



THAKBI

◆ **musef** ◆

CAMINOS DEL MUSEF

Nº 2

La Piedad del Cementerio Jardín. Foto: Heidi Valda, febrero de 2016.

Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore

Thakhi MUSEF. Caminos del MUSEF. Año 2 Número 2. 2019

50 pp: fotografías y mapa; 21,6 x 28cm.

D. L.: 4-4-408-19 P.O.

/ CIENCIAS SOCIALES / MUERTE / IDEOLOGIA POLITICA / ARQUEOLOGIA / SINCRETISMO RELIGIOSO / 1. TITULO / 2. SERIE /

CDD
300

Thakhi MUSEF. Caminos del MUSEF. Año 2 Número 2.

BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Pablo Ramos Sánchez: Presidente a.i.

Gabriel Herbas Camacho: Vicepresidente del Directorio

Sergio Velarde Vera: Director

Luis Fernando Baudoin Olea: Director

Walter Abraham Pérez Alandia: Director

Ronald Polo Rivero: Director

FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Cergio Prudencio Bilbao: Presidente Consejo de Administración

Susana Bejarano Auad: Vicepresidente Consejo de Administración

Esteban Ticona Alejo: Consejero

Claudia Peña Claros: Consejera

Ignacio Mendoza Pizarro: Consejero

Benedicto Willcarani Villca: Consejero

Manuel Monrroy Chazarreta: Consejero

2

Derecho editorial: © MUSEF EDITORES • **La Paz:** Calle Ingavi # 916, teléfonos: (591-2) 2408640, Fax: (591-2) 2406642, Casilla postal 5817, www.musef.org.bo, musef@musef.org.bo • **Sucre:** Calle España 74, teléfono y fax: (591-4) 6455293

© MUSEF

Directora del MUSEF: Elvira Espejo Ayca

Diseño gráfico y diagramación: Marcos Carranza Siles

Corrección de texto: Eva Carvajal

Depósito legal: 4-4-408-19 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 número es responsabilidad de los autores.

Primera edición: Septiembre de 2019

ÍNDICE

Índice	3
Prólogo	4
Llojeta de cementerios, artistas y suicidas	5
<i>Gabriela Behoteguy Chávez</i>	
Algunas claves ideológicas y políticas para la comprensión del pensamiento de Roberto Prudencio	17
<i>Enrique Riobó Pezoa</i>	
Reflexiones desde la cadena operatoria en la investigación del sitio de Irohito	29
<i>José Antonio Pacheco Almanza</i>	
Sobre los orígenes y usos de los arcos y cargamentos	39
<i>Carola Condarco Castellón</i>	
Kallawaya	49
<i>Documental</i>	

PRÓLOGO

Entre el hilo y el camino

Thakhi MUSEF es un órgano de difusión digital donde quedan plasmados los resultados y avances de investigación de los casos de estudio que son de importancia e interés de nuestros investigadores, aunque no corresponden necesariamente con los temas anuales mayores del museo. Así, la revista se piensa desde la diversidad temática, disciplinaria, de enfoque e incluso de lenguaje, aprovechando las posibilidades tecnológicas de una publicación digital. Una vez más, se intentó equilibrar las voces presentes en la revista, aunando aportes emanados desde el museo y recibiendo manuscritos de investigadores externos.

En este segundo número de Thakhi MUSEF, Gabriela Behoteguy recoge las relaciones de la zona paceña de Llojeta con los cadáveres, suicidios y muerte, ya que la peculiar estética de sus cerros inspiró a poetas y artistas plásticos del siglo XX. Enrique Riobó, investigador chileno, analiza el pensamiento temprano del ensayista Roberto Prudencio, la presencia de un telurismo nacionalista en el mismo y cómo esta característica se disuelve, en su obra, después de la Revolución Nacional. José Pacheco resume los antecedentes arqueológicos de la localidad de Iruhito (La Paz), para plantear un marco teórico basado en los vínculos del paisaje y la alfarería desde el concepto de cadena operatoria. Carola Condarco presenta un recorrido diacrónico sobre los arcos efímeros y cargamentos de las entradas y procesiones del occidente boliviano, ligando su materialidad con un devenir originado en tiempos coloniales. Finalmente, desde el lenguaje audiovisual, el documental Kallawayá dirigido por Marco Arnez, con guion de Violeta Montellano, presenta el saber herbolario y ritual, de herencia kallawayá, de Grover Quispe, junto a su anhelo de transmitir estos conocimientos a las generaciones futuras.

Se podría cuestionar qué tienen en común los arcos y cargamentos, Llojeta, Roberto Prudencio, Grover Quispe y la cerámica de Iruhito. Si algo tienen en común –tal vez porque es algo que todos tenemos en común– es que pueden pensarse desde la idea de la línea, el hilo o el camino. Mirar los arcos de *aguayo* y metal colgados sobre nuestras cabezas, al recorrer la calle en procesión; desandar la interacción entre muerte y arte en un paisaje físico, específico; seguir los pasos de un pensador a través de su discurso escrito y de su exilio; encontrarse con una senda de saberes entre La Paz y Curva, y al seguirla dejar una senda similar a quienes vienen detrás; imaginar el recorrido vital de las arcillas poniendo en diálogo a alfareros y paisajes.

Y es también pensar que estos muchos caminos, vaciados en texto, imagen y video, se abren paso entre los códigos binarios de los entornos virtuales para llegar hasta nosotros, esperando informar, impactar, dialogar, conmover. Gracias por entrelazarse con Thakhi MUSEF.

Juan Villanueva Criales

Jefe de la unidad de Investigación MUSEF

LLOJETA DE CEMENTERIOS, ARTISTAS Y SUICIDAS¹

Gabriela Behoteguy Chávez²



Figura 1. Fotografía del libro “*Imágenes Paceñas*” de Jaime Saenz (1979: 90).

Resumen

Guiados por la forma de sus cerros y la inestabilidad de su greda, cementerios, artistas y suicidas son temas mediante los que artistas e intelectuales del siglo XX significaron a la zona de Llojeta. Se trata de diferentes voces que exhortan al visitante a percibir el lúgubre misticismo que habita en esta zona. Aquí, las memorias construyen el imaginario paceño a partir de referencias literarias, pictóricas y culturales que permiten captar emociones y sostenerse en el tiempo, más allá de la muerte de los artistas.

Palabras clave: Llojeta, cementerios, artistas, suicidas, construcción de memorias.

1 Se publicó un avance de este artículo, bajo el título *Llojeta de artistas*, en el suplemento *Tendencias* de La Razón, el 4 de abril de 2016.

2 Licenciada en antropología por la Universidad Mayor de San Andrés. Candidata a Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente trabaja como investigadora del MUSEF. Correo electrónico: gabrielabehoteguy@gmail.com.

“Pues muy pocos conocen una comarca en el poniente, llamada Llojeta –y eso que no queda lejos. Es una comarca de magos y de brujos, de adivinos y suicidas; de seres desaparecidos que aparecen, con temblores en profundas fisuras de la tierra, con muchas cosas de leyenda, por lo mismo que estas se realizan, y con fabulosos habitantes que viven en secreto, amasando fina greda, (...). Y seguramente es por todo eso por lo que, en semejantes parajes de grandeza temible, cuando uno va y se pone a caminar, uno siente el peso y la presión, el vuelo y el éxtasis, y el vacío” (Jaime Saenz, 1975³).

