta inclusión se desarrolla tomando en cuenta algunos criterios que sustentan la visión de una Universidad Indígena incluyente:

- **LA COMPLEMENTARIEDAD:** Es un principio que fundamenta la práctica del Diálogo de Saberes a partir de la convergencia del conocimiento local con el conocimiento universal. Esta noción genera un espacio de construcción de conocimientos más amplios y consistentes en el ámbito de la formación integral de los estudiantes.
- **LA INTERACCIÓN SOCIAL:** Es la dinámica relacional donde el conocimiento se genera a partir de las relaciones, intercambios y aprendizajes del conocimiento. Se fusiona muy bien con el criterio de la interculturalidad en la perspectiva de construir conocimientos de forma colectiva y participativa.
- **EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL:** Incluye la realidad de las comunidades andinas para el abordaje del discurso, la realidad y la práctica de su epistemología, haciendo prevalecer sus saberes locales tradicionales en el ámbito de la educación superior.

Bajo esta perspectiva, la Universidad Indígena Aymara viene desarrollando una gestión académica que incluye estos temas en la práctica pedagógica, y con mayor énfasis en la investigación con aportes significativos para el registro, recuperación y recreación de los conocimientos locales en un ámbito académico de formación profesional, todo en la perspectiva de generar un discurso que coadyuve a la descolonización de nuestra educación.

La experiencia acumulada por la Universidad Indígena Aymara expresa claramente la necesidad de tomar en cuenta el conocimiento tradicional en los procesos formativos y de investigación científica como una contribución a la visión del modelo educativo incluyente, participativo e intercultural. En este sentido, se reafirma la posición de la Universidad Indígena Aymara:

[...] genera las oportunidades formativas y de investigación que posibiliten la pervivencia de la cultura y de su medio de desarrollo, es decir, el entorno natural y social en el que se integran las comunidades indígenas. De forma coincidente, en el II Congreso de la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala, celebrado en agosto de 2011, se señala que los centros de formación superior indígenas deben priorizar: 1) la investigación en base a las necesidades y demandas de las comunidades y pueblos indígenas, que deben ser considerados como los principales actores de este proceso; 2) resguardar los conocimientos de los pueblos originarios que se están perdiendo; 3) incentivar la formación productiva y 4) insistir en el uso y recuperación de las lenguas nativas (Vargas, 2014: 95).

Bajo estos preceptos la Universidad Indígena Aymara viene trabajando la inclusión de los saberes tradicionales en la formación académico y profesional de los estudiantes con resultados significativos, no solo en el reconocimiento y validez del saber local, sino también en la descolonización en la educación.

Conclusiones

Los saberes tradicionales andinos tienen su significancia y preeminencia en el ámbito del conocimiento científico, más allá del debate sobre su validez en el contexto del concepto de la “ciencia” que maneja la academia clásica y colonizadora. Es un hecho que muchas investigaciones han demostrado su efectividad para resolver problemas en los distintos ámbitos del conocimiento como la salud y las tecnologías productivas. Este antecedente marca el inicio y los principios que tiene la Universidad Indígena ampliamente respaldado durante la última década con aportes e investigaciones importantes sobre su inclusión y revitalización en el ámbito académico.

El tema de la inclusión de los saberes tradicionales andinos en la Universidad Indígena Aymara, no solo responde a un criterio normativo en el contexto de las políticas educativas actuales, sino que es una respuesta a una necesidad histórica por un derecho legítimo de reconocer, respetar, valorar y recrear la sabiduría ancestral de las comunidades aymaras que recién, durante las últimas décadas, se ha mostrado significativamente, constatando su enorme incidencia en la vida de las comunidades, considerando que el saber local tradicional es el sustento de vida vinculado con el entorno natural, productivo y con los recursos naturales y la biodiversidad.

Cabe destacar el aporte –en el discurso y en la práctica–, de la descolonización en la educación a partir de la inclusión de los saberes tradicionales andi-

*la Universidad
Indígena Aymara
viene trabajando la
inclusión de los saberes
tradicionales en la
formación académico
y profesional de
los estudiantes con
resultados significativos*

nos en el ámbito de la educación superior de la Universidad Indígena Aymara. Son loables los resultados alcanzados hasta el momento, aunque todavía esté vigente el debate occidental de “ciencia”. En todo caso, lo importante es el trabajo alcanzado para poner en relieve la enorme preeminencia que tiene el saber local tradicional para la vida de las comunidades y su desarrollo a partir de nuevas experiencias de profesionales innovadores que utilicen estos saberes.

Se debe continuar con este proceso de revitalización de los saberes tradicionales y su reconocimiento pleno por la academia, dada su contribución en el desarrollo del conocimiento, contrarrestando de esta manera la visión moderna de la educación colonizadora.

Bibliografía

ÁVILA, León Enrique *et al.*

2016. “Vinculación comunitaria y diálogo de saberes en la educación superior intercultural en México”. En: *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 21, núm. 70: 59-78. México D. F., México.

GARCÍA, Gabriela.

2016. “Unibol: La tradición universitaria al servicio y la expansión de los saberes indígenas bolivianos”. En: *Global Voices*. Disponible en: <https://es.globalvoices.org/2016/05/31/unibol-la-tradicion-universitaria-al-servicio-y-la-expansion-de-los-saberes-indigenas-bolivianos/>

Ministerio de Educación.

2017. *Fortaleciendo el diálogo de saberes: contribuciones para la revalorización y revitalización de saberes y conocimientos ancestrales*. Ministerio de Educación/Viceministerio de Ciencia y Tecnología. La Paz, Bolivia.

LEY N.º 070 DE 20 DE DICIEMBRE DE 2010.

2010. Ley N.º 070 de 20 de diciembre de 2010. Ley de la Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez”. La Paz, Bolivia.

SALGADO, Rosa María *et al.*

2018. “Conocimientos y saberes locales en tres propuestas curriculares para educación indígena”. En: *Revista Sinética*, núm. 50: 1-18. Ciudad de México, México.

TOWNSEND, Wendy.

2016. *Mecanismos para operativizar el diálogo intercientífico en la evaluación de la biodiversidad*. AGRUCO. Cochabamba, Bolivia.

Universidad Indígena Aymara.

2023. *Boletín informativo*. Instituto de Investigaciones Tecnológicas Científicas de la Cosmovisión Aymara/ Ministerio de Educación. La Paz, Bolivia.

VILLARROEL, Kinjo.

2018. “La autoevaluación de carreras de la Universidad Indígena Aymara ‘Tupak Katari’”. En: *Universidad y Sociedad*, vol. 10, núm. 5: 393-397. Sancti Spíritus, Cuba.

VARGAS, Germán.

2014. “Visión e integración de la perspectiva ambiental en la Universidad Indígena de Bolivia -UNIBOL”. En: *Revista Educar*, núm. 3: 89-108.

VALLADARES, Liliana y León OLIVÉ.

2015 “¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad”. En: *Cultura y representaciones sociales*, vol. 10, núm. 19: 61-101. México D. F., México.

ZENTENO, Hugo.

2009. “Acercamiento a la visión cósmica del mundo Andino”. En: *Punto Cero*, vol. 14, núm. 18: 83-89. Cochabamba, Bolivia.

EL DISCURSO FOTOGRÁFICO DE LA MUJER BOLIVIANA EN LA REVISTA *LA SEMANA GRÁFICA* (1933-1934)¹

**THE PHOTOGRAPHIC DISCOURSE
OF BOLIVIAN WOMEN IN THE MAGAZINE
LA SEMANA GRÁFICA (1933-1934)**

OSCAR CÓRDOVA SÁNCHEZ²

Resumen

La imagen sobre el cuerpo femenino llevó a varios fotógrafos de revistas de inicios del siglo XX a considerar un análisis de interacción social más detallado, ya sea en un centro urbano, comunidad indígena o en el sector marginal, construyendo una razón para provocar, en el lector, una mirada crítica sobre la vida cotidiana de la mujer boliviana en sus diferentes estratos sociales.

En este artículo, nos centraremos en cómo *La Semana Gráfica* construyó la identidad femenina nacional durante el auge de la Guerra del Chaco (1932-1935), a través de la interacción entre el mundo mestizo urbano, las comunidades indígenas y las intervenciones militares, y cómo se representaba la criminalidad femenina en la imagen y el discurso.

Palabras clave: Guerra del Chaco, revista, fotografía, mujer.

Abstract

The image of the female body led several photographers from early 20th-century magazines to consider a more detailed social interaction analysis, whether in urban centers, indigenous communities, or marginalized sectors. This constructed a reason to provoke, in the reader, a critical gaze on the daily life of Bolivian women across different social strata.

*In this article, we will focus on how *La Semana Gráfica* constructed national feminine identity during the height of the Chaco War (1932-1935), through the interaction between the urban mestizo world, indigenous communities, and military interventions. We will also examine how female criminality was represented in images and discourse.*

Keywords: Guerra del Chaco, magazine, photography, woman.

1 Nota del editor (N. del E.): Este artículo incluye la fotografía titulada *Petrona Choque, víctima de Joaquín Condori y de las hermanas Irusta* (Figura 4, pág. 52), la cual puede ser perturbadora para algunos lectores. Rogamos su discreción.

2 Médico cirujano por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), gestor cultural en Nexos Colectivo Cultural Bolivia, conferencista e investigador especializado en las revistas publicadas durante los siglos XIX y XX.
Correo electrónico: oscaromcs96@gmail.com

Introducción

Durante los sucesos bélicos acaecidos de 1932 a 1935 entre Bolivia y Paraguay, varios jóvenes intelectuales bolivianos deciden reunirse en un solo punto edificante de patriotismo y civismo. La prensa se manifiesta ante la multitud para hacer conocer el desarrollo de la guerra. En el caso de las revistas más reconocidas, estaba *La Semana Gráfica*, semanario ilustrado que constaba de varias secciones para conocer, informar y escribir sobre la cuestión bélica del Chaco.

En este sentido, el discurso que aparecía en crónicas, cuentos, poesía y columnas de *La Semana Gráfica*, era para conocer el valor nacionalista y los logros diplomáticos del país, además creaba aquellos héroes que nacían día a día en la guerra; y de forma paralela se exploraba el mundo de la mujer boliviana y sus “servicios”, pues se había convertido en el eje principal de apoyo material y moral para quienes asistían a este conflicto bélico. Sin embargo, no todo el discurso giraba en torno al Chaco y su desarrollo, sino también había una mirada interna que describía el compromiso y comportamiento social del indio, con mayor énfasis en los hechos cotidianos en el que vivía y se desarrollaba.

Temas como crímenes, descripción de comunidades indígenas, el ascenso del mestizo y el símbolo de la chola, son aspectos que se abordan en esta investigación, momento también en el que la mujer indígena era particularmente juzgada mediante el lente de una cámara.

La revista y su influencia en nuestro medio

Es común leer en los diversos estudios sobre la Guerra del Chaco, la influencia sociopolítica y económica que ocasionó su desenlace y el posterior desarrollo de reestructuración como nación. De cierta manera, el conflicto con el Paraguay ayudó a muchos jóvenes de diferentes lugares del país a conocer esa “otra Bolivia”; se trató de individuos de una sola nación luchando hombro a hombro con fervor patriótico. Además, debían eliminar el Estado oligárquico, el cual yacía decadente y vacío de ideas.

Las revistas fundadas en plena campaña bélica, a diferencia de otros medios de prensa, tenían en su organización una base de unificación intelectual para publicar escritos que podían ser estrictamente censurables. Una síntesis de interpretación se explica en el estudio de Mariana Moraes y Nicolás Arenas (2021), quienes afirman que

La elevada capacidad para producir discursos, configurar redes y comunidades lectoras hace de estas publicaciones periódicas un insumo de gran interés para el estudio de posicionamientos, ideas y representaciones, así como para la profundización en el fenómeno de desterritorialización y expansión de la guerra en comunidades distantes (Moraes y Arenas, 2021: 14).

el discurso que aparecía en crónicas, cuentos, poesía y columnas de La Semana Gráfica, era para conocer el valor nacionalista y los logros diplomáticos del país,

La Semana Gráfica y Pancho Villa

Ante estos discursos manejados por los directores de la prensa y la constante censura que recibían, se recurre a la fundación de una revista imparcial, dotada de colaboradores honestos y de una amplia difusión en el medio para así ser el portavoz de los acontecimientos de la campaña boliviana en el Chaco, para una “reformulación del campo literario, ya que se manifestó una preocupación sobre los temas políticos y sociales” (Vilchis, 2008: 92). Es en este contexto cuando nace *La Semana Gráfica*.

La Semana Gráfica, revista nacional ilustrada, publica su primer número el 15 de octubre de 1932. El director fue Francisco Villarejos (1897-1938),³ destacado periodista y escritor. Al ser la cabeza de la revista, invitó a varios intelectuales para unirse a este cenáculo.⁴

En este primer número los editores justificaron la publicación del semanario de esta manera:

Sin jactancia y sin pretensiones, hemos organizado una empresa seria [...] Trataremos de llegar hasta el corazón del público boliviano poniendo de nuestra parte todo cuanto es posible exigir; y si nos acompaña en este intento el favor de ese pueblo [...] veremos al final lo que puede hacer [...] la voluntad de superación y estímulo constante (*La Semana Gráfica*, 5 de octubre de 1932).