Llojeta es una de las zonas de la ciudad de La Paz. Su particular composición geomorfológica inspiró a Fernando Diez de Medina a hablar de tormentas petrificadas⁴. Y es que su cualidad está dada por esa cadena de cerros arcillosos, de fina greda, que efectivamente fueron moldeados por la lluvia, el granizo y el frío viento que azota a la ciudad de La Paz. Estas estructuras montañosas, habitadas por vizcachas y búhos (*juku* andino), también se observan en los valles de la Luna y las Ánimas; mas Llojeta ha tenido siempre el atractivo del reducto misterioso.

En este texto se explorará a esta zona de la urbe paceña desde tres dimensiones que le otorgan una innegable particularidad: los cementerios clandestinos y los privados; las historias de personajes que, en algún confín de Llojeta, pusieron fin a sus vidas; y los artistas que consagraron a estos cerros a través de la pintura y la poesía. El entramado

que pondrá en contacto a estas tres interpretaciones será construido desde la estructura de sus cerros o elementos naturales que inspiraron a la imaginación de sus visitantes y habitantes.

En Llojeta, como cuenta el investigador Luis Antezana Ergueta, en el libro *“Masacres y Levantamientos Campesinos en Bolivia”*, en 1917, también se encontró, en el fondo de un precipicio, el cuerpo del expresidente Gral. José Manuel Pando (1899-1904). Pues pensado desde la geografía, este lugar fue un espacio de sombras impenetrables apto para desaparecer gente, o quizá simplemente un repositorio de cadáveres.

Llojeta viene del verbo aymara *llujiña* y significa: “arrastrar o empujar la tierra”. Para las personas que habitan el lugar se trata de un nombre toponímico que significa “se hunde”, es decir, un sitio poco estable. Esta zona pertenece a la jurisdicción de Achocalla y aún conserva una antigua riel de tren que llegaba hasta la laguna del lugar. Comenzó a urbanizarse en 1985, aunque la energía eléctrica se instaló en 1989. En aquel tiempo, las personas debían caminar desde Sopocachi para llegar a sus casas.

El primer barrio al ingresar a Llojeta es San Andrés, se encuentra al inicio de un majestuoso macizo. A los pies de este grupo de cerros conectados se construyó el Cementerio Jardín, lugar de apariencia encantada, que a través de su arancelada tierra sagrada (cementerio privado) se conecta con la zona de Obrajes.

Esta necrópolis existe desde aproximadamente 28 años, comenzó a construirse a la altura de Obrajes y terminó en Llojeta. Allí todos los sepulcros son similares, debido a que existe un reglamento sobre el tamaño y la forma de las lápidas.

... mas Llojeta ha
tenido siempre
el atractivo
del reducto
misterioso.

3 Saenz, citado en Bedregal (1975: 8).

4 Citado en la entrevista realizada a Rolando Costa Arduz, La Paz, 15 de diciembre 2012.



Figura 2. La Piedad del Cementerio Jardín. **Foto:** Heidi Valda, febrero de 2016.

Subiendo por la avenida Mario Mercado, que conecta con la avenida Buenos Aires, se encuentra el siguiente barrio llamado Bajo Llojeta, ahí vive don Armando N., quien

conoce varias de las tenebrosas historias que inspiran estos *achachila*⁵, pues habita el lugar desde 1975. Él trabajó en la construcción de esta serpenteada arteria:

*Tuvimos que aplanar una laguna llamada Quta Pampa, esa noche parece que la laguna se enojó e inundó todas las casas que se encontraban a su alrededor, eso nos ha mostrado la gran fuerza de la naturaleza que tiene Llojeta. También hemos tenido que trasladar el cementerio de nuestros abuelos, que eran los antiguos comunarios de la zona*⁶ (Armando N.N., 2012).

Aquel cementerio se llamaba Quintuni, nombre de una hierba que crece en el lugar. "Nos hemos enojado mucho con la laguna, incluso hemos dicho 'quién te crees para mover a los muertos', hemos tenido que trasladarles con nuestras propias manos. Ese ya no era un lugar sagrado" (Armando N., 2012).

5 El *achachila* y la *awicha* son espíritus tutelares que habitan en las montañas y los cerros, encarnando la presencia de los antepasados/as desde principios sociales y vínculos territoriales. A partir de un estudio realizado en Santa Rosa de Caata (La Paz), Joseph Bastien (1966) plantea que el ritual a las montañas es esencial para mantener la integridad de la sociedad, la tierra y la religión. Las culturas andinas se unifican a través de la comprensión metafórica de la montaña que es vista como un cuerpo humano que tiene familia y, por tanto, también antepasados/as. Desde los símbolos compartidos se construyen las creencias de que las montañas deben ser alimentadas, porque ellas son las que producen los alimentos, los diseños de las vestimentas y el conocimiento ancestral que permite habitar en Los Andes (1996: 1-11).

6 Entrevista realizada el 27 de septiembre de 2012 (La Paz).

Así fue como don Armando N. estableció diálogo con la laguna y le cuestionó por su abuso de autoridad. Otorgándole talante animista instauró, con ella, una relación humanizada (Descola, 2004: 32), es decir que, a modo de personaje, la laguna actuó y tuvo la capacidad de remover los entierros.

Según el investigador Mario Rufer (2014: 110), en estas interrelaciones se deposita la agencia en el paisaje, en este caso la laguna, que suele significarse como personaje histórico, para así expresar matices ideológicos enraizados que en nombre de la modernidad afectaron al ecosistema de la zona.

En este sentido, el relato silenció el impacto al medioambiente que causó la construcción de la carretera, pues omitió que fueron los movimientos sísmicos los causantes de la inundación, y la realidad fue reordenada sin tomar en cuenta la acción humana. De esta manera se reprodujo la fuerza misteriosa que habita en Llojeta (sin tener que criticar a la modernidad que revistió a la zona con la construcción de la carretera).

El 18 de septiembre de 1988 se desenterraron los cuerpos para trasladarlos a una loma cercana donde se fundó el cementerio Los Pinos. Aquel es un recinto exclusivo, dividido en parcelas familiares, para los miembros más antiguos del barrio. Este silencioso lugar está lleno de “creativas” sepulturas que se extienden a lo largo de un pintoresco bosquecillo de pinos; a diferencia de las lápidas estandarizadas del cementerio Jardín, aquí los sepulcros son de diversos tamaños, colores y materiales. Además son constantemente adornados con piedras, troncos, fotografías y flores.

Dora Gómez, vecina de la zona San Andrés, cuenta que pasaron 12 años desde la tétrica noche cuando una familia de desconocidos, todos fallecidos, llegó a este



Figura 3. Cementerio Los Pinos. **Foto:** Heidi Valda, febrero de 2016.

cementerio, en carretillas traídas por asesinos que sentaron a los muertos y huyeron dejando un impactante cuadro que fue asistido por la policía (Dora Gómez, 2012)⁷.

El Gobierno Autónomo Municipal de La Paz identifica al cementerio Los Pinos como ilegal y clandestino, es decir que escapa a las leyes. Pero, según Armando N., se trata más bien de un cementerio comunitario porque su funcionamiento se rige por la organización anual y rotativa, son los usuarios que se turnan anualmente para mantenerlo y cuidarlo. Se trata de familias que habitan Llojeta desde que la zona era considerada una comunidad de la *marka*⁸ de Achocalla.

⁷ Entrevista realizada el 7 de julio de 2012 (La Paz).

⁸ La *marka* es una organización social y territorial que unifica a varias comunidades aymaras dentro de un mismo territorio. Específicamente se trata de la unidad de dos parcialidades (arriba y abajo), compuestas por varias comunidades y que a partir de un sistema de símbolos compartidos interpretan y se autoidentifican con los lazos históricos, lingüísticos, religiosos y económicos.

Así fue como don Armando N. estableció diálogo con la laguna y le cuestionó por su abuso de autoridad. Otorgándole talante animista instauró, con ella, una relación humanizada.



Figura 4. Cementerio Los Pinos. **Foto:** Heidi Valda, febrero de 2016.

Durante la década del 2000, el Gobierno Autónomo Municipal de La Paz intentó eliminar los llamados cementerios clandestinos por albergar entierros informales. Entonces, el municipio activó un plan de censado para trasladar los entierros al Cementerio General de La Paz, pero como Llojeta se encuentra dentro de la jurisdicción de Achocalla, se llegó a un acuerdo para que se preserve la seguridad del recinto. Así fue como en la entrada al cementerio Los Pinos se construyó y puso en funcionamiento un taller mecánico, donde los trabajadores supuestamente realizan la vigilancia nocturna⁹.

Hace tres años (2015), justo al lado del cementerio Los Pinos, se emplazó el monumento más alto de Bolivia, una cruz católica de 45 metros de alto que contiene, en su centro, la imagen de la cruz andina. Se trata del símbolo que custodia al nuevo

⁹ *Alcaldía identifica 28 cementerios clandestinos y activa plan de saneamiento en cinco camposantos* (La Razón 01/11/2013) y entrevista realizada a Armando N. La Paz, 27 de septiembre de 2012.

Cementerio Jardín de Kantutani, llamado Los Andes. Aquí un pedazo de “tierra santa” cuesta 3400 dólares y como en casi todo cementerio privado el tamaño y el estilo de las lápidas está normado por una misma estética¹⁰. La reciente construcción de esta pequeña necrópolis revela que la inestable greda que compone a la zona de Llojeta es más propicia para el “descanso eterno”, que para la edificación de construcciones altas.

A diferencia de los particulares cerros de Llojeta que inspiran la visión romántica del paisaje que llevó a artistas y quizá también a suicidas, a pintar, escribir y morir sobre este lugar, la construcción de cementerios no parte de la imponente imagen del macizo de Llojeta; sino que deviene de dos cuestiones distintas. Por un lado, está la tradición de erigir cementerios comunitarios, que permiten construir recintos familiares, y que en este caso fueron construidos cuando Llojeta era considerada una zona rural. Por otro lado, están los cementerios privados que mantienen relación con la inestabilidad del terreno compuesto por greda, haciendo imposible edificar otro tipo de construcciones.

Existen formas distintas de concebir y comprender la muerte, es decir, que aquí no solo los precios y las formas de los sepulcros son distintos; por ejemplo, en la fiesta de Todos Santos, celebrada durante los primeros días de noviembre, en el cementerio Jardín se poda el pasto, se limpian las lápidas y se colocan flores frescas para rezar por las almas de las difuntas y los difuntos; mientras tanto, en el cementerio Los Pinos se arman las tradicionales mesas que son ofrendadas

¹⁰ El cementerio está construido sobre 7,5 hectáreas y se estima que tiene capacidad para 45.000 entierros; sin embargo, actualmente cuenta con menos de 100 entierros (conversación informal con Juan Carlos Mendoza, gerente general de la Fundación Kantutani. La Paz, 20 de diciembre de 2018).

a las almas con velas encendidas, flores y frutas frescas, tallos de caña de azúcar, fotografías, agua, refrescos y bebidas alcohólicas, comida y panes con forma de *tanta wawa*¹¹, escaleras, coronas o caballos. A pesar de que los límites públicos entre ambos recintos son claros, también existe un espacio simbólico donde ambos cementerios se integran y convergen para, a través de la fuerte presencia de la muerte, formar parte de la visión lúgubre y misteriosa mediante la que escritores, artistas plásticos y suicidas habitaron Llojeta.

Al continuar el ascenso de la avenida Mercado, en el barrio El Rosal, es conocida la historia de dos jóvenes que tras una decepción amorosa decidieron escribir una carta y tomar veneno¹². Ellos también pasaron a formar parte del recuerdo suicida de Llojeta. Del mismo modo, es reconocida la historia del pintor Iván Cecilio Guzmán de Rojas que el 14 de febrero de 1950, en algún lugar de Llojeta, decidió acabar con una vida llena de amarguras; finalmente en un tercer intento de suicidio, el artista rompió la cobardía con una pistola que disparó a su corazón.

El 16 de febrero de 1950, el periódico *El Diario* comunicó la tragedia:

La primera noticia sobre este infausto acontecimiento que enluta a todo el país, fue proporcionada por el Sr. Pedro Barrón, Presidente de la Junta de Vecinos de la zona de Tembladerani, en sentido de haberse encontrado en la región denominada Llojeta, un cadáver que no pudo ser

11 Pan tradicional con forma de muñeco o muñeca que se ofrenda a los difuntos y las difuntas, en aymara: *tanta* significa pan y *wawa*, bebé.

12 Entrevista realizada a Dora Gómez. La Paz, 7 de julio de 2012.



Figura 5. Cementerio Los Andes. **Foto:** Heidi Valda, febrero de 2016.

identificado. Enviados los agentes oficiales Merida y Pereira, encontraron el cadáver de Guzmán de Rojas apoyado sobre una pared. Examinado su cuerpo pudo comprobarse que tenía una herida de proyectil a la herida del corazón. Vestía un paletó y pantalón café a rayas; llevaba puesto su sombrero azul oscuro con la inscripción del nombre en la parte interna.



Figura 6. El Diario, 16 de febrero de 1950. Foto: Gabriela Behoteguy.