Para lograr una activa participación de las mujeres, además de fomentar la lectura de la revista, en el equipo de redacción fue primordial la participación de la periodista Zoila Viganó Castañón,⁵ quien escribía columnas de crítica feminista.

La mujer boliviana y la Guerra del Chaco

Cuando la convocatoria a integrarse al ejército llegó, muchos estudiantes, universitarios, profesionales, etc., dejaron sus labores cotidianas y se dirigieron al comando militar más cercano para ser parte de la campaña. Madres, hijas, hermanas y esposas pronto tendrían un rol más que cumplir al crear varias sociedades de beneficencia.⁶

Estas mujeres, al ser parte activa de la recolección de dinero y materiales de uso personal para quienes iban al Chaco, utilizaron dinámicas de apoyo colectivo para no abandonar a estos jóvenes ciudadanos, este es el caso de las madrinas de guerra.⁷ Sin embargo, todo este apoyo contrastaba con la incertidumbre que crecía día a día entre las esposas y madres por desconocer la situación sus esposos e hijos:

3 Bajo el seudónimo de Pancho Villa publicó varias notas sobre la guerra.

4 Entre los escritores estaban Porfirio Díaz Machicao (1909-1981), Ismael Sotomayor (1904-1961), Gamaliel Churata (1897-1969), Gonzalo Fernández de Córdova (1898-1938), Raúl Jaimes Freyre (1887-1970), Gustavo Adolfo Otero y Carlos Salazar Mostajo (1916-2004).

5 Escribía, algunas veces, bajo el seudónimo de Kora. Viganó Castañón tenía la dirección de la página femenina, la cual difundía artículos a favor de la superación de la mujer boliviana por tratarse de un agente activo en la contienda bélica. Además de ella estaban Gladys Smith (s.f.), Leonor Díaz Romero (1900-?) y Gloria Serrano (1905-1994), quien firmaba bajo el seudónimo de Rosenda Caballero.

6 Entre las más destacadas estaban el Ateneo Femenino, Damas de San Vicente de Paul, Hijas del Santa Ana, Liga de Damas Católicas y la Cruz Roja Boliviana.

7 Autorizadas por el Ministerio de Guerra, estas madrinas de guerra fueron lideradas por Bethsabé de Iturralde. La función de madrina consistía en brindar apoyo material, moral, familiar y psicológico al soldado u oficial que solicitaba tener una (Seoane y Durán, 1997: 70).

Ellas sabían que sus cartas eran esperadas por los combatientes como el alimento diario. Por lo mismo les escribían asiduamente para que se sintieran acompañados, recordados y esperados, pero era un esfuerzo en vano ya que estas llegaban tarde, mal o nunca (Seoane y Durán, 1997: 81).

Ante esta avalancha de desigualdades, la mujer boliviana tuvo que encarar la situación y lograr una estabilidad sostenible. Sin embargo, la situación empeoró en el área rural, pues se vio acentuada la desigualdad de las mujeres indígenas y su desconocimiento de la guerra.

Imagen, discurso y sociedad

La Semana Gráfica, como una revista de distribución nacional, rápidamente logró tener suscriptores. Semana a semana se hizo cada vez más importante proporcionar información actualizada sobre los avances militares. Una de las características de la revista era la fotografía. El discurso fotográfico y la intención periodística del semanario ayudó no solo dotar a sus lectores de información proveniente del Ejército, sino también a reflejar fielmente el diario vivir del país. Esto era reforzado por las entrevistas que los corresponsales hacían a casas de adopción, hospitales, iglesias, industrias y centros de rehabilitación.⁸

Uno de los aspectos a recalcar es la inmensa cantidad de fotografías que se tomaban en los eventos, festivales y sociedades de caridad para la recolección de dinero, víveres o material de uso personal para los soldados que eran enviados al sudeste del país. Estas actividades generaban una empatía colectiva por querer ayudar, adherirse y ser parte de las diferentes sociedades para colocar un lazo de apoyo en lo que se pudiese. Sin embargo, si bien los sectores pudientes apoyaron con campañas benéficas, algunos de ellos tuvieron una rápida y abrupta caída económica, pues la falta de dinero y el difícil acceso laboral, hizo que muchas mujeres soliciten un trabajo como confeccionistas de uniformes militares, desprestigiando así su apellido y linaje.

La chola y su inclusión urbana

En el número del 12 de agosto *La Semana Gráfica* publicó una serie de fotografías de grupos sociales. De estas destaca una foto grupal llamada “La sociabilidad del pueblo” y que tiene el siguiente pie de foto: “Nuestra foto recoge una pintoresca del pueblo, constituida por este florilegio de jóvenes y bellas mujercitas, que en su indumentaria y sus costumbres conserva virtudes ancestrales de la raza”.

Estas “bellas mujercitas”, las cholitas, representaban no solo al pueblo y la dimensión popular del país, sino que eran la manifestación de la mujer de las calles y lugares periféricos de la ciudad. Gracias a las fotografías, estos sectores fueron visibilizados y así se conectaron con las fotografías de los estratos sociales altos y

Una de las características de la revista era la fotografía. El discurso fotográfico y la intención periodística del semanario ayudó no solo dotar a sus lectores de información proveniente del Ejército, sino también a reflejar fielmente el diario vivir del país.

8 Algunos ejemplos son las entrevistas a Cristina Sainz de la Oliva, directora del asilo Villegas, y también a la princesa de La Glorietta, Clotilde Urioste de Argandoña, cuando esta volvió a Bolivia en 1933, después de 23 años de ausencia del país.

de alcurnia.⁹ En este sentido, Ximena Soruco afirma que estos espacios populares mestizos lograrían dar con la apertura de este sistema social:

[...] en jerarquías, desde los indígenas urbanizados, migrantes recientes a la ciudad, pasando por una mayoría mestiza de estrato medio, artesanos y obreros y una «minoría rectora» que elabora rasgos distintivos, apropiándose, pero recreando a su manera símbolos de prestigio y riqueza criollos, y que marca las pautas de ascenso social de los demás sectores mestizos (Soruco, 2011: 117).

La chola tuvo una función social que ejercía en labores como el transporte de alimentos a la ciudad, venta de verduras y frutas o comercio de minerales al por mayor, todo ello para la recaudación de dinero. Gracias a estas actividades compartía con la sociedad urbana un momento de unión para defender y proteger el territorio nacional. Y al mismo tiempo crear una silenciosa hegemonía capital para acceder a la educación de sus descendientes y lograr penetrar en la sociedad mediante la escuela y la universidad, manteniendo tradiciones culturales heredadas por sus antecesores. Varias fotografías¹⁰ retratan ese aspecto de empoderamiento social, dando más visibilidad a la chola como ejemplo de poder económico (Figura 1).



Figura 1: “La sociabilidad en el pueblo”.

Fuente: *La Semana Gráfica* (año I, núm. 42).

9 Desde inicios de la década de 1930, la chola paceña empezó a ser propietaria de varias quintas y chicherías, lugares donde la clase media y alta concurrían constantemente (Paredes, 1997: 268).

10 Las fotografías de la revista en su mayoría eran anónimas, debido a que los fotógrafos enviaban a la editorial imágenes de sus ciudades y su vida social para conocimiento de los lectores comunes.



Figura 2: India chiriguana moliendo maíz con un instrumento típico, hecho de tronco y raíz de un árbol.

Fuente: *La Semana Gráfica* (año I, núm. 3).

El corpus de comunidades indígenas

A lo largo del conflicto, el ejército boliviano tuvo que recorrer el territorio que defendía y gracias a esta actividad interactuó con las tribus indígenas que les eran desconocidas en su mayoría. Sin embargo, en varios estudios al respecto de estos colectivos, la guerra fue “construida y representada en clave nacionalista y militar [...] que funcionó también como una campaña de ocupación de los territorios indios” (Richard, 2008: 13). *La Semana Gráfica* trataba de visibilizar el diario vivir de estas comunidades para despertar el interés de los lectores en estas e insertarlas en la población civil boliviana.

El tercer número de la revista publicó la fotografía de una mujer moliendo maíz como un acto cotidiano para la elaboración de su alimento y el de su familia (Figura 2). El pie de foto decía lo siguiente: “India chiriguana moliendo maíz con un instrumento típico, hecho de tronco y raíz de un árbol”. Fueron varias las fotografías de este tenor, ya sea indígenas en grupo, realizando alguna otra acción e incluso junto a oficiales bolivianos.¹¹

El descubrimiento de un monolito en Tiahuanaco por la misión Bennett llamó la curiosidad de la población y es así que en la edición del 14 de enero de 1933, *La Semana Gráfica*, promoviendo este suceso, difundió más fotografías de las etnias del sudeste del país. En ellas se veía la caza y pesca que estos “indígenas chaqueños” practicaban en su diario vivir. Con estas decisiones editoriales se remarcaba la causa común de conocer otras poblaciones y poner en valor la función que estas podrían traer cuando sean integradas a la sociedad en un futuro no inmediato.¹² En otra página dedicada a la fotografía de estos conglomerados, se puede leer el siguiente texto editorial: En otra página dedicada a la fotografía de estos conglomerados, se puede leer el siguiente texto editorial.

11 La imagen de la mujer indígena sería el objeto de interés de los fotógrafos de guerra para enviarla a la revista y publicarla en su sección de información gráfica.

12 Sin embargo, estas etnias no fueron categorizadas socialmente como ocurrió en el caso del Occidente de Bolivia. Simplemente se buscaba conocer más sus costumbres y cultura.



Figura 3: Etnias chiriguanas con oficiales bolivianos.

Fuente: *La Semana Gráfica* (año II, núm. 49).

Como en otra sección de este número expresamos [que] la guerra del Chaco tiene fundamentalmente para Bolivia el sentido de conquista de la selva. Las innumerables familias étnicas cuya nutrida población, están así rápidamente incorporadas a la nacionalidad boliviana, y ganando nuestro país por el derecho, habrá traído al seno de la civilización a seres dignos de cultura (*La Semana Gráfica*, 12 de enero de 1933).

Acá se demuestra el rol de la mujer indígena en la fotografía, ya que es un objeto de valoración más estética que el varón de una etnia. Cabe resaltar, además, que las fotografías fueron difundidas sin censura. Por otro lado, en varias fotografías grupales, la mujer de esas etnias tiene una mayor representación, lo que contrasta con la situación de la mujer indígena de Occidente, donde el varón es el que resalta mayormente en las imágenes (Figura 3).

La mujer y el crimen

Durante mucho tiempo la imagen de la mujer criminal, en cualquier hecho delictivo, fue común, ya sea como cómplice o autora de los hechos. El discurso predominante culpaba a la mujer por sus capacidades mentales, las cuales eran inferiores a las del hombre. También afirmaba que estaba mucho más inclinada a la locura, y que a la larga cometería actos delictivos si no se lograba curar. Asociadas a la marginalidad estaban la pobreza y la prostitución y, si eran indígenas, esta era una excusa para implicarlas en algún robo o asesinato. La criminalización de estas mujeres generó polémicas en distintos grados. Tomaremos, para este artículo, un crimen que conmocionó a la ciudad de La Paz a finales de 1932, escándalo que duró casi un año.



Figura 4: Petrona Choque, víctima de Joaquín Condori y de las hermanas Irusta.
Fuente: *La Semana Gráfica* (año II, núm. 52).

El crimen macabro de Laikakota

Publicado el 21 de octubre de 1933, el número 52 de la revista presentaba, en su nueva columna bautizada “Crónica Policial”,¹³ una entrevista con Rafael Sánchez, detective de la División de Investigaciones, quien relataba los descubrimientos de varios casos de asesinato y era llamado por la prensa el “discípulo de Sherlock Holmes”. Sánchez había participado en la captura de Antonia y Rosa Irusta, quienes, junto con Joaquín Condori, habían descuartizado a Petrona Choque el 2 de diciembre de 1932. Este proceso tuvo un gran impacto en la sociedad paceña

Las fotografías de Petrona Choque son impactantes. En la sala de la morgue se llega a visualizar el torso de la víctima sobre la mesa de disección.¹⁴ En esa época no era común ver crímenes de mujeres hacia mujeres, y esto rompió con los esquemas de la sociedad paceña, donde el asesinato por cualquier causa incluía, ahora, a mujeres como arquitectas de algún hecho delictivo.

13 Se trataba de un espacio dedicado a los crímenes recientes suscitados en la ciudad.

14 Fue la primera fotografía de un descuartizamiento a una mujer en ser publicada en la prensa del país.

La Semana Gráfica, a diferencia de seguir el crimen como otros medios de prensa, olvidó el caso y continuó, objetivamente, informando sobre los hechos en el Chaco hasta mediados de mayo de 1934.¹⁵

Conclusiones

Al profundizar en el discurso de *La Semana Gráfica*, nacida durante la guerra, descubrimos que su contenido trascendía la información diaria de las tropas bolivianas, abarcando también la vida urbana y rural. Esto revela la misión implícita del director y los fotógrafos, quienes enfocaban su cámara en lugares alejados y sectores olvidados por la prensa oficial, priorizando a sujetos invisibilizados como las mujeres indígenas del sudeste, las tradiciones populares de sectores periféricos y el alcance de la cultura mestiza, ejemplificada en la figura de la chola como símbolo de superación.