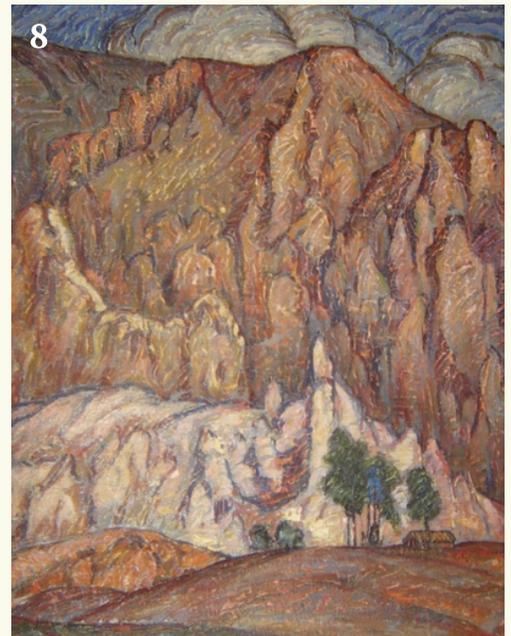
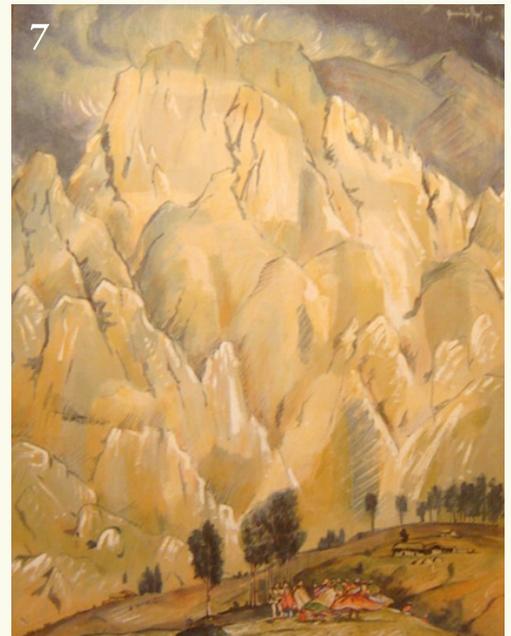


Figura 7 y 8. Dos pinturas de Llojeta por Cecilio Guzmán de Rojas. Técnica al óleo. Colección Casa de Cecilio Guzmán de Rojas. Fotos: Gabriela Behoteguy, 2012.

... durante la tenue luz del amanecer y del atardecer, cuando estos parecen cobrar la apariencia de las ánimas del purgatorio.

¿Fueron las imágenes de estos cerros destinadas a suscitar lúgubres emociones que hicieron a Guzmán de Rojas elegir este recinto para su muerte? Es una pregunta que quedará sin respuesta, pero la posibilidad de formularla se me divisó mientras observaba los cerros de Llojeta, durante la tenue luz del amanecer y del atardecer, cuando estos parecen cobrar la apariencia de las ánimas del purgatorio. Obviamente, esta observación está atravesada por lo que Peter Burke denomina la historia de las mentalidades, de la sensibilidad y de la devoción, que permiten tomar actitud ante la muerte y las transformaciones a largo plazo (2005: 59). Así es como para mí, y quizá también para algunas otras personas que transitaron o aún transitan por esta zona, las imágenes de los cerros son significadas desde lo místico, como objeto de culto, como estímulo para la meditación y como arma para los debates (2006: 60). No solo se trata de una visión romántica del paisaje, sino que también entra en juego la cosmovisión mediante la que se significa al *achachila*, desde la metáfora animista de la montaña.

El pintor lituano nacionalizado boliviano, Juan Rimsa, durante su estadía en Bolivia (1936-1955) también retrató los paisajes de Llojeta, revelando que estos

cerros fueron un tema privilegiado para el modernismo paceño. La poeta Yolanda Bedregal sostuvo que el paisaje paceño había embrujado al pintor lituano. A decir del pintor Cecilio Guzmán de Rojas, para

la llegada del artista, la corriente indigenista en el arte estaba consolidada y posiblemente Rimsa fuera influenciado por esa tendencia (citas extraídas de Álvarez Plata, 2018: 30 y 38). Sus dos pinturas *Llojeta* (1937) y *Paisaje de Llojeta* (1947) reflejan las dos etapas de la pintura que desarrolló, mencionadas por Isabel Álvarez Plata (2018), en la primera retrata el paisaje dando mayor énfasis a la luz y las sombras, y en la segunda transforma y reinventa el paisaje en composiciones ricas en color.

Asimismo, *Para una ciudad y sus cementerios* es un relato en prosa de René Bascopé (s/f) que, al igual que los paisajes de Rimsa, describen su andar por la ciudad de La Paz: “Mirar Llojeta y pensar en esa soledad y en la tarde que enrojece y en los suicidios de adolescentes embarazadas”. Aquí el paisaje igualmente evoca sensaciones lúgubres de soledad, donde entran en juego las imágenes materiales que permiten realizar esa proyección de lo trascendental en la naturaleza, que plantea Burke (2005), es decir, la muerte. Pero, también sucede que hace aproximadamente cuatro o cinco décadas Llojeta aún era una zona semirural que, si bien es cercana a la ciudad de La Paz, en ese entonces, se concebía como un lugar alejado y solitario.

Finalmente, se encuentra el sitio de Alto Llojeta donde comienza la avenida Buenos Aires, ahí existe un lugar llamado Tres Marías. Daniela Daza Flores vive allí desde su nacimiento, pero nunca se había preguntado por el nombre del lugar, hasta que un día cuando bajó al barranco a buscar a sus perros, escuchó un fuerte lamento femenino que la dejó horrorizada pues el lugar se encontraba vacío, entonces, escapó, al llegar a su casa, le contó a su mamá:

Entonces ese rato me he asustado, y me he subido, y le dije a mi mamá.

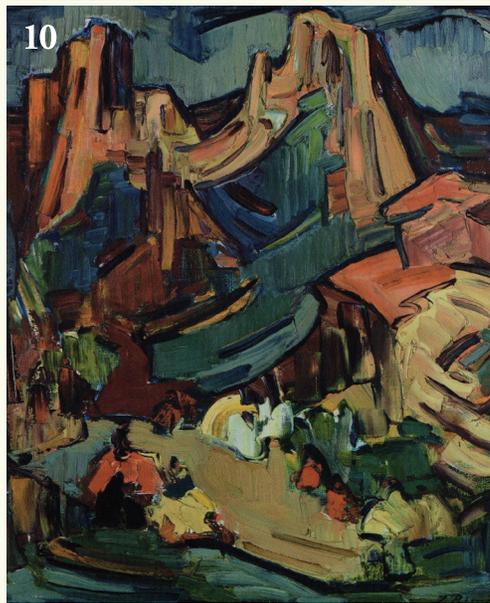
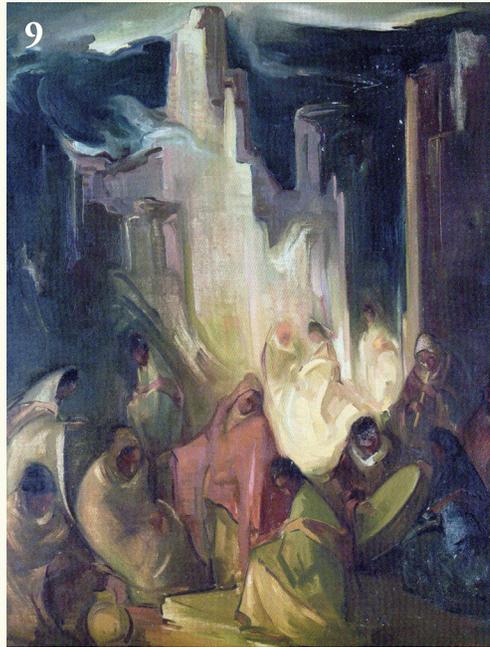


Figura 9 y 10. *Llojeta*, 1937, óleo sobre cartón prensado (139 x 109 cm) Santa Cruz, colección privada. *Paisaje de Llojeta*, 1947, óleo sobre lienzo (50 x 60). La Paz, colección privada. **Fotos:** Vassil Anastasoc.