Además, el discurso societal sobre la criminalización de la mujer aymara se refleja en la fotografía de prontuarios de varias mujeres, en su mayoría pertenecientes al lumpen nacional, que vivían al margen de la sociedad urbana, negándoles integración y reinserción en la ciudadanía

Esta revista promovió una campaña para valorar nuestras raíces, nuestra tierra y cultura y, sobre todo, nuestra madre patria. La fotografía jugó un papel fundamental en la promoción de estos ideales y en la configuración de las relaciones entre las clases sociales, una vez finalizada la contienda bélica.

Bibliografía

DURÁN, Florencia y Ana María SEOANE.

1997 *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*. Ministerio de Desarrollo Humano. La Paz, Bolivia.

MORAES, Mariana y Nicolás ARENAS.

2021 “Revistas culturales en tiempos de guerra”. En: *Humanidades*, núm. 9: 11-18. Universidad de Montevideo. Montevideo, Uruguay.

OCAMPO, Eduardo.

1978 *Historia del periodismo boliviano*. Juventud. La Paz, Bolivia.

PAREDES CANDIA, Antonio.

1992 *La chola boliviana*. Isla. La Paz, Bolivia.

RICHARD, Nicolás (comp.).

2008 *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Museo del Barro/ServiLibro/CoLibris. Asunción, Paraguay.

SORUCO, Ximena.

2011 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. IFEA. Lima, Perú.

15 Posteriormente, este semanario cerró, y sus colaboradores, para no dejar de informar sobre la Guerra del Chaco, fundarían meses después *La Gaceta de Bolivia* y luego el *Semanario Gráfico*.

VILCHIS, Arturo.

2008 *Arturo Pablo Miranda. Travesía de un itinerante*. América nuestra/Rumi Maki. México D. F., México.

Publicaciones periodísticas

La Semana Gráfica [revista semanal], 1932-1934 [empastados 1 al 81 de la hemeroteca Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés].

LA INTERSECCIONALIDAD Y EL PATRIMONIO MARCADO POR EL GÉNERO: EL CANTO DE LAS MUJERES COMO PATRIMONIO¹

*GENDER-MARKED HERITAGE
AND INTERSECTIONALITY:
WOMEN'S SINGING AS HERITAGE*

MICHELLE BIGENHO²
HENRY STOBART³

Resumen

Este artículo traza el intento sin éxito por conseguir que una expresión musical marcada por el género fuera reconocida jurídicamente como patrimonio: el “canto de las mujeres” de Potosí, Bolivia. Utilizando entrevistas y trabajo de campo etnográfico en contextos bolivianos, los autores consideran el estatus de esta iniciativa, marcado por el género, como un punto simbólico de descoyuntura intercultural. Las políticas de género discrepantes se encuentran en el punto decisivo de la dificultad de ensamblar el “canto de las mujeres” como bien de patrimonio, las contradicciones entre el estado neoliberal persistente en Bolivia en el cual los discursos feministas de igualdad de género reinan dentro del aparato de desarrollo y un estado plurinacional que surge originalmente de movimientos sociales que aportaron conceptos indígenas a las prácticas de gobierno. Yendo más allá del tema de género en los estudios de patrimonio, este trabajo señala aplicaciones críticas de interseccionalidad y revela las oportunidades útiles que este concepto brinda a los estudios de patrimonio en general. A través del enfoque interseccional se revelan incongruencias clave entre la agenda del feminismo liberal que se centra en el empoderamiento de las mujeres individuos y las políticas de movilización de las mujeres indígenas de clase trabajadora que no pueden abordar las desigualdades de género sin abordar también la marginación de clase y étnica. El estudio de caso muestra cómo la movilización de la justicia social, central en la interseccionalidad política, trastorna de forma productiva los enfoques compartimentados ante los derechos que usualmente operan en las entidades gubernamentales burocratizadas.

Palabras clave: patrimonio marcado por el género, patrimonialización, interseccionalidad, interseccionalidad política, complementariedad de género.

1 Este artículo se publicó anteriormente en inglés con el título “Gender-marked heritage and intersectionality: women’s singing as heritage” (2022) en la revista *International Journal of Heritage Studies*, vol. 28, núm. 10: 1121-1135.

2 Profesora de antropología y estudios africanos y de América Latina, Universidad de Colgate, EE. UU.
Correo electrónico: mbigenho@colgate.edu

3 Profesor de música/etnomusicología, Royal Holloway Universidad de Londres, Reino Unido.
Correo electrónico: h.stobart@rhul.ac.uk

Abstract

This article charts a yet unsuccessful attempt to have a gender-marked musical expression legally recognised as heritage: ‘women’s singing’ of Potosí, Bolivia. Drawing on interviews and ethnographic fieldwork in Bolivian contexts, the authors read the gender-marked status of this initiative as a symbolic site of intercultural disjunctures. Conflicting gender politics sit at the crux of this difficulty to assemble ‘women’s singing’ as a heritage object, contradictions between Bolivia’s persistent neoliberal state in which feminist discourses of gender equality reign within a development apparatus, and a plurinational state that originally emerged from social movements that brought Indigenous concepts into governing practices. Expanding on the topic of gender in heritage studies, this work points to critical applications of intersectionality, and uncovers useful openings that this concept lends to heritage studies in general. Through an intersectional lens, key inconsistencies are revealed between a liberal feminist agenda that focusses on empowering stand-alone women and Indigenous working class women’s mobilisation politics that cannot address gender inequalities without also engaging class and ethnic marginalisation. The case study shows how social justice mobilisations, central to political intersectionality, productively disrupt the compartmentalised approaches to rights that usually operate in bureaucratised governing entities.

Keywords: *Gender-marked heritage, intersectionality, political intersectionality, gender complementarity.*

Introducción

Aunque los bailes, los géneros musicales y los rituales constan de una multiplicidad de dimensiones, los marcos del “patrimonio inmaterial” requieren el uso de etiquetas de archivos que nombren estas expresiones culturales y las presenten al mundo exterior. Aunque a menudo las referencias designadas por el género como “femenino”, “masculino”, “de los hombres” o “de las mujeres” estén presentes en las descripciones generales de las listas, son poco frecuentes en los títulos de elementos del patrimonio inmaterial. Dichas etiquetas de patrimonio con frecuencia aparecen sin alguna especificación de género. En un examen de las listas de patrimonio inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) del 2008 al 2015, solo una entrada usa una referencia a género en su nombre.⁴ Muchas declaraciones de patrimonio existentes en Bolivia privilegian la perspectiva masculina sin decirlo. Por ejemplo, las declaraciones en las que aparecen instrumentos musicales implícitamente señalan las esferas masculinas de actividad, incluso si son mujeres las que interpretan estas expresiones, a menudo bailando y cantando.

Los informes y videos de la Cosmovisión Andina de Kallawayá en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO incluyen principalmente a hombres, por supuesto sin llamarla “la cosmovisión de los hombres”. En nuestra investigación de varios casos de patrimonialización en Bolivia, solo hemos encontrado un ejemplo con especificación de género que pre-

Muchas declaraciones de patrimonio existentes en Bolivia privilegian la perspectiva masculina sin decirlo. Por ejemplo, las declaraciones en las que aparecen instrumentos musicales implícitamente señalan las esferas masculinas de actividad, incluso si son mujeres las que interpretan estas expresiones, a menudo bailando y cantando.

4 Un listado de 2015 de un canto masculino a dos voces de Macedonia (lista UNESCO, acceso el 14 de junio de 2016).

sentamos aquí: “el canto de las mujeres” de Potosí. Hemos examinado este caso inusual, marcado por el género, que resalta todavía más porque no ha llegado a ser encuadrado como un patrimonio declarado por ley en el contexto boliviano en el que abundan este tipo de leyes.⁵

En parte, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO de 2003 ha dado forma al panorama de patrimonio boliviano (UNESCO, 2003a). La ciudadanía de este país es más consciente de sus culturas como diamantes potenciales para mostrar al mundo, sobre todo después de la elevación del Carnaval de Oruro al programa de Proclamación de Obras Maestras de la UNESCO en 2001, precursor de la Convención final de 2003 (Córdova, 2014; Revollo, 2015; Bigenho y Stobart, 2016). Sin embargo, la patrimonialización *nacional* en Bolivia en el siglo XXI también ha sido formada a través de un estado autodeclarado descolonizador, en un país donde los pueblos indígenas representan la mayoría o casi la mayoría de la población y donde la ciudadanía eligió a su primer presidente indígena, Evo Morales Ayma (2006-2009).⁶ El estado descolonizador de Bolivia tomó forma gracias a la refundación constitucional del país en 2009 como “estado plurinacional”.⁷ A pesar de todas sus complicaciones y contradicciones, cuyas explicaciones van más allá del alcance de este artículo, basta decir que el estado descolonizador o “estado indígena” (véase Postero, 2017) aspiraba a codificar un nuevo sistema gubernamental que fuera inclusivo para todo el pueblo boliviano, una gran parte de la cual había estado excluida del proyecto nacional durante siglos. Se suponía que el estado descolonizador iba a integrar a los pueblos indígenas del país (quechua, aymara, y treinta y tres grupos indígenas de las tierras bajas) en un proyecto *plurinacional* de estado.

Según el discurso oficial, el estado descolonizado participaba en un “proceso de cambio” constante en todos los ámbitos de gobernanza, incluidos los que se relacionan con el género. Las perspectivas desarrollistas sobre género reinaban en el estado neoliberal (por ahí de 1985-2006), mientras que el estado descolonizador, que surgió de movimientos sociales (desde aproximadamente el 2009 hasta la fecha), buscaba integrar los conceptos indígenas en las prácticas de gobierno (véase Postero, 2017). La agenda del estado neoliberal boliviano se articulaba a través de fuentes de financiación internacional, una proliferación de organizaciones no gubernamentales (ONG) que recibían estos fondos, y sus enfoques únicos como el género (generalmente entendido, en la práctica, como un enfoque en las mujeres).

Como lo argumenta la geógrafa Sarah Radcliffe, el género se convirtió en uno de los “ejes de diferencia social” principales en lo que ella denomina “desarrollo en torno a un tema único” (2015: 53). Como marcador particular del estado neoliberal boliviano, las políticas de igualdad de género pueden verse dentro del marco del “neoliberalismo social” (Andolina *et. al.*, 2009). Forjado en la “alianza dialógica entre el neoliberalismo, el feminismo, el medio ambientalis-

5 Acá nos referimos a la teoría de la marcadez, primero desarrollada en campos lingüísticos y después transferida a los análisis de categorías sociales que, por estructuras de la sociedad, son desiguales. Lo “no marcado” se refiere a la categoría dominante y lo normado; lo “marcado” se refiere a una categoría subordinada. Enfocarse en “el canto de las mujeres” como patrimonio es marcado en dos sentidos. En primer lugar, por lo general el patrimonio en las listas de la UNESCO y por leyes en Bolivia no está nombrado con referencia a categorías de género; la norma es que no menciona el género. En segundo lugar, “el canto de las mujeres” hace referencia al género marcado dentro de un sistema patriarcal que ha creado estas desigualdades.

6 Para los debates sobre la indigeneidad de Evo Morales, véase “Evo ‘nunca’ se consideró un presidente indígena”, *Página siete*, 25 de septiembre 2011; y Grisaffi (2010). Para los debates sobre el cambio de las lecturas del censo de la indigeneidad boliviana, véase Postero (2017: 182-5, 138).

7 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (Bolivia, 2009).

mo, el multiculturalismo y las ideas de la democracia de base” el neoliberalismo social consideraba la igualdad de género como un elemento necesario en los proyectos de autoayuda capitalistas (Andolina, Laurie y Radcliffe, 2009: 9-10).

La Constitución de Bolivia de 2009 y leyes subsiguientes especificaban la igualdad de derechos para las mujeres y los hombres, la equidad en la cantidad de candidatos y candidatas en las listas electorales, y la equidad de género en los gobiernos autónomos (McNeish y Arteaga, 2012: 202-203). Sin embargo, la equidad de género en sí fue criticada por el proyecto descolonizador del estado. La descolonización del estado llegó a incluir, al menos de manera aspiracional, la lucha contra el patriarcado, tomando forma institucional bajo la formación en 2010 de la “Unidad de Despatriarcalización” (bajo el Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización dentro del Ministerio de Culturas y Turismo). Aunque esta unidad trató de establecer un “horizonte indígena” de despatriarcalización, este se mantuvo dentro del marco “culturalista” en el Ministerio de Culturas. Además, operaba en tensión con el Viceministerio de Igualdad de Oportunidades (bajo el Ministerio de Justicia y Transparencia), una unidad donde las ideas de “igualdad de género” predominaban (Díaz , 2013: 80-82).

En este contexto descolonizador, la patrimonialización puede considerarse de “otra manera” (Bigenho y Stobart, 2018a), que no se ha limitado a seguir el camino establecido por la UNESCO.⁸ Dentro de Bolivia, múltiples bailes y géneros musicales han sido declarados “patrimonio cultural inmaterial”, cada uno con su propia ley. El lenguaje de cada ley vincula la expresión cultural en cuestión con afiliaciones locales, regionales y nacionales. A veces, las ambiciones regionales surgen aquí, apoyadas por las autonomías tal y como lo prometió en la constitución del país de 2009 y la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (2010).⁹

Dentro de Bolivia, múltiples bailes y géneros musicales han sido declarados “patrimonio cultural inmaterial”, cada uno con su propia ley.

Hacemos un paréntesis para explicar nuestro uso deliberado del término “patrimonialización” (*heritage making* en inglés). No somos los únicos en señalar que el patrimonio no debería suponerse como algo que existe, sino más bien que su creación o marco como tal exige una explicación (Bendix, 2009: 255; Kuutma, 2012: 24; Hafstein, 2018). Aunque podríamos decir simplemente que “la legislación reconoce formalmente estas expresiones como patrimonio”, esta formulación daría por sentados y consumados los mismos procesos sociales que nuestro trabajo trata de desentrañar. Desde mediados del siglo XX, las políticas culturales del estado nación boliviano se caracterizaban por la folklorización. En el siglo XXI, la patrimonialización ha sustituido a la folklorización a través de una proliferación de leyes que literalmente “declaran” como patrimonio géneros sueltos de música y baile. No obstante, no todas las expresiones culturales llegan a ser reconocidas a través de dichas legislaciones. Algunas campañas para con-

8 En otro escrito proponemos “el patrimonio de otra manera” como enfoque tanto para descentralizar la producción de conocimiento sobre patrimonio basada en Occidente, así como para abrir el espacio etnográfico interpretativo en torno a los discursos de los estudios de patrimonio que se han vuelto muy predecibles (Bigenho y Stobart, 2018a: 1332).

9 Ley 031. Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez”, Estado Plurinacional de Bolivia (Bolivia, 2010).

seguir una ley de patrimonio para un bien cultural no consiguen su objetivo. Incluso cuando lo consiguen, dichas leyes a veces no van más allá de declarar que el bien es patrimonio. Las asignaciones presupuestarias casi nunca las acompañan. Sin embargo, hemos observado un gran fervor entorno a estos procesos jurídicos de declaración de patrimonio, sobre todo cuando el estado descolonizador de Bolivia estaba tomando forma. Independientemente de si se consigue o no la legislación, la gente toma muy en serio estos procesos. Por estas razones, decidimos usar el término “patrimonialización” (como sustantivo) y “patrimonialista” (como adjetivo), ya que buscamos rastrear los ensamblajes de estos bienes en lugar de dar por sentado que son un hecho social (véase Latour, 2005: 5-7).

Este artículo cuenta la historia de un intento de declarar el “canto de las mujeres” de la región de Potosí en Bolivia patrimonio por ley, que hasta ahora no ha tenido éxito. Nuestro relato se basa en algunas décadas de investigación etnográfica en Bolivia, entre ambas, en un trabajo de campo colaborativo entre 2015 y 2016, y en entrevistas con protagonistas clave en este caso de patrimonialización.¹⁰ No vemos como la causa del fracaso el estatus marcado por el género en la iniciativa patrimonialista del “canto de las mujeres”, sino como una señal de ambigüedades interculturales que a veces se llaman equivocaciones (De la Cadena, 2015). Para entender mejor este caso de patrimonio marcado por el género, aplicamos el concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1989; Crenshaw, 1991; Collins, 2015) y profundizamos las incursiones recientes en esta dirección dentro de los estudios de patrimonio (Grahm, 2018: 255; Wilson, 2018: 9). La “interseccionalidad” se refiere a la idea de que

la raza, la clase, el género, la sexualidad, la etnicidad, la nación, la capacidad y la edad no actúan como entidades unitarias, que se excluyen mutuamente, sino como fenómenos de construcción recíproca que a la vez dan forma a desigualdades sociales complejas (Collins, 2015: 2).

Sostenemos que en este caso lo que está marcado por el género iba en contra de las subjetividades interseccionales de las campesinas indígenas, pero se ajustaba a las políticas de desarrollo del estado neoliberal. Las políticas de género contradictorias son el meollo de este fracaso para presentar el “canto de las mujeres” como bien de patrimonio, entre el estado neoliberal que sigue estando obstinadamente presente en Bolivia y el estado que aspira a ser descolonizador. También argumentamos que aplicar la interseccionalidad a los estudios de patrimonio sacude de manera productiva los enfoques compartimentados en relación con los derechos, que muchas veces son inherentes a las burocracias de los estados y las organizaciones internacionales.

El género se pasa por alto, se glorifica, se ve de manera interseccional

Los académicos han llamado la atención sobre varias cuestiones problemáticas que tienen que ver con la reflexión sobre género y patrimonio. Las deliberaciones sobre patrimonio en relación con los instrumentos de la UNESCO, generalmente han hecho caso omiso al género o lo han reducido a “cuestiones de mujeres” (Smith, 2008: 159; Blake, 2014: 49; Blake, 2018: 210). En su análisis del “discurso sobre patrimonio autorizado”, la investigadora de estudios de patrimonio

10 Para esta investigación, llevamos a cabo trabajo de campo bajo el Collaborative Research Fellowship de ACLS (2015-2016). Henry ha llevado a cabo investigación etnográfica en Bolivia desde los años 1980 y Michelle desde los años 1990. Antes de trabajar juntos sobre cuestiones de patrimonio cultural inmaterial, ambos llevamos a cabo proyectos etnográficos a largo plazo sobre la música en contextos bolivianos y transnacionales (Bigenho, 2002; Stobart, 2006; Bigenho, 2012). En nuestro análisis aunamos nuestras perspectivas combinadas desarrolladas durante décadas de trabajo en los contextos bolivianos.

Laurajane Smith critica cómo el patrimonio tiende a ser dominado por lo masculino con un énfasis en la narración de historias centradas en los hombres (Smith, 2008: 159). Cuando los debates sobre el patrimonio tocan el tema del género, muchas veces se refieren a la situación desatendida de las mujeres y reproducen el binario más estereotípicamente heteronormativo sobre el papel de los hombres y el papel de las mujeres (Smith, 2008: 162).

Ross Wilson, historiador y coeditor de uno de los pocos volúmenes sobre género y patrimonio, sugiere el gran poder de la crítica que viene de pensar el género desde los márgenes (2018). En este mismo tomo la académica del ámbito jurídico Janet Blake analiza el género y el patrimonio desde la perspectiva de derechos, buscando un equilibrio entre los enfoques jurídicos y no jurídicos (un enfoque que ella denomina “antropológico”) (2018: 217). Blake había resaltado el silencio en la Convención de 2003 sobre el tema de género (2015: 6). Señala el dilema central: ¿qué hacer cuando las diferencias culturales que llegan a promover la Convención discriminan sobre la base de género, o cuando los derechos culturales se interponen a los derechos humanos individuales de las mujeres especificados por las Naciones Unidas (Blake, 2015: 5-6; Blake, 2018: 209)? Dichas preocupaciones también fueron expresadas en el informe de experto de la UNESCO sobre Género y Patrimonio Inmaterial de 2003, donde “la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres” fueron reiterados como Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas que podrían entrar en contradicción con algunas tradiciones culturales que potencialmente pueden llegar a formar parte de esta Convención (UNESCO, 2003). Las reevaluaciones de la UNESCO sobre este tema en 2013 declararon que “la cultura no puede ser una defensa válida de la desigualdad de género” (UNESCO, 2014; también véase Janse, 2019).

En lugar de señalar los casos más flagrantes, es decir, las prácticas culturales que violan los derechos humanos de las mujeres, sugerimos que el hecho de que generalmente la mayoría del patrimonio inmaterial venga no marcado por el género, es parte íntegra de los sistemas patriarcales que afianzan los estados y sus proyectos nacionalistas. Los estados nación acaparan el escenario en las deliberaciones de las Naciones Unidas, aunque haya foros no estatales permanentes importantes de pueblos indígenas y pueblos de descendencia Africana. Las implicaciones patriarcales del “patrimonio” en español son evidentes para los académicos que trabajan en Latinoamérica; por ejemplo, Julieta Paredes, quien se autoproclama “feminista comunitaria aymara lesbiana”, mencionó esto en un taller boliviano que organizamos sobre patrimonio indígena (véase el sitio web del taller Bigenho y Stobart, 2014; véase también Torres y Romero, 2005: 279; Herzfield, 2015: 532). Un caso de patrimonio en el que de manera inusual se señala a las “mujeres” como protagonistas principales, difícilmente deshace el

Quando los debates sobre el patrimonio tocan el tema del género, muchas veces se refieren a la situación desatendida de las mujeres y reproducen el binario más estereotípicamente heteronormativo sobre el papel de los hombres y el papel de las mujeres

patriarcado del patrimonio.¹¹ Además, la promoción del “canto de las mujeres” operaba dentro de los discursos de desarrollo de género ya mencionados que dieron forma a las agendas de las organizaciones no gubernamentales (ONG), de los fondos internacionales y del estado neoliberal boliviano (véase Radcliffe, 2015). Es importante mantener en mente este eje histórico de estados que cambian lentamente y en última instancia se solapan –desde el estado neoliberal de Bolivia que empezó en 1985 y el estado que aspiraba a descolonización del país que fue fundado constitucionalmente en 2009–. El “canto de las mujeres” de Potosí se vinculó al final con la perspectiva feminista liberal occidental implícita en el aparato de desarrollo que integra en su centro la igualdad de género y los derechos individuales de las mujeres.

A menudo se enfrentan los derechos colectivos diferenciados culturalmente contra los derechos humanos individuales “universales”. Los pueblos indígenas, por ejemplo, a menudo dan prioridad a los derechos colectivos que en última instancia benefician a las comunidades (Anaya 1996, 48). Como vemos constantemente que los derechos culturales y los derechos humanos se enfrentan unos contra otros, acudimos a una historiadora boliviana, Silvia Rivera Cusicanqui, quien ha escrito sobre la noción misma de derechos en relación con los pueblos indígenas y con las mujeres (2010, 2014). Enfatiza cómo el llamado “sujeto universal” que tiene los derechos es un sujeto masculino del Renacimiento y la Ilustración (Rivera, 2010: 33). En Bolivia, la modernización agudizó las desigualdades producidas por los sistemas patriarcales (Rivera, 2010: 33). Al final, hace un llamamiento para la descolonización tanto del género como de la indigeneidad, insistiendo a la vez en la necesidad de enfoques pluralistas a los derechos ciudadanos (Rivera, 2010: 33). Para ir más allá de la disyuntiva de los derechos culturales versus los derechos humanos y para trascender los enfoques de género definidos de manera estrecha que se centran en las mujeres y en los binarios masculino/femenino, hay que abordar el concepto de interseccionalidad.

La académica del ámbito jurídico Kimberlé Crenshaw fue la primera en escribir sobre la interseccionalidad dentro de los estudios de teoría crítica de la raza en el contexto estadounidense (1989; 1991). Este concepto no nació del feminismo de por sí, sino de las experiencias de marginalización racializada que las mujeres de color sentían dentro de los movimientos feministas en aquel momento (Bilge, 2013). La interseccionalidad nos parece útil en este caso para señalar ese gran abismo en los puntos de vista de distintas partes involucradas en este caso de patrimonialización.

Varias académicas advierten sobre el modelo aditivo problemático de la interseccionalidad que emerge de una lista potencialmente infinita de posiciones marginadas, que a menudo termina con “etc.” (Yuval-Davis, 2006: 195 y 202; Rousseau, 2011: 7-8; Radcliffe, 2015: 38). Como socióloga, Nira Yuval-Davis argumenta, por ejemplo, que el enfoque de la “triple opresión” de las mujeres negras de clase obrera simplemente esencializa y resume las distintas experiencias sin abordar las estructuras distintivas que crean las desigualdades sociales (2006: 195). Basándose en los escritos de Crenshaw, Yuval-Davis enfatiza que, aunque la gente viva una “interseccionalidad estructural”, es necesario un análisis de la “interseccionalidad política” para entender, por ejemplo, cómo “las políticas feministas y antirracistas” han marginado a las mujeres de color (2006: 198). Radcliffe (2015), en su investigación de un mundo de desarrollo postcolonial, también se opone a una mera suma

11 Desde una perspectiva feminista, Ellen Hertz (2002: 154) nos ha desafiado a considerar qué regímenes nuevos de gestión, gestación y posicionamiento surgirían si el *patrimoine* (“patrimonio”) fuera reemplazado por el *matrimoine* (“patrimonio de las mujeres”). Observa cómo este concepto medieval, extendido en su momento, desapareció y se incorporó al patrimonio durante el siglo XVII; conforme la herencia de las mujeres se convirtió en propiedad de los hombres, el término acabó significando “matrimonio”, tanto en español como en italiano, y *matrimony* en inglés (Hertz, 2002: 156).

de opresiones. Señala las “relaciones de poder transversales” que estructuran el acceso desigual a los derechos, incluso cuando grupos específicos, como “las mujeres”, son nombrados en proyectos de afirmación de derechos (2015: 23). En un debate sobre “feminismo descolonial”, la filósofa María Lugones centra su deliberación en el colonialismo mismo, prefiriendo pensar en la “colonialidad del género” que considera que va más allá de la interseccionalidad (2012: 72). Seguimos encontrando un poder interpretativo en la complejidad de tipo matriz no aditiva de la interseccionalidad. El caso del patrimonio del “canto de las mujeres” nos indica la interseccionalidad estructural y política, llamando la atención sobre las experiencias de las mujeres indígenas. En este caso, los proyectos de derechos liberales detrás de las iniciativas de género impulsadas por el desarrollo rozan contra las políticas sindicales campesinas indígenas.