Entonces me ha contado esto: porqué este lugar se llama Tres Marías, porqué habían tres cruces en este lugar, o sea, se dice que habían tres chicas, ellas estaban dice caminando por acá, bebiendo y se pelean por el motivo de

un chico. Tres mujeres por un solo hombre, había sido, y me dice que por pelearse se suicidan. Entonces, ahí me contó mi mamá que eran sobre esas tres chicas (las cruces) y dice que aquí en este lugar se han suicidado. No sé cómo era, pero las tres se llamaban María, había una María Luisa y así también las otras dos eran Marías también (Daniela Daza Flores, 2018)¹³.

Al respecto, Dunia Chávez, vecina de Sopocachi, recuerda que en el pasado (hace cuatro décadas aproximadamente) las tres cruces siempre estaban rodeadas de ofrendas florales, ya que se había instaurado la creencia de que las suicidas de Llojeta concedían favores a las mujeres jóvenes. En la versión de Chávez una de las Marías se había suicidado por haber obtenido bajas calificaciones en su escuela, por eso, las jóvenes se encomendaban a ella para recibir ayuda en los estudios. Lamentablemente, las cruces que coronaban las alturas de Llojeta ya no existen, pues fueron derruidas durante la construcción de la avenida Mario Mercado. Pero el recuerdo de las tres suicidas permanece en el nombre de este lugar haciendo entendible lo que Jorge Gonzales (2005:18) denomina la complejidad del poder simbólico en la vida cotidiana, que permite significar y habitar Llojeta desde el discurso de lo lúgubre y misterioso.

En lo alto de Llojeta también se encuentra el cementerio Las Flores, un lugar donde las anónimas tumbas poco a poco se pierden entre el pasto y el olvido de la gente. La señora Natividad Poma vive en la zona desde hace 67 años y reclama: “De encima, de encima, les entierran a los muertos ¡Mira! por un descuido ya no

puedo visitar a varios familiares”¹⁴. Adquirir un pedazo de “tierra santa” varía de 200 a 340 bolivianos, según la ubicación.

Este cementerio existe desde hace aproximadamente 60 años, época en la que había 32 comunarios. En este lugar fue enterrado el poeta Guillermo Bedregal, quien encontró la muerte en octubre de 1974, a los 20 años de edad. Una muerte que puede ser recitada en sus propios versos: “*Pasó a Llojeta*” publicado en su primera obra póstuma, “*La Palidez*” (1975), describe la inspiración del poeta en el silencio de los cerros:

*Puentes que difunden tu soledad
hacia los Valles.*

*Agujas donde los pájaros
abandonan su sed.*

*Ventisqueros en el niño que
asciende pálidamente detrás de la tarde
entre las arboledas que conducen a un
rostro inexplicable, oculto bajo el agua
seca, bajo el pañuelo que alguien
olvidó en el aire del abismo al
profundo llamado del silencio (...).*

El poeta describe un lugar silencioso, alejado de lo urbano, donde más que tranquilidad se encuentran la palidez y la sed, en la desolación del paisaje.

Con el tiempo, sus familiares trasladaron su cuerpo al cementerio Jardín para que descansara junto a los restos de sus familiares. Su esposa, Corina Barrero, en 1995 describió la escena en dos fragmentos: “Te descubren en la tierra seca / en las raíces / bajan / con las manos repletas de tu forma / y las ropas oliendo a tu retama (...) / Anduve con tus

13 Entrevista realizada en La Paz, 26 de diciembre 2018.

14 Entrevista realizada a Natividad Poma. La Paz, 7 de julio de 2012.

huesos en las manos / trasladando / tu frío a cada paso”. Se podría decir que estos versos aportan a la visión romántica de Guillermo Bedregal, pues la palidez del paisaje se hace presente en la tierra seca de Llojeta.

Jaime Saenz, René Bascopé, Cecilio Guzmán de Rojas, Juan Rimsa y Guillermo Bedregal son diferentes voces que exhortan al visitante a percibir el lúgubre misticismo que habita en esta zona: la imagen de sus cerros con formas de agujas, la inestabilidad de su greda, sus misteriosos cementerios y el recuerdo de que estos paisajes fueron parajes de desolación. Aquí las memorias que construyen el imaginario paceño se alimentan de referencias literarias, pictóricas y culturales que permiten captar emociones y sostenerse en el tiempo, más allá de la muerte de estos artistas.

Las expresiones artísticas que se construyeron en torno a Llojeta tuvieron la función de encuadrar a las memorias, asumiendo la forma de un mito que permite escapar a la realidad actual (Pollak, 2006: 28). Hoy, Llojeta ya no es lo que era, ha sido invadida por casas de ladrillos que empiezan a vestir sus cerros. Poco a poco, las agujas de tierra se derrumban, las vizcachas y *jukus* que habitan sus cuevas son desalojados y aquel atractivo que inspiró a reconocidos artistas se pierde de a poco. Sin embargo, en la inestabilidad de su tierra aún queda el recuerdo de las almas sensibles que no soportaron los vaivenes de un mundo sin respuestas.



Figura 11. Cementerio Las Flores. Foto: Heidi Valda, febrero de 2016.

Cementerios, artistas y suicidas son temas distintos mediante los que se significa a la zona de Llojeta, posiblemente existen otras posiciones que aquí no se tomaron en cuenta, pues lo que persigo establecer es una dialógica que permita interpretar cómo las formas de los cerros y la inestabilidad de la greda llevaron a los intelectuales del siglo XX a interpretar a este lugar como el reducto lúgubre y misterioso de la ciudad de La Paz.

*Una lejanía presentida/el recuerdo
es una osamenta/ cuántos no
volveremos a ver estos cerros hechos de
tristeza y cataclismos. /Las tardes de La
Paz emergen de sus piedras. /Cerro de
suicidios. / Cerro de redenciones. /
Cerro de alucinaciones/Cerro de
nostalgias (René Bascopé, 2000).*

Aquí las memorias
que construyen el
imaginario paceño
se alimentan
de referencias
literarias,
pictóricas y
culturales que
permiten captar
emociones y
sostenerse en el
tiempo.



Figura 12. Inestabilidad de Llojeta. **Foto:** Gabriela Behoteguy, diciembre de 2018.

Bibliografía

ÁLVAREZ, María Isabel. 2018. Juan Rimsa. En: *Rimsa*. Fundación Simón I. Patiño. La Paz.

BARRERO, Corina. 1995. *Pertenencia y otros fragmentos*. No es ficción editor. La Paz.

BASCOPE, Rene s/f. *Textos inéditos*. En: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n7/a16.pdf>. Consultado en marzo de 2019.

BASTIEN, William. 1996. *La montaña del cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol. La Paz.

BEDREGAL, Guillermo. 1975. *La Palidez*. Editorial: Litografías e Imprentas Unidas. La Paz.

BURKE, Peter. 2005. *Lo visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Editorial Crítica Barcelona. Barcelona.

DESCOLA, Philippe. 2014. Más allá de la Naturaleza y la Cultura. En: *Cultura y Naturaleza. A propósito del centenario de la independencia en Colombia*. Alcaldía de Bogotá. Jardín botánico José Celestino Mutis. Bogotá.