Una joya de patrimonio regional sin manchas de sangre

En un contexto nacional en el cual el orgullo regional se busca a través de la proliferación de leyes que declaran que los géneros de música y danza individuales son “patrimonio inmaterial de la nación”, el departamento de Potosí quería asegurarse de estar representado en el mapa de patrimonio que se estaba llenando rápidamente. El renombrado *tinku* (lucha ritual, “encuentro”) de la región había sido declarado patrimonio nacional en 2012, en gran parte por su popularidad como tinkus, una danza folclórica urbana en la que los intérpretes representan el ritual rural con una belicosidad coreografiada.¹² Sin embargo, la realidad salpicada de sangre de la lucha rural, que la danza folclórica imita, impide que el *tinku* sea presentado para reconocimiento de la UNESCO. Esto llevó a que el “canto de las mujeres” se propusiera como alternativa regional a la violencia del ritual del *tinku*. No obstante, el “canto de las mujeres” presentó otros desafíos. Carecía de especificidad y eludía una clara delimitación como bien patrimonial. La etiqueta “canto de las mujeres” podría referirse a distintos géneros de varias regiones de Bolivia. Las mujeres usualmente cantan con voces agudas, pero las pueden acompañar hombres tocando distintos instrumentos musicales, dependiendo del género musical y de la temporada estacional.

A pesar de sus límites poco claros como bien patrimonial, distintos actores sociales e instituciones se reunieron en torno a la iniciativa patrimonial del “canto de las mujeres”: dos mujeres jóvenes funcionarias por el Gobierno Autónomo Departamental de Potosí, una por la Unidad de Cultura y otra como especialista de la lengua quechua; una organización de ayuda internacional de lucha contra la pobreza; la Cooperación Española en Bolivia, que ha estado apoyando el patrimonio como algo vinculado con proyectos de desarrollo; el Ministerio de Culturas y Turismo; un grupo afiliado local de la confederación de campesinas

*la realidad salpicada de
sangre de la lucha rural,
que la danza folclórica
imita, impide que el
tinku sea presentado
para reconocimiento de
la UNESCO.*

12 Artículo 1° de la Ley 237 de 20 de abril de 2012: “Declárese patrimonio Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia al ‘Ritual el Tinku (encuentro)’”, Estado Plurinacional de Bolivia (Bolivia, 2012). En otro escrito debatimos las complejidades del caso de patrimonialización del *tinku/tinkus* (Bigenho y Stobart, s.f.)

indígenas (llamado las Bartolinas),¹³ y una cantante internacionalmente famosa del Norte de Potosí, Luzmila Carpio, que había estado viviendo en París desde 1983 y que hace énfasis en cantarle al mundo en su lengua quechua nativa. Conforme introduzcamos a algunos de estos protagonistas es importante recordar que únicamente dos participan realmente en los cantos, una de las Bartolinas y Luzmila Carpio. Aun así, a todas les apasiona muchísimo algunos aspectos de la búsqueda de la declaración patrimonial.

La mujer joven que trabajaba en la Unidad de Cultura del Gobierno Autónomo Departamental de Potosí, a quien llamaríamos “Victoria”, fue una partidaria particularmente entusiasta del “canto de las mujeres” indígenas de Potosí. Le pedimos que nos hablara sobre esta historia patrimonial. Cuando se llevó a cabo la entrevista, Victoria había vivido casi toda su vida en las ciudades de Potosí y La Paz, identificándose a sí misma como ciudadana. Mencionó que había vivido varios años en el campo en el Norte de Potosí, en Torotoro, el pueblo natal de su padre. Aunque solo entendía algo de quechua, hizo especial mención de su abuela campesina, una hablante monolingüe de quechua del Norte de Potosí. A pesar de que no era una de las mujeres indígenas que se imaginara cantando en este caso, llamaba a estas canciones “nuestra cultura”, y señalaba sus raíces en este mundo, sin importar qué tan lejana de ellas fuera su existencia cotidiana actual.

Victoria empezó a trabajar en el proyecto de canto de las mujeres en 2010 cuando se estaba invirtiendo una energía cada vez mayor en convertir a la ciudad de Potosí en atracción turística llena de dinamismo. Expresó su malestar en relación con este enfoque comercializado y se quejó de la preocupación única por parte de la Dirección de Culturas por el “turismo, turismo, turismo”. La ciudad de Potosí, un centro rebosante de actividad económica en el período colonial, se integró a la lista de Patrimonio de la Humanidad en 1987. Pero la declaración incluía contradicciones. En primer lugar, incluía la mención del Cerro Rico del que se extrajo plata para financiar al Imperio español, y en el que innumerables personas se vieron obligadas a trabajar en condiciones atroces, muchas de ellas perdiendo la vida en el proceso (véase Absi y Cruz, 2005). Sin embargo, los sueños patrimonialistas de Victoria tenían que ver con las zonas rurales de Potosí.

Victoria nos contó su deseo de encontrar formas de reevaluar las expresiones de Torotoro y las zonas rurales aledañas. Comentó que supuestamente el *tinku* no podría elevarse al nivel de “patrimonio de la humanidad” por el “derramamiento de sangre” y las “muchas muertes” que causa. Con la frase “patrimonio de la humanidad”, Victoria hace referencia al reconocimiento internacional potencial gracias a la inclusión en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad a través de la Convención de la UNESCO de 2003. Victoria vio el potencial patrimonial en el canto de las mujeres y encontró maneras de dedicar fondos del gobierno del departamento de Potosí a esta iniciativa, así como atraer apoyo de la Cooperación Española en Bolivia.

En 2010, Victoria organizó el Festival de Canto de Mujeres Indígenas, convirtiendo este evento en parte del ya existente Festival Internacional de Cultura de Potosí. Generalmente patrocinado por el gobierno municipal de la ciudad, el Festival Internacional de Cultura de Potosí existe desde 1992, aunque su carácter “internacional” ha sido objeto de burla desde sus primeros

13 Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia - Bartolina Sisa (CNMCIQB-BS). “Las campesinas indígenas originarias” se convirtieron en la “categoría trinitaria” central de la reorganización de la ciudadanía en el Estado Plurinacional de Bolivia (véase Fontana, 2014a).

años. Cuando Michelle participó en este festival en 1994, los músicos nacionales ya le habían señalado que la mayoría de las personas que participaban eran de Bolivia. Otras personas preguntaron por qué necesitaba ser “internacional”. En otras palabras, si querían atraer turistas, ¿no bastaba con que fueran intérpretes bolivianos de la música local? Victoria integró un festival de mujeres indígenas cantando en medio de este gran proyecto de promoción que buscaba atraer turistas, por su creencia de que no “tenía que ser un festival únicamente para artistas internacionales”. Era un llamamiento para que valoraran su propia cultura, a pesar de las divisiones claras en la sociedad boliviana que podrían llegar a cuestionar a quiénes se incluían bajo este marco. Con fondos de la ciudad de Potosí, el departamento de Potosí y la Cooperación Española, las mujeres de las comunidades rurales viajaron y participaron en el festival. Victoria nos dijo que Luzmila Carpio también colaboró en este evento; su interpretación inspiradora hizo que a otras participantes del festival les saltaran lágrimas de alegría.

En aquel momento, Luzmila Carpio sirvió como embajadora en Francia, nombrada por el presidente Evo Morales. Nacida en 1949 en la comunidad QalaQala, ayllu Panachachi, en la provincia Bustillos (Norte de Potosí), Carpio se mudó a la ciudad de Oruro a la edad de 11 años. Según narrativas publicadas sobre su vida, sufrió discriminación porque en aquel entonces solo hablaba quechua. Cuando llegó a la emisora de radio y empezó a cantar en quechua, el director del programa le dijo que estaba perdiendo el tiempo y que solo los “indios” cantaban así (Sánchez, 2016: 8-11). Pero yendo más allá de estas experiencias de racismo, después culminó hasta el estrellato internacional como cantante quechua. Victoria insinuó que Luzmila Carpio era muy partidaria de que se incluyera en la lista de la UNESCO una expresión cultural de Norte de Potosí, su región natal.

Las Bartolinas evocan la memoria histórica de longue durée de las luchas indígenas anticoloniales, memoria que sigue muy viva en la Bolivia contemporánea

Entusiasmada por la oleada de emoción de las primeras experiencias del festival en la ciudad de Potosí, Victoria participó en la organización de un segundo festival, esta vez en Llallagua, un centro minero potosino. El evento incluiría la participación de los 14 municipios de Potosí y a miembros de la confederación de las Bartolinas. Este festival fue financiado a través de la Cooperación Española en Bolivia, CARE International (una organización internacional que “trabaja para luchar contra la pobreza y lograr la justicia social”), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), el Ministerio de las Culturas y el Gobierno Autónomo Departamental de Potosí. Aquí el recuento de Victoria empezó a revelar perspectivas contradictorias entre las personas involucradas.

Según Victoria, las Bartolinas estaban muy entusiasmadas por la idea del festival. Las Bartolinas, para ampliar la información mencionada páginas atrás, se refiere a la confederación nacional de mujeres “campesinas indígenas originarias”. Fue conformada en 1980 y saca su nombre de Bartolina Sisa, una rebelde aymara del siglo XVIII y compañera de Túpac Katari, el líder indígena del levantamiento y cerco de La Paz en 1781. Al adoptar este nombre, las Bartolinas evocan la memoria histórica de *longue durée* de las luchas indígenas anticoloniales, memoria que sigue muy viva en la Bolivia contemporánea (véase Rivera

Cusicanqui, 2003 [1986]). Como héroes históricos que han adquirido proporciones míticas, Bartolina Sisa y Túpac Katari se han convertido en puntos de referencia cruciales en los movimientos sociales contemporáneos de Bolivia y en la reconfiguración de las ideologías estatales, sobre todo dentro de la agenda de descolonización (Cabezas, 2008: 133). Mencionaremos otros aspectos de las Bartolinas más adelante. Por ahora continuaremos con la perspectiva de Victoria sobre esta cuestión.

Al describir la ardua batalla para llamar la atención sobre el proyecto del canto de las mujeres, Victoria se quejó de cómo los hombres simplemente no valoraban las actividades de las mujeres en el festival basado en Llallagua. Nos dijo que las mujeres se enfrentaban a la reticencia de sus maridos a la hora de apoyarles en cualquiera de sus actividades de canto. Dicha renuencia para participar podría estar relacionada con cuestiones muy prácticas como el trabajo doméstico que mencionó la misma Victoria, aunque no hizo esta conexión cuando se quejó de los hombres. Además, el festival cayó en plena temporada de lluvias, justo antes del Carnaval, un período muy importante de fiestas rituales para las cuales se necesitarían muchos preparativos en el hogar. Un grupo apenas llegó al festival porque su camioneta acabó atascada en el barro. Victoria lamentó otro punto: que la federación de los ayllus, dominada por los hombres, se negara a faltarles sus camiones para brindar transporte a las mujeres.

Para salvar las actividades del festival, nos indicó que fue necesario comunicarse con los alcaldes locales para pedirles su apoyo. Ante todos estos obstáculos, los organizadores del festival visitaron a las comunidades participantes para hacer un recuento de quiénes irían al festival. Después contrataron los vehículos necesarios para el transporte de las mujeres. Victoria nos relató su frustración, cada vez mayor, con el proyecto del canto de las mujeres. Las mujeres de las comunidades rurales que iban a cantar en estos festivales empezaron a insistir en que no pudieran asistir solas. “Para las mujeres es muy complicado”, admitió Victoria. Tenían que organizar el cuidado de los niños y hablar de sus planes con sus maridos. Les dijeron a los organizadores que sus maridos necesitaban acompañarlas, en su canto, tocando la flauta y el charango.¹⁴

Para Victoria, este proyecto consistía en reconocer y valorar a las mujeres que habían estado marginadas y olvidadas demasiado tiempo. Destacamos la perspectiva relativamente mestiza urbana de Victoria y su distancia de la comunidad imaginada de mujeres cantantes de Potosí que se pensaba que estaban al centro de este proyecto. Gracias a sus experiencias de vida y su formación universitaria en psicología, Victoria estuvo en condiciones de organizar eventos que trascendían las fronteras étnicas (*cross-ethnic organizing*), logrando unir a diversas comunidades a pesar de haber crecido en un contexto familiar donde su abuela era monolingüe quechua hablante. La narrativa de Victoria, que comienza con euforia en la organización, evoca el debate de Alcida Rita Ramos sobre el activismo indígena en Brasil, el cual inicialmente se caracterizó por una colaboración interétnica y una efervescencia colectiva, pero que posteriormente se estancó en un trabajo monótono y burocrático (1988). Después de la euforia inicial, el proyecto del canto de las mujeres se volvió más lento ante los distintos obstáculos. Victoria aportó una perspectiva liberal al proyecto, centrándose en los derechos y el empoderamiento

14 De acuerdo con el trabajo de campo de Henry, algunos géneros de canciones del Norte de Potosí están tan estrechamente asociados con la sexualidad y el cortejo que a las mujeres de hecho se les prohíbe cantarlas después del matrimonio (Stobart, 2006: 105). Esto tal vez explique también en parte la insistencia en la presencia de los maridos como acompañantes musicales. Sin embargo, cuando se les preguntó sobre estas restricciones, una cantante descartó su importancia.

de las mujeres individuales. Su punto de vista no captó las experiencias interseccionales de las campesinas indígenas, algunas de las cuales también participaban en organizaciones sindicales.

En otro escrito detallamos los intentos de la Cooperación Española de financiar un equipo de “investigación, inventario y catálogo” del “canto femenino nativo indígena” en la región de Potosí, algo que nunca se llevó a cabo (Bigenho y Stobart, 2018b, 2018c). El dinero para la investigación quedó sobre la mesa, por decirlo de alguna manera, a pesar de las quejas constantes que escuchamos en nuestro trabajo de campo sobre cómo debían de dedicarse más fondos a la investigación del patrimonio local. Los términos de referencia del proyecto que nunca se llevó a cabo pedían la participación de investigadores formados académicamente, un parámetro que podría haber eliminado de consideración muchos miembros de las comunidades que portaban tal cultura. Por lo demás, los términos de referencia trataban “la cultura” como algo que debía salvarse de su desaparición inminente y reorganizarse como bienes y servicios vinculados con la identidad (Bigenho y Stobart, 2018b, 2018c). En definitiva, el enfoque de la Cooperación Española cayó en la trampa de “desarrollo en torno a un tema único” (Radcliffe, 2015: 53; véase también Green, 1999).

Los dilemas inherentes del enfoque liberal en temas de mujeres aparecen en primer plano. Las mujeres que cantan son objetivo de los financiadores y organizadores como sujetos aislados o “autológicos”, cuyos derechos necesitan defenderse (véase Povinelli, 2006: 4). Dicho enfoque puede ser considerado como un ejemplo de “feminismos hegemónicos” que necesitan descolonizarse (véase Rousseau, 2011: 7; también véase Suárez y Hernández, 2008). La unidad política de la ciudadanía en las comunidades del Altiplano andino, según la literatura antropológica, no es el individuo sino a la pareja andina a través de la cual sigue la afiliación y la herencia bilateral (Harris, 2000: 165; Arnold y Spedding, 2005: 157; Rivera, 2010: 43). Los problemas a los que se enfrentan las mujeres, y algo que a veces las declaraciones de patrimonio tratan de abordar, tienen que ver con subjetividades como esposas, madres, hijas, autoridades comunitarias, trabajadoras y tal vez pueblos indígenas, es decir, miembros “genealógicos” de la sociedad que tienen apegos y obligaciones sociales múltiples (véase Povinelli, 2006).

Victoria seguía siendo afín a los mundos del desarrollo y de la UNESCO que elaboraron proyectos a través de estrechos puntos de vista sobre derechos, ya sea sobre derechos individuales de las mujeres o derechos culturales que se mantuvieron distanciados de los ámbitos políticos y económicos que buscan transformar los mundos materiales que siguen estructurados de manera desigual por el colonialismo y patriarcado. Veía a las Bartolinas como mujeres indígenas, con una identidad de género y de cultura, pero sin considerar sus luchas políticas, en este caso a través de una confederación campesina indígena. Aquí es necesario introducir algunos conceptos de género en el estado descolonizador y dentro de los movimientos sociales que son relevantes para este estudio de caso.

En definitiva, el enfoque de la Cooperación Española cayó en la trampa de “desarrollo en torno a un tema único”

No iguales, sino en complementariedad y paralelismo

Una perspectiva descolonizadora de género en Bolivia no involucra los discursos liberales de igualdad para las mujeres, sino ideas de complementariedad de géneros, organizaciones paralelas de géneros distintos y conceptos como el *chachawarmi* (“hombre-mujer” en aymara).

Las Bartolinas, un punto de contacto clave para la organización del festival de Victoria, emerge de una historia de movimientos sociales que asumieron una serie de políticas completamente distintas a las del feminismo liberal y los proyectos de desarrollo neoliberales para empoderar a las mujeres. Las Bartolinas primero establecieron una federación en el ámbito nacional en 1980, la cual tuvo mucha influencia en la presencia de las mujeres aymaras; solo más adelante se organizaron en el ámbito departamental, provincial y cantonal del país, inspirándose en las organizaciones locales existentes de mujeres como los Comités de Amas de Casa en las minas y los Comités de Amas de Casa de Barrios Populares (León, 1990: 141-143; Rousseau y Morales, 2017: 32 y 55).

Las Bartolinas se conformaron como una organización de mujeres paralela a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (Rousseau, 2011: 16; Díaz, 2013: 78). Señalando el ejemplo de las Bartolinas que se conformaron junto a la CSUTCB, las antropólogas Denise Arnold y Alison Spedding sugieren que las prácticas indígenas en Bolivia tienden a buscar paralelismos de género (2005: 160; véase también Rousseau y Morales, 2017: 56; Widmark, 2019: 46). La CSUTCB, dominada por los hombres, emerge de las políticas kataristas aymaras de la década de 1970, enfatizando la conciencia creciente de “dos ojos” sobre la explotación, en relación tanto a la clase como a la etnicidad (Sanjinés, 2002). Las Bartolinas siguieron este enfoque en sus primeras etapas de organización.

Sin embargo, la explotación basada en género era otro tema. Originalmente las Bartolinas se conformaron como un grupo explícitamente “no feminista” (Rousseau, 2011: 17-18). Se consideraba al “feminismo” como el trabajo político de mujeres blancas burguesas, incluso extranjeras, que no entendían las explotaciones campesinas, de clase trabajadora y étnica que sufrían las mujeres que se alineaban con las Bartolinas. Incluso en la actualidad, en algunos contextos activistas indígenas del Altiplano, el término “feminista” puede ser lanzado como insulto (véase Burman, 2011: 77). Las Bartolinas consideraban la lucha principal feminista como una lucha contra los hombres, en vez de la cual proponían una organización que “acompañaría” a los hombres en su lucha colectiva *contra el colonialismo*. En este proceso aplicaban el principio indígena de complementariedad de género, en lugar de los discursos sobre equidad de género (Cabezas, 2008: 133; Rousseau, 2011: 18; Cockburn, 2016).

Junto a ejemplos de paralelismo de género en las organizaciones del movimiento social, el concepto multifacético de *chachawarmi* también resultó ser relevante en el caso de patrimonialización del canto de las mujeres. *Chachawarmi* representa, para algunas personas, una visión vivida del mundo de género, así como un discurso de género indígena tal y como lo implementa el estado descolonizador. Para explicarlo en pocas palabras, *chachawarmi* se refiere a la pareja normativa conyugal aymara y el hogar campesino al que sostiene; el concepto también se extiende a los mundos cosmológicos aymaras (Harris, 2000: 165). Los estudios etnográficos a menudo encuentran la utilización del concepto de *chachawarmi* en deliberaciones sobre las autoridades comunitarias indígenas, posiciones que deberían ser ocupadas simultáneamente por un hombre y

una mujer, generalmente una pareja casada (Arteaga Böhr, 2017: 154). Pero *chachawarmi* también se considera como un “caminar juntos” en todas las relaciones conyugales y una “ayuda mutua” entre los hombres y las mujeres de la comunidad (Arteaga, 2017: 154).

Asimismo, como discurso indígena, *chachawarmi* se ha anclado al “proceso de cambio” del estado descolonizador, emergiendo en parte para contrarrestar la exigencia de igualdad de género del feminismo occidental. En cambio, *chachawarmi* se enorgullece de la complementariedad, no en ámbitos diferentes como el público y el privado, sino como “una dualidad de género en todas las esferas sociales” (Rousseau, 2011: 15). Más allá de Bolivia, las complementariedades entre géneros, así como entre los seres humanos y la naturaleza, se han convertido en parte central de los debates de los feminismos indígenas (véase Hernández, 2010: 540). Incluso cuando los académicos señalan ejemplos de evocación del *chachawarmi* para proteger los espacios de dominación masculina, también muestran cómo es mucho más que una mera ideología esencialista (Arnold y Spedding, 2005: 202; Burman, 2011: 87 y 80; Díaz, 2013: 83). Nos parece útil la sugerencia de Anders Burman de pensar en el *chachawarmi* no como una simple ideología, ni como una fiel reflexión sobre lo que ocurre en realidad en las relaciones de género, sino más bien como modelo para relaciones de género potencialmente emancipatorias (2011: 80-81).

¿Qué tan relevante es el *chachawarmi* en el caso de la patrimonialización del “canto de las mujeres”? Como ya se mencionó, estos ejemplos de “canto de las mujeres” no existen sin la participación de los hombres tocando instrumentos musicales. La denominación de esta expresión cultural con el nombramiento de un solo género la pone en conflicto no solamente con las prácticas de la complementariedad de género, sino también con el discurso del *chachawarmi* que se había convertido en parte central del discurso descolonizador del Estado. Como se detalla a continuación, una de las Bartolinas que participó en el proyecto del “canto de las mujeres” también hizo referencia a este concepto.

Otro aspecto relevante en este caso son los cambios continuos entre los movimientos sociales y sus relaciones con el Estado Plurinacional de Bolivia durante la presidencia de Evo Morales. Tanto las Bartolinas como la CSUTCB, se alejaron de las raíces de sus inicios que tenían una base más étnica (Rivera, 2010: 39; Fontana, 2014b: 305). Como organizaciones basadas más en la clase, estas se acoplaron al gobierno de Evo Morales, mientras que las organizaciones basadas en los ayllus como el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), que en un inicio apoyaron presidente, tuvieron posturas de oposición relativas a cuestiones como la titulación de tierras (Fontana, 2014b). Formada en 1997, y controversialmente con asistencia de la cooperación internacional, la organización indígena CONAMAQ hace hincapié en un desarrollo basado en el ayllu (Assies, 2006: 5; Fontana, 2014b: 306; Rousseau y Morales, 2017: 44). Sobre todo en el Norte de Potosí, hay muchas tensiones entre los movimientos sociales con base en el ayllu y las organizaciones con base sindical (Rivera Cusicanqui y THOA, 1992; Le Gouill, 2014).

Más allá de Bolivia, las complementariedades entre géneros, así como entre los seres humanos y la naturaleza, se han convertido en parte central de los debates de los feminismos indígenas

La perspectiva de Victoria sobre los hombres poco colaboradores de la organización de los ayllus no parecía tener en cuenta a las alianzas de las Bartolinas con las organizaciones rivales con base sindical. Una entrevista con uno de los jueces del Festival Llallagua (un artista de charango de Po-coata) nos dio una perspectiva distinta sobre estas desarticulaciones. La organización de los ayllus acababa de tener una gran pelea con las organizaciones sindicales campesinas, aquellas con las que estaban afiliadas las Bartolinas. La manera en que Victoria enmarcó el problema como una lucha de las mujeres ante los hombres que no las apoyaban, no tomaba en consideración las dinámicas contenciosas de estos movimientos políticos campesinos; por un lado, basado en cuestiones de clase y de ser del campesinado y, por otro, cimentado en organizarse a través de los ayllus.

Junto con estas articulaciones de género con los movimientos sociales, consideramos las políticas de género del Estado descolonizador. También se escucharon críticas de los marcos de equidad de género por parte de las personas involucradas en dar forma a las políticas de género del Estado descolonizador. Este ha adoptado las ideas del *chachawarmi* dentro de su proceso de cambio, incluso dejando entrar la palabra “feminismo”, pero bajo una etiqueta “comunitaria”. Julieta Paredes fue contratada para elaborar uno de los primeros documentos de política de género del presidente Evo Morales, publicado como *Hilando fino* (2008). En un movimiento radical que sacudió los enfoques usuales del *chachawarmi* en la utopía de género precolonial, el documento de Paredes no acusa solo al colonialismo, sino que expone que las desigualdades de género indígenas existían incluso antes de la colonización (Paredes, 2008). Después advierte sobre una comprensión jerárquica implícita del *chachawarmi*. Paredes argumentó que, sin un pensamiento horizontal conjunto del concepto *chachawarmi*, podía acabar pareciendo bastante colonial y patriarcal (Paredes, 2008; véase también Arnold y Spedding, 2005: 202).

Paredes propuso unas políticas de género nacionales basadas en el feminismo comunitario y argumentó claramente que la lucha para descolonizar el género debe desarmar al patriarcado; las luchas por la equidad de género se veían simplemente como una elemental fachada de tecnocracias de género neoliberales aplicadas a través de las ONG (Paredes, 2008; véase también Díaz, 2013: 81; Radcliffe, 2015). Las ONG tienden a promover una perspectiva feminista liberal hegemónica occidental impulsada por el discurso homogeneizante de la equidad de género, en el cual el derecho de las mujeres como individuos domina el discurso (Suárez y Hernández, 2008). Paredes señaló que un análisis de clase apenas exige la equidad entre las clases sociales, sino más bien mantiene su crítica del *sistema capitalista* que produce las desigualdades de clase (2008). De igual manera, sostiene que el proyecto feminista debería seguir teniendo en la mira a los *sistemas patriarcales* que reproducen las desigualdades de género (Paredes, 2008). Para Paredes, la reivindicación de la equidad de género diluye totalmente el proyecto transformador más profundo del desmantelamiento del patriarcado.