LAYME, Felix 2004. *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*. Consejo Educativo Aymara. La Paz.

POLLAK, Michel. 2006. *Memoria, olvido y silencio/La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen. La Plata.

RUFER, Mario. 2014. *Paisaje, ruina y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila*. Revista Cuicuilco, vol.21, N° 61. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal. Disponible en: <http://www.readlyc.org/articulo.oa?id=35135452997>. Consultado el 2016.

SAENZ, Jaime. 1975. *La Palidez* (prólogo). Editorial: Litografías e Imprentas Unidas. La Paz.

Entrevistas

Costa Arduz, Rolando. Investigador. La Paz, 15 de diciembre 2012.

Chávez, Dunia. Vecina de Sopocachi. La Paz, 14 de diciembre 2018.

Daza Flores, Daniela. Vecina de Tres Cruces. La Paz, 26 de diciembre 2018.

Gómez, Dora. Vecina de El Rosal. La Paz, 7 de julio 2012.

N.N, Armando. Vecino de Bajo Llojeta. La Paz, 27 de septiembre 2012 y 14 de diciembre 2018.

Poma, Natividad. Vecina de Alto Llojeta. La Paz, 7 de julio 2012.

ALGUNAS CLAVES IDEOLÓGICAS Y POLÍTICAS PARA LA COMPRESIÓN DEL PENSAMIENTO DE ROBERTO PRUDENCIO¹

Enrique Riobó Pezoa²

Resumen

El siguiente texto tiene dos propósitos. Primero, dar cuentas de algunas claves para la comprensión del pensamiento de Roberto Prudencio, enfatizando en su adscripción a un nacionalismo telúrico y autoritario en la posguerra del Chaco, el que se debilita desde su quiebre con el MNR y el gobierno de Gualberto Villarroel, a partir de lo cual pasa a un liberalismo occidentalizante que se tornará insostenible luego de la Revolución Nacional de 1952. Segundo, realizar un abordaje exploratorio sobre su exilio en Chile desde algunas coincidencias ideológicas con intelectuales chilenos.

Palabras claves: Nacionalismo cultural, mística de la tierra, decadencia de occidente, Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Humanismo.

Introducción

Durante mi estadía en La Paz a mediados del año 2018 supe que en su exilio en Chile (1954-1967), Roberto Prudencio –relevante intelectual y ensayista boliviano del segundo tercio del siglo XX– fue amigo de Héctor Herrera Cajas (Prudencio, 2018) –eminente bizantinista chileno, colega de Prudencio en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, pensador muy conservador, rector designado por la dictadura de Pinochet y conocido mío por investigaciones previamente realizadas (Riobó, 2013) –.

Dada la centralidad que el concepto de estilo tiene en Prudencio, su coincidencia con Herrera me hizo recordar que, en la definición nacional de este último, esa idea también aparece. Para este, la especificidad chilena debía definirse por un modo de ser particular –el estilo–, que no estaba mediado por la originalidad, sino por la “consciente búsqueda de los orígenes, un retorno a las fuentes inagotables, con todo el sentido germinal que ellas poseen, para desde allí rehacer un recorrido espiritual que siempre significará una recreación”³ (Herrera Cajas, 1982: 26). Esos orígenes serían las culturas grecolatinas y el cristianismo, pues el Occidente se nutriría y modelaría a partir de sendos legados; y Chile

1 Este texto es una versión revisada de la ponencia “*Nación y humanismo en Roberto Prudencio (1932-1954)*”, presentado en el coloquio: Sergio Almaraz y Roberto Prudencio. Un contrapunto en el nacionalismo boliviano del siglo XX, el 15 de octubre de 2018 en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Agradezco el financiamiento a través de gastos operacionales de CONICYT para poder asistir.

Este texto también es parte del Proyecto Fondecyt N° 1150482 “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950”.

2 Historiador. Doctor (c) en Estudios Latinoamericanos, CECLA, Universidad de Chile. Correo electrónico: enrique.riobo@gmail.com.

3 Herrera Cajas, Héctor. *Imitación, apropiación y estilo*. 1982.

participaría en el ámbito occidental (Godoy Urzúa, 1987). En efecto, para Herrera la particularidad nacional es más bien el modo específico en que la cultura occidental germina dentro de Chile, cuestión hecha posible por la colonización española:

Frente, pues, al vituperado concepto de colonialismo cultural, con toda su conocida carga ideológica, proponemos una más adecuada intelección: colonia (de la misma raíz que cultura) como un tiempo generoso de la entrega y de la recepción, como tiempo requerido para hacer fructificar las semillas bajo la mirada atenta de los colonizadores. El espíritu de colonizador, totalmente comprometido con su tarea cultural, y que nada tiene en común con dependencias políticas ni esquemas económicos, con los cuales a menudo se quiere identificarlo, es el que siempre hace falta para reiniciar la nunca acabada conquista de la dimensión cultural de la humanidad (Herrera Cajas, 1982: 26-27).

Como puede sospecharse, nada hay en este pensador chileno que dé algún valor a los pueblos originarios americanos o chilenos. Todo lo contrario, los concibe como ahistóricos, primitivos y con una cultura impotente frente a la superioridad occidental (Herrera Cajas, 1974: 88-90).

Traigo a colación esta perspectiva porque tiene bases similares a las que Prudencio desplegó de modo explícito en su etapa telúrica –la que parece haber dejado atrás en su exilio chileno–, aunque los sentidos que adquieren esas búsquedas por el origen sean bien diferentes. Mientras el chileno va hacia

Grecia⁴ y Bizancio, Prudencio buscó en Tiahuanaco, el Kollasuyo, la Colonia y la República boliviana. Ambos ansían encontrar el estilo contemporáneo a través de ese viaje al pasado.

Pongo énfasis en el estilo porque en el Prudencio telúrico es un concepto trascendental y tiene una filiación intelectual muy clara: el conde de Keyserling, intelectual alemán que pensaba que “La falta de ‘modernidad’ de este continente es una condición para la creación de una sabiduría particular, basada en el ‘conocimiento creador’, que finalmente daría forma a una ‘cultura de la belleza’ distinta de la ‘cultura de la verdad’ imperante hoy en día” (Covarrubias, 2004: 10). Sumado a una perspectiva claramente crítica del racionalismo cientificista y de la civilización técnica; las ideas de Keyserling se entroncaban con la

Mientras el
chileno va hacia
Grecia y Bizancio,
Prudencio buscó
en Tiahuanaco,
el Kollasuyo,
la Colonia y
la República
boliviana.
Ambos ansían
encontrar el estilo
contemporáneo a
través de ese viaje
al pasado.

4 En un discurso realizado durante su rectorado como delegado de la dictadura en la UMCE, afirma que el mayor valor que puede dar la juventud a la nación es la posibilidad de regeneración a través de la vuelta a la Acrópolis (Herrera Cajas, 1988: 68).

hipótesis de la decadencia de Occidente⁵, lo que al menos en ciertas vertientes implicó la centralidad de la búsqueda de lo nuevo que se sobreponga a lo viejo. Paradójicamente en este caso, esa novedad estaba mediada precisamente por el desbloqueo de unas energías contenidas desde tiempos inmemoriales dentro del paisaje y la historia bolivianas. Es que, en su estadía en Bolivia, el noble germano experimentó la potencia de la tierra altiplánica, que fue como “el embrión habría de sentirse, si tuviera conciencia” (Stefanoni, 2010:53).