Mientras volvemos a las historias de este caso de patrimonialización, tenemos presente la coexistencia de estas ideas distintas, a menudo contradictorias de género como se articula en el gobierno central del Estado descolonizador, en las ONG neoliberales, en las agendas de las cooperaciones internacionales y en los movimientos sociales que fueron un cimiento para las victorias electorales del presidente Evo Morales. Según Victoria, los desafíos en la iniciativa del “canto de las mujeres” se inscriben en los modelos dominantes de empoderamiento femenino impulsados por las tecnocracias neoliberales, las ONG y las estructuras de desarrollo (véase Hemment, 2007: 304; Radcliffe, 2015). El Estado descolonizador otorgó espacios burocráticos

para los proyectos de despatriarcalización y desplegó el discurso *chachawarmi*, al menos como aspiración. Sin embargo, en la práctica las políticas patrimoniales del Estado siguieron siendo implícitamente masculinas (no marcado), y siguieron apeándose más a las políticas de desarrollo características del Estado neoliberal que a las del Estado descolonizador.

“Ahora las mujeres están de moda”

Cuando hablamos con dos Bartolinas clave del proyecto “canto de las mujeres”, no parecían demasiado preocupadas por los problemas de sus congéneres, así como los había encuadrado Victoria. La primera había sido viceministra de Interculturalidad de Bolivia en 2010, un puesto dentro del Ministerio de Culturas y Turismo que supervisaba varias unidades relacionadas con el patrimonio, así como otras interesadas en la producción y promoción cultural y artística. Nacida y educada en el pueblo de Pocoata en el Norte de Potosí, la exviceministra había estudiado economía en la Universidad Autónoma Tomás Frías (UATF) de la ciudad de Potosí y también había trabajado cuatro años como maestra. Su trayectoria política empezó con las Bartolinas y cuando tuvimos la entrevista, tenía un puesto en la Central Sindical Chayanta. Este trabajo político la llevaba a viajar entre la ciudad de La Paz y las zonas rurales del Norte de Potosí.

Recordaba cuando trabajaba como viceministra con Victoria, todos hablaban de “la equidad de género”. Con naturalidad declaró: “Ahora las mujeres están de moda”. Citó el discurso indígena del *chachawarmi* sobre la complementariedad de género en las culturas andinas, añadiendo que los “hombres tocan instrumentos y las mujeres cantan”. Tenía mucho que decir sobre el *tinku*, el ritual sangriento que ya contaba con una ley de declaración de patrimonio a nivel nacional, pero que probablemente nunca llegaría a la prestigiosa lista de la UNESCO. Defendiendo el *tinku* como algo más importante que el proyecto del “canto de las mujeres”, hizo una comparación entre aquel y el *pujllay*, un baile añadido exitosamente a la lista de la UNESCO en 2014 (véase “El *pujllay* y el *ayarichi*: músicas y danzas de la cultura yampara”. Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, 2014). Quería que el ritual del *tinku*, basado en el ámbito rural, fuera promovido a nivel de declaración a la UNESCO, de donde pensaba que llegarían fondos de promoción en el ámbito local. También pensaba que dichas acciones frenarían al Perú y a Chile que “siempre copian” a Bolivia. A sus ojos, valía la pena buscar el reconocimiento de la UNESCO, ya que esta entidad es la “máxima autoridad” sobre estos temas. Para esta exviceministra, el “canto de las mujeres” era algo que podía tomar o dejar. El *tinku* era su verdadero santo grial patrimonial.

Otra Bartolina importante en el proyecto del “canto de las mujeres” se volvió protagonista de un video documental sobre el tema, ya que lo filmaron en su pueblo natal. Este video, encargado por el Gobierno Autónomo Municipal de Potosí con financiación de CARE International, forma parte del sitio web del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL), oficina principal latinoamericana dedicada a las actividades de patrimonio inmaterial de la UNESCO (véase “El canto de las mu-

Recordaba cuando trabajaba como viceministra con Victoria, todos hablaban de “la equidad de género”. Con naturalidad declaró: “Ahora las mujeres están de moda”. Citó el discurso indígena del chachawarmi sobre la complementariedad de género en las culturas andinas, añadiendo que los “hombres tocan instrumentos y las mujeres cantan”.

jeros de Puna-Potosí”, www.youtube.com/watch?v=BDR6KxDsEv4 [último acceso: 5 de junio de 2022]). En otro escrito analizamos el proyecto de elaboración del video como activación del “archivo” que llevó a esta joven cantante y otros jóvenes del pueblo a valorar su propia cultura de manera novedosa, a pesar de la ausencia de declaración patrimonial (Bigenho y Stobart, 2023). La participación de la joven en el proyecto también la conectó con Luzmila Carpio, con quien hizo una gira corta en Francia. Cuando entrevistamos a la protagonista del documental, habló con emoción del proyecto de elaboración del video que parecía ser mucho más importante para ella que cualquier declaración patrimonial oficial.

Los portadores de cultura ganan algo de estas actividades de la patrimonialización, incluso cuando los marcos jurídicos formales siguen estando lejos de su alcance. A lo largo de nuestra investigación etnográfica sobre la patrimonialización boliviana, algunos protagonistas dedicaron sus energías a los marcos jurídicos, que no siempre se consiguieron. En cambio, sin embargo, actividades como la investigación, los festivales o la elaboración de videos demostraron ser significativos para las personas portadoras de cultura. Las Bartolinas que mencionamos aquí no parecían perturbadas por el “fracaso” más formal de la iniciativa del “canto de las mujeres”. Mientras que Victoria enmarcó el proyecto con un enfoque en los derechos individuales de las mujeres y la igualdad de género, estas Bartolinas estaban impulsadas, por un lado, por lo que un proyecto de declaración patrimonial totalmente distinto podría conseguir para transformar la marginalidad económica que vivían tanto los hombres como las mujeres en esta zona rural, y por otro lado, por cómo un proyecto de rodaje de un video podría fortalecer a una comunidad en torno a su cultura (véase Bigenho y Stobart, 2023). Estas perspectivas emergen de políticas interseccionales a través de las experiencias de la marginación y la movilización de clase, así como el colonialismo, el racismo y las luchas anticoloniales indígenas. En la encrucijada de estas intersecciones, el estrecho punto de vista liberal de los derechos de las mujeres a la igualdad pueden ocupar el segundo o tercer lugar de prioridad dentro de las prioridades políticas colectivas.

Conclusiones: las disrupciones productivas de la interseccionalidad

En 2016 la búsqueda regional de reconocimiento patrimonial de los potosinos por fin se consiguió, no con el *tinku* ni con el “canto de las mujeres”, sino con la *pinkillada*. Una ley declaratoria fue aprobada rápidamente e incluso llegó a centralizarse en el ámbito nacional a pesar de las autonomías plurinacionales (véase Ley N.º 780 de 25 de enero de 2016: “**Artículo Único.**— Se declara Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia, a la música y danza de la Pinkillada”. Estado Plurinacional de Bolivia [Bolivia, 2016]). La *pinkillada* la tocan los hombres, aunque las mujeres acompañan cantando y bailando. Como muchas otras leyes declaratorias del patrimonio, esta no estaba marcada por el género en su denominación y tenía el dominio masculino en sus prácticas. Cuando el primer mandatario Evo Morales se enfrentaba a un referendo nacional para ver si podía o no presentarse a un tercer mandato como presidente, las burocracias lentas de pronto aceleraron la aprobación de esta ley. No fue gracias a una dosis de políticas descolonizadoras, sino gracias a un clientelismo político que Potosí logró, en tiempo récord, conseguir una ley de declaración de patrimonio inmaterial a nivel nacional. Este proyecto patrimonial exitoso le dio al presidente Evo Morales muchas oportunidades de fotografiarse durante su campaña y seguramente también le ayudó a garantizar el apoyo de la región. Sin embargo, Morales fue derrotado en el mencionado referendo.

Volvimos a considerar por qué el “canto de las mujeres” no consiguió el “éxito” en el ámbito de leyes patrimonialistas. Mientras que el patrimonio puede ser patriarcal, no pensamos que *el nombramiento* del género en el canto de las mujeres haya sido la razón principal de que no se consiguiera la ley. No cabe duda de que la delimitación amorfa del bien patrimonial representaba un obstáculo, pero tal vez sea algo más sintomático de otras contradicciones subyacentes. Algo más crucial fueron las ideas múltiples y discrepantes sobre género y feminismo. Un enfoque liberal a las “cuestiones de las mujeres” puede ser problemático, incluso puede llegar a ser un impedimento cuando asume al sujeto aislado que se supone que debe dejar a un lado las intersecciones múltiples de su identidad social. Desde la perspectiva de Victoria, las mujeres no son valoradas por los hombres y las mujeres indígenas no están aprendiendo a darle el valor adecuado a sus propias expresiones culturales. No considera el tejido social colonizado, clasista y articulado por los movimientos sociales en el que se manejan las Bartolinas.

En parte, el proyecto fracasó a la hora de conseguir una ley porque los intereses de quienes querían promover el patrimonio como un desarrollo centrado en las mujeres no coincidían con los intereses de las demás personas involucradas. Las agencias de financiación internacional predeterminan las agendas en las que se asignan presupuestos para “poblaciones” y temas delimitados específicamente, como en género (entendido como “mujeres”) y el medioambiente. El fracaso a la hora de conseguir una ley declaratoria patrimonial para el canto de las mujeres de Potosí refleja la desconexión entre distintas agendas relacionadas con las mujeres y la movilización política. Una agenda feminista liberal centrada en empoderar a las mujeres como individuos contradecía directamente las políticas de movilización de las mujeres indígenas de clase obrera que no podían de ninguna manera abordar las desigualdades de género sin incluir también las marginaciones que uno siente por ser de una clase social o de un pueblo indígena.

El fracaso a la hora de conseguir una ley declaratoria patrimonial para el canto de las mujeres de Potosí refleja la desconexión entre distintas agendas relacionadas con las mujeres y la movilización política.

Debemos seguir apoyándonos sobre los enfoques de género más críticos. La resistencia de Wilson (2018) ante convertir al género en el patrimonio en una corriente establecida comparte algo con la crítica de los proyectos de igualdad de género en Bolivia por parte de Paredes (2018). Estas posiciones muestran cómo cualquier enfoque que simplemente añada el género al conjunto de los estudios de patrimonio resulta problemático. Hemos argumentado que el concepto de la interseccionalidad, e incluso de manera más específica, de la interseccionalidad política, brinda una tracción en el análisis de género y patrimonio. No obstante, necesitamos prestar atención a la advertencia de la socióloga Sirma Bilge, quien nos muestra que las políticas radicales a favor de la justicia social de la interseccionalidad pueden desecharse con facilidad, conforme el modelo dominante del feminismo se pone de moda (2013). Debemos tener cuidado de no olvidar los orígenes de interseccionalidad que están arraigados en las experiencias de las mujeres de color, quienes se oponían al racismo que vivían en los proyectos feministas dominantes (Bilge, 2013: 420). Si se emprende la interseccionalidad en los estudios de patrimonio, las luchas contra el racismo y las injusticias económicas siempre tienen que permanecer a la vista. Las movilizaciones de justicia

social, centrales a la interseccionalidad política, perturban de manera productiva los enfoques compartimentados de derechos que caracterizan los espacios burocráticos de los estados nación o de las Naciones Unidas.¹⁵ Estas perturbaciones hacen que la interseccionalidad sea una herramienta vital, que a la vez cuestiona si un concepto puede ser utilizado de manera eficaz dentro de las estructuras de las Naciones Unidas. Los estudios de patrimonio necesitan llevar a cabo más investigaciones que aborden el género a través de la interseccionalidad política y no la aditiva. Dichos enfoques, sostenemos, desafían necesariamente los marcos que compartimentan distintas iniciativas de derechos.

Agradecimientos

La investigación detrás de este texto fue apoyado por una Beca de Investigación Colaborativa por el American Council of Learned Societies. Este artículo apareció primero en el *International Journal of Heritage Studies* (2022) y el acceso abierto al mismo fue facilitado con apoyo del Consejo de Investigación de Colgate University. La traducción de al español, hecho por Valeria Luna, fue posible con fondos del cargo profesoral de M. Bigenho “Charles A. Dana Professor.” Agradecemos a la invitación de Pachakamani de compartir este trabajo en una mesa de la Reunión Anual de Etnología (RAE). En particular, queremos señalar los apoyos intelectuales de Richard Mújica y Gloria Villarroel en muchas conversaciones sobre la patrimonialización en Bolivia. En momentos distintos del proyecto, este artículo también se benefició de sugerencias de los siguientes lectores: Margaret Cerullo, Beth Notar, Julie Hemment, Joshua Roth y Barbara Yngvesson. Sin embargo, asumimos la responsabilidad de cualquier error o flaqueza de las interpretaciones aquí expuestas.

Bibliografía

ABSI, Pascale y Pablo CRUZ.

2005. “Patrimonio, ideología y sociedad: miradas desde Bolivia y Potosí”. En: *Tinkazos*, núm. 19: 77-95.

ANAYA, S. James.

1996. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford University Press. Oxford, Inglaterra.

ANDOLINA, Robert, Nina LAURIE y Sarah A. RADCLIFFE.

2009. *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Duke University Press. Durham, EE. UU.

ARNOLD, Denise y Alison SPEDDING.

2005. *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*. CIDEM/ILCA. La Paz, Bolivia.

ARTEAGA BÖHRT, Ana Cecilia.

2017. “‘Let Us Walk Together’: Chachawarmi Complementarity and Indigenous Autonomies in Bolivia”. En: *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America* (editado por Rachel Sieder):150-172. Rutgers University Press. New Brunswick, EE. UU.

ASSIES, Willem.

2006. “Land tenure legislation in a pluri-cultural and multi-ethnic Society: The case of Bolivia”. En: *The Journal of Peasant Studies*, vol. 33, núm. 4: 569-611. Montpellier, Francia.

15 Aunque un debate más amplio sobre los regímenes de derechos que compiten va más allá del alcance de este artículo, nombramos a múltiples antropólogos que han explorado estas complejidades (Merry 2006; Speed 2008; Speed *et al.*, 2009; Hernández, Hutchings y Noble 2019).

BENDIX, Regina.

2009. "Heritage Between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology". En: *Intangible Heritage* (editado por Laurajane Smith y Natsuko Akagawa): 253-269. Routledge. Londres, Inglaterra.

BIGENHO, Michelle.

2012. *Intimate Distance: Andean Music in Japan*. Duke University Press. Durham, EE. UU.

2002. *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivian Music Performance*. Palgrave Macmillan. Durham, EE. UU.

BIGENHO, Michelle y Henry STOBART.

2023. "Unsettling the return: Alternative curation and counterarchives". En: *The Journal of Latin*

American and Caribbean Anthropology, vol. 28, Issue 3: 219-229.

2018a. "Grasping Cacophony in Bolivian Heritage Otherwise". En: *Anthropological Quarterly*, vol. 91, núm. 4: 1329-1364. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. Washington, D.C., EE. UU.

2018b. "Archiving Expertise and Aspiring to Heritage". En: *TRANS-Revista Transcultural de Música*: 21-22.

2018c. "Archivando la pericia con miras al patrimonio: Procesos de patrimonialización, conocimiento experto y el archivo como aspiración". En: *TRANS-Revista Transcultural de Música*: 21-22.

2016. "The Devil in Nationalism: Indigenous Heritage and the Challenges of Decolonization". En: *International Journal of Cultural Property*, vol. 23, Issue 2: 141-166.

2014. Rethinking Creativity, Recognition, and Indigenous Heritage. Sitio web bilingüe (inglés/español) para el taller que se celebró en Coroico, Bolivia (2012). Disponible en: <https://intranet.royalholloway.ac.uk/boliviamusicip/home.aspx>

s.f. *Heritage Fever: Law and Cultural Politics in a Decolonizing State*. Manuscrito de libro contratado por Oxford University Press. Oxford, Inglaterra.

BILGE, Sirma.

2013. "Intersectionality Undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies". En: *Du Bois Review*, vol. 10, núm. 2: 405-424.

BLAKE, Janet.

2018. "Gender and Intangible Heritage: Illustrating the Inter-disciplinary Character of International Law". En: *Gender and Heritage: Performance, Place and Politics* (editado por Wera Grahn y Ross J. Wilson): 207-220. Routledge. Londres, Inglaterra.

2015. "Human Rights Dimensions of Gender and Intangible Cultural Heritage". En: *Human Rights Defender*, vol. 24, núm. 2: 5-7.

2014 "Gender and Intangible Cultural Heritage". En: *Gender Equality: Heritage and Creativity*, 48-59. UNESCO. París, Francia.

BURMAN, Anders.

2011. "Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia". En: *Journal of Latin American Studies*, vol. 43, núm. 1: 65-91.

CABEZAS FERNÁNDEZ, Marta.

2008. "'Ellas son invitadas, nosotras somos orgánicas': Las difíciles alianzas políticas entre mujeres parlamentarias del M.A.S. en la Bolivia poscolonial". En: *Feminismos en la antropología: Nuevas propuestas críticas* (editado por Liliana Suárez, Emma Martín y Rosalva Aída Hernández): 117-139. Ankulegi Antropología Elkarte. Donostia, País Vasco.

COCKBURN, Jenny.

2016. "Collaborative Barriers and Cultural Brokers: Competing Conceptions of Gender Equality in Potosí, Bolivia". En: *Critical Sociology*, vol. 42, núm. 6: 845-859.

COLLINS, Patricia Hill.

2015. "Intersectionality's Definitional Dilemmas". En: *Annual Review of Sociology*, vol. 41: 1-20.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO.

2009. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, Bolivia.

CÓRDOVA OVIEDO, Ximena.

2014. "Indigeneity in the Oruro Carnival: Official Memory, Bolivian Identity and the Politics of Recognition". En: *Recasting Commodity and Spectacle in the Indigenous Americas* (editado por Helen Gilbert y Charlotte Gleghorn): 57-76. Institute of Latin American Studies, School of Advanced Studies, University of London. Londres, Inglaterra.

CRENSHAW, Kimberlé.

1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". En: *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6: 1241-1299.

1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". En: *University of Chicago Legal Forum*: 139-167.

DE LA CADENA, Marisol.

2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press. Durham, EE. UU.

DÍAZ CARRASCO, Marianela Agar.

2013. "¿De empleada a ministra!': Despatriarcalización en Bolivia". En: *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*: núm. 45: 75-89.

FONTANA, Lorenza.

2014a. "The 'Indigenous Native Peasant' Trinity: Imagining a Plurinational Community in Evo Morales's Bolivia". En: *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 32, núm. 3: 518-534.

2014b. "Indigenous Peoples vs Peasant Unions: Land Conflicts and Rural Movements in Plurinational Bolivia". *Journal of Peasant Studies*, vol. 41, num. 3: 297-319.

GRAHN, Wera.

2018. "The Politics of Heritage: How to Achieve Change". *Gender and Heritage: Performance, Place and Politics* (editado por Wera Grahn and Ross J. Wilson): 255-268. Routledge. Londres, Inglaterra.

GREEN, Linda.

1999. *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*. Columbia University Press. Nueva York, EE. UU.

GRISAFFI, Thomas.

2010. "We Are Originarios... 'We Just Aren't from Here': Coca leaf and Identity Politics in the Chapare, Bolivia". *Bulletin of Latin American Research*, vol. 29, núm. 4: 425-439.

HAFSTEIN, Valdimar Tr.

2018. *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Indiana University Press. Bloomington, EE. UU.

HARRIS, Olivia.

2000. *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Institute of Latin American Studies. Londres, Inglaterra.

HEMMENT, Julie.

2007. "Public Anthropology and the Paradoxes of Participation: Participatory Action Research and Critical Ethnography in Provincial Russia". En: *Human Organization*, vol. 66, núm. 3: 301-314.

HERNÁNDEZ, Rosalva.

2010. "The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America". En: *Signs*, vol. 35, núm. 3: 539-545.

HERNÁNDEZ, Rosalva, Suzi HUTCHINGS y Brian NOBLE (eds).

2019. *Transcontinental Dialogues: Activist Alliances with Indigenous Peoples of Canada, Mexico, and Australia*. University of Arizona Press. Tucson, EE. UU.

HERTZ, Ellen.

2002. "Le matrimoine". *Le Musée Cannibale* (editado por Marc-Olivier Gonseth, Jacques Hainard y Roland Kaehr): 153-168. Musée d'ethnographie de Neuchâtel. Neuchâtel, Suiza.

HERZFELD, Michael.

2015. "Heritage and Corruption: The Two Faces of the Nation-state". En: *International Journal of Heritage Studies*, vol. 21, núm. 6: 531-544.

JANSE, Helga.

2019. "Changes in Gender Roles within Intangible Cultural Heritage: A Survey of Gender Roles and Gender Restrictions within the Yama Hoko Yatai Float Festivals in Japan". En: *Heritage*, vol. 2, núm. 3: 2090-2110.

KUUTMA, Kristin.

2012. "Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage". *Heritage Regimes and the State* (editado por Regina Bendix, Aditya Eggert, y Arnika Peselmann): 21-36. Göttingen Studies in Cultural Property, vol. 6. Universitätsverlag Göttingen. Göttingen, Alemania.

LATOUR, Bruno.

2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press. Oxford, Inglaterra.

LE GOUILL, Claude.

2014. "La otra cara del katarismo: la experiencia katarista de los ayllus del Norte de Potosí". En: *Tinkazos*, vol. 17, núm.35: 95-113.

LEÓN, Rosario.

1990. "Bartolina Sisa: The Peasant Women's Organization in Bolivia". *Women and Social Change in Latin America* (editado por Elizabeth Jelin, traducido por J. Ann Zammit y Marilyn Thomson):135-150. Zed Books. Londres, EE. UU.

LEY 780.

2016. "Se declara Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia, a la música y danza de la Pinkillada". La Paz, Bolivia.

LEY 237.

2012. “Declárese patrimonio Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia al ‘Ritual el Tinku (encuentro)’”. La Paz, Bolivia.

Ley 031.

2010. “Ley Marco de Autonomías y Descentralización ‘Andrés Ibáñez’”. La Paz, Bolivia.

LUGONES, María.

2012. “Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism”. *Decolonizing Epistemologies: Latinalo Theology and Philosophy* (editado por Ada María Isasi-Díaz y Eduardo Mendieta): 68-86. Fordham University Press. Nueva York, EE. UU.

MCNEISH, John-Andrew y Ana Cecilia ARTEAGA BÖHRT.

2012. “An Accumulated Rage: Legal Pluralism and Gender Justice in Bolivia”. *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives* (editado por Rachel Sieder): 200-223. Routledge. Nueva York, EE. UU.

MERRY, Sally Engle.

2006. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. University of Chicago Press. Chicago, EE. UU.

PAREDES, Julieta.

2008. *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. CEDEC. La Paz, Bolivia.

POSTERO, Nancy Grey.

2017. *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. University of California Press. Oakland, EE. UU.

POVINELLI, Elizabeth A.

2006. *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*. Duke University Press. Durham, EE. UU.

RADCLIFFE, Sarah.

2015. *Dilemmas of Difference: Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Duke University Press. Durham, EE. UU.

RAMOS, Alcida Rita.

1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. University of Wisconsin Press. Madison, EE. UU.

REVOLLO FERNÁNDEZ, Antonio.

2015. *Apuntes del “carnaval sagrado” de Oruro: Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad (UNESCO)*. Latinas Editores. Oruro, Bolivia.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia.

2014. “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (editado por Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz): 121-134. Editorial Universidad del Cauca. Cauca, Colombia.

2010. “The Notion of ‘Rights’ and the Paradoxes of Postcolonial Modernity: Indigenous Peoples and Women in Bolivia”. En: *Qui Parle*: vol. 18, núm. 2: 29-54.

2003 [1986]. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Aruwiyiri/Yachaywasi. La Paz, Bolivia.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y THOA.

1992. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. Aruwiyiri. La Paz, Bolivia.

ROUSSEAU, Stéphanie.

2011. "Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia: Locating the Representation of Indigenous Women". En: *Latin American Research Review*, vol. 46, núm. 2:5-28.

ROUSSEAU, Stéphanie y Anahi MORALES HUDON.

2017. *Indigenous Women's Movements in Latin America: Gender and Ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia*. Palgrave Macmillan. Nueva York, EE. UU.

SÁNCHEZ C., César F.

2016. "Luzmila: La voz de los Andes". En: *Oxígeno*, vol. 5, núm. 57: 8-11.

SANJINÉS, Javier.

2002. "Mestizaje Upside Down: Subaltern Knowledges and the Known". En: *Nepantla: Views from the South*, vol. 3, núm. 1: 39-60.

SMITH, LauraJane.

2008. "Heritage, Gender and Identity". *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (editado por Brian Graham y Peter Howard): 159-178. Ashgate. Burlington (VT), EE. UU.

SPEED, Shannon.

2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press. Stanford, EE. UU.

SPEED, Shannon *ed al.*

2009. "Remapping Gender, Justice, and Rights in the Americas: Toward a Comparative Analysis and Collaborative Methodology". En: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 14, núm. 2: 300-331.

STOBART, Henry.

2006. *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes*. Ashgate. Aldershot, Inglaterra.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana, y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (eds).

2008. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra. Madrid, España.

TORRES, Elizabeth y Javier ROMERO.

2005. "Gestores culturales. Entre la cultura y el patrimonio". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 34, núm. 3: 277-288.

UNESCO.

2014. *Gender Equality: Heritage and Creativity*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation. París, Francia.

2003a. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. UNESCO. París, Francia.

2003b. *Final Report: Expert meeting 'Gender and Intangible Heritage'* 8-10 December, Intangible Heritage Section, United Nations/UNESCO. París, Francia.

2001. Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de las Humanidad. UNESCO. París, Francia.

WIDMARK, Charlotta.

2019. "Political Gender Dilemmas of Conflict and Complementarity in Bolivia: Quotas, Resistance and Parallelism". En: *Swedish Journal of Anthropology*, vol. 2, núms. 1-2: 33-49.

WILSON, Ross J.

2018. "The Tyranny of the Normal and the Importance of Being Liminal". *Gender and Heritage: Performance, Place and Politics* (editado por Wera Grahn y Ross J. Wilson): 3-14. Routledge. Londres, Inglaterra.

YUVAL-DAVIS, Nira.

2006. "Intersectionality and Feminist Politics". En: *European Journal of Women's Studies*, vol. 13, núm. 3: 193-209.



THAKHI MUSEF

◆ CAMINOS DEL MUSEF ◆