El nacionalismo telúrico de Prudencio y la búsqueda de la bolivianidad en el pasado

Si bien no es tan elocuente, en el homenaje que en 1939 la Estrella de Hierro⁶ hace a la revista *Kollasuyo*, Prudencio afirma que Bolivia no es todavía una nación –concepto que se iguala al de cultura–, pues le hace falta encontrar el estilo que la consolide como tal. Este debe ser buscado en el pasado, específicamente en la producción cultural pretérita, labor a la que aporta decididamente esta publicación, especialmente con la sección *Escritores del pasado*⁷. Pero en este caso es más ilustrativo relevar algunas exposiciones un poco más sistemáticas que realiza Prudencio en los primeros meses de *Kollasuyo*. Me refiero a dos artículos clave en su telurismo, “Sentido y proyección del Kollasuyo” y “Reflexiones sobre la colonia”. El primero asume una perspectiva decididamente spengleriana, aunque con un ribete distintivo que procedo a explicar.

5 En *Chile en el ámbito de la cultura occidental* (Godoy Urzúa, 1987), se les pregunta a diversos intelectuales su opinión sobre la decadencia de los valores occidentales a nivel nacional, asumiéndose tal proceso como una realidad dada. Previo a ello, autores católicos y conservadores como Alberto Edwards y en alguna medida su discípulo Jaime Eyzaguirre, han planteado una concepción decadentista de la historia de Chile que permeó el pensamiento de, entre otros, Jaime Guzmán, uno de los principales ideólogos de la dictadura chilena (Jara, 2008: 243; Cristi, 2016:218). Desde otra perspectiva, la recepción de Spengler parece promover la pregunta por la existencia de una verdadera *kultur* en nuestro continente y/o en cada país, así como la naturaleza de su relación con Europa y Occidente (Francovich, 1973; Gómez Millas, 1949), cuestión del todo relacionada con la pregunta por lo propio, tan relevante en el ensayismo de la primera mitad del siglo XX en América Latina.

6 Organización política nacionalista de excombatientes del Chaco que se fusionó con RADEPA hacia 1943 para formar la Asociación Mariscal Santa Cruz, fuertemente involucrada en el golpe de Villarroel (Lorini, 2006:176). En ella participaba Roberto Prudencio como uno de los líderes, a quien Domic en: *Ideología y mito*. Los orígenes del fascismo en Bolivia, describe como “la mezcla de un retorno al medioevo esculpido en caracteres tihuanacotas, se concretó en una franca adhesión al totalitarismo” (1978:110).

7 Esta pretensión no es original de Prudencio, de hecho, en el libro “*El nacionalismo en Bolivia de la pre y post Guerra del Chaco*” de Irma Lorini se describe una búsqueda extremadamente similar por parte de Federico Avila en: *La búsqueda de nuestro pasado* (1936), en la cual se releva a jóvenes que aportan a ese proceso, entre los que se encuentra Prudencio (Lorini, 2006:98). Sin embargo, en *Kollasuyo* este afán se busca concretar de forma sistemática, llegando a tener –aunque con varias interrupciones– 88 números y al menos 76 secciones de *Escritores del pasado* (Prudencio, 1974).

La base argumentativa de este texto se encuentra en la relación entre paisaje, grupo humano y símbolo primario. Este vínculo está en correspondencia con la “moderna concepción” de que “la raza no es sino el fruto de la tierra, que además suministra las formas peculiares del alma” (Prudencio, 1990: 2). Bajo la teoría histórica de *La Decadencia de Occidente*, cada grupo humano distinto tendría la posibilidad de llegar a ser una cultura actuante en la Historia Universal, en la medida que esta adquiere una morfología propia, es decir, una forma histórica consolidada. Ello está siempre sujeto a los avatares del destino –una guerra puede eliminar una cultura en potencia–; pero en todos los casos implica un cierto flujo entre su esencia histórica y su morfología. Esta esencia viene del símbolo primario, que a su vez emana de la relación entre dicho grupo humano y su territorio. La forma de una cultura –el estilo– remitiría siempre a ese elemento primigenio. En palabras de Prudencio: “La cultura, por ende, no es sino la expresión formal de lo telúrico” (Prudencio, 1990:2).

Desde este supuesto es que se valora tremendamente todo aquello que, efectivamente, haya sido expresión formal del símbolo primario boliviano, el que es interpretado en vínculo intrínseco a la vivencia altiplánica:

La montaña es un límite puesto al horizonte, es el cerco gigante que ha levantado la propia tierra en su anhelo de encerrarse a sí misma. La montaña simboliza la lucha, lo ilimitado y lo lejano que representa el horizonte. El altiplano es lo presente, es la extensión desnuda de esa atmósfera que envuelve los objetos y que les quita su perfil definido. Aquí las cosas adquieren realidad permanente; no hay nada

vigoroso e impreciso, pues hasta la misma lejanía, cobrando plasticidad, se hace presencia. Por otra parte, la montaña es el impulso de la tierra por dominar al cielo, y que da al kolla ese su gesto indócil, ese orgullo del hombre que se enseñorea de la altura y vence la distancia. La montaña es la tierra huyendo de sí misma, en un impulso rebelde de conquista (Prudencio, 1990:3).

De lo anterior se derivan varios elementos que se desarrollan a lo largo de este artículo, de ellos solo mencionaré cuatro. Por un lado, la idea de una antigüedad precolombina imbuida completamente de ese símbolo primario –de ahí su valoración de Tiahuanacu y el Kollasuyo–. Otro aspecto es la centralidad del *kolla* como sujeto histórico boliviano –es definido como un hombre de voluntad conquistadora, dominador, vigilante, sobrio, mesurado y dotado con el genio de la síntesis (Prudencio, 1990: 4) –, cuestión que remite a una concepción más histórica que biológica de la raza, en la medida que el anclaje que

La montaña es el impulso de la tierra por dominar al cielo, y que da al *kolla* ese su gesto indócil, ese orgullo del hombre que se enseñorea de la altura y vence la distancia. La montaña es la tierra huyendo de sí misma, en un impulso rebelde de conquista (Prudencio, 1990:3).

permite ser *kolla* sería la participación de una cultura y no la sangre o el fenotipo. Un tercer aspecto es que los colonizadores habrían respetado o, inclusive, potenciado, esta teluricidad. De ahí la relevancia de Charcas y Potosí para el mundo colonial americano (Prudencio, 1990:5; Prudencio, 1990b). Finalmente, se encuentra la idea relativa a que durante lo que va de República se ha degenerado el flujo energético entre grupo humano y territorio, llegando a la situación contemporánea de no-nación (Prudencio, 1990b). En ese marco, la labor de indagación histórica se entiende como regenerativa⁸ de un telurismo perentorio para consolidar la bolivianidad.

Lo anterior supone la posibilidad de revitalizar el pasado para superar la situación de decadencia contemporánea, implicando un grado de conciencia de sí mismo que, para Spengler, corresponde a un estado civilizatorio avanzado de inevitable decadencia. Aquí, sin embargo, la esperanza keyserlingiana por lo nuevo es central, y ella estriba en un clivaje fundamental de la historia boliviana, según Prudencio: el de la disputa entre “el espíritu colonial –orgánico, tradicionalista, aristocrático y católico– y el espíritu liberal, populachero y futurista, que en Bolivia degenera en una olocracia caudillista, enemiga de la iglesia y de la tradición” (Prudencio, 1990b: 66).

8 En la toma de posición por una regeneración nacional cultural más que corporal, es posible también ver cómo opera la distinción entre una concepción de raza más histórica que biológica. En efecto, la búsqueda por la regeneración nacional a través de la medicina, la educación física y el disciplinamiento corporal es una crecientemente estudiada que tuvo, en la primera mitad del siglo XX, amplia difusión en todo el continente. Aquí, sin embargo, se plantea la necesidad de reparar una degeneración de cuño cultural más que corpórea. Para profundizar en el caso eugénico médico-biologicista, puede revisarse Sánchez (2014).

Esta última idea es la conclusión de sus “*Reflexiones sobre la Colonia*”, donde se profundiza el valor de dicho periodo para la constitución de la nacionalidad. En específico, se afirma que, dado el respeto español por la naturaleza telúrica altiplánica, existió un proceso de nutrición cultural mutua que, deformando ambos originales, derivó en una morfología propia. Se asimila este proceso al vivido por los griegos en la antigüedad occidental, planteando que su cultura helénica también nace de una desviación de la egipcia, pero ello no implica que tenga menos valor (Prudencio, 1990b: 61-62). El problema, en el caso boliviano, es que la República coartó el desarrollo vital orgánico de la cultura, pero se apuesta a que todavía puede recuperarse.

Esta búsqueda por la bolivianidad, que en ocasiones adquiere matices mítico-raciales, se relaciona con características de algunos nacionalismos, especialmente los de cuño más culturalista, que en ocasiones fueron base de experiencias autoritarias. (Lorini, 2006:100-102). Es más, el Prudencio de principios de los cuarenta no escondía su simpatía por el totalitarismo como sistema político.

Los vaivenes políticos de Roberto Prudencio

Si bien desde principios del siglo pasado es posible constatar al nacionalismo como una fuerza política creciente y altamente heterogénea que cumple, incluso hoy, un rol axial en nuestra historia continental, en el caso boliviano la Guerra del Chaco parece ser un hito clave para comprender el desarrollo histórico de estas ideas. No sé realmente si este conflicto activa procesos nuevos o acelera otros ya incubados (Stefanoni, 2015) –probablemente ambos–, pero el caso es que resulta central para comprender los años que aquí me interesan.

Esto va desde el rol político y social que jugaron sus excombatientes militares y civiles organizados⁹, hasta el ambivalente valor simbólico y cultural de la guerra en el pensamiento, literatura y arte boliviano de esas décadas; pasando por la explicitación de una serie de injusticias estructurales que estaban en la base de la conformación social del país.

Roberto Prudencio fue un actor de esos procesos, especialmente hasta la primera mitad de la década de 1940, pues hacia 1945 su pensamiento y acción da un giro que lo aleja de las perspectivas nacionalistas y telúricas. En efecto, participó en la Legión de Ex Combatientes y desde esa plataforma apoyó al gobierno de Germán Busch, llegando a ser lugarteniente del Estado Mayor Supremo en 1938 (Lorini, 2006: 162-163); sin embargo, en 1939 y como parte de Estrella de Hierro, se aleja de esa administración (Lorini, 2006:181). En 1940 será elegido diputado por Abuná, región del actual departamento de Pando. De acuerdo a su testimonio en el juicio político a Gualberto Villarroel fue “una candidatura completamente independiente” (Cámara de Diputados, 1947), pero en la prensa de la época aparece como parte del Frente Único de Pando, en una lista compartida con varios otros candidatos (El Diario, 1940).

De acuerdo al mismo testimonio, es a propósito de la polémica por el llamado “Putsch Nazi” en 1941 que sus posiciones y

las del MNR comienzan a acercarse, ingresando más tarde a dicho partido (Cámara de Diputados, 1947). De acuerdo a su relato en el juicio ya mencionado, una vez consumado el golpe de Villarroel –al cual se habría opuesto cuando se lo comentaron, cerca de su consumación (Cámara de Diputados, 1947)–, viaja a Chile por un tiempo y luego vuelve con la intención de renunciar al MNR, pero varios de sus compañeros le habrían hecho cambiar de opinión (Cámara de Diputados, 1947).

Su posición en el partido parece significativa, pues después de la primera convención posterior a la salida movimientista del gobierno en 1944, será parte de su comité político¹⁰. Luego es proclamado candidato a senador por La Paz a escasas dos semanas de los comicios, llevados a cabo el 2 de julio. Logrará la primera mayoría con un apoyo especialmente fuerte en las provincias, pues dentro de la ciudad quedó cuarto. Esto llevó a unas ácidas críticas de El Diario y La Razón, achacando el resultado a la ignorancia y el cohecho (El Diario, 1944a; El Diario, 1944b; La Razón, 1944).

Cabe señalar que para Luis Antezana, citado por Irma Lorini, Roberto Prudencio era uno de los cabecillas del sector filofascista del MNR, y con su salida, estas perspectivas desaparecieron. Ciertamente este es un tema bien sensible y difícil de zanjar tan fácilmente, pues la acusación de nazi al gobierno de Villarroel y al MNR fue extendida y difícilmente es tan personalizable. De hecho, uno de sus

9 Por ejemplo, de acuerdo con Marcin Kula, los prisioneros de guerra bolivianos fueron más de 30 000 y su vuelta en 1936 jugó un rol fundamental en el llamado socialismo militar de David Toro y Germán Busch (Kula, 2015:18-22). También, de acuerdo con Mario Murillo, fueron precisamente las armas que muchos combatientes de la Guerra del Chaco se llevaron consigo un factor que permite comprender la Revolución de 1952 (Murillo, 2012).

10 Conformado por Víctor Paz Estenssoro, Armando Arce, Rafael Otazo, Roberto Prudencio y Hernán Siles Zuazo (Antezana, 1985: 591).

Esto va desde el rol político y social que jugaron sus excombatientes militares y civiles organizados, hasta el ambivalente valor simbólico y cultural de la guerra en el pensamiento, literatura y arte boliviano de esas décadas.

grandes promotores fue Alberto Ostria¹¹ quien, años más tarde, apoyaría a Prudencio en su exilio chileno.

En cualquier caso, la salida de Prudencio del MNR se habría gatillado, según Enrique Rocha (2011:95), por las matanzas de Chuspipata, Challacollo y Mapiri. Sin embargo, la cuestión parece haber sido más compleja, pues la renuncia formal es presentada recién el 2 de febrero de 1946, en una carta pública aparecida en El Diario, donde critica duramente la legitimación de la violencia política, a propósito de la declaración “*La sangre borra los males*”, publicada en La Calle por la célula N°1 del MNR el 31 de enero de 1946. A partir de esta polémica, desde La Calle se le acusa de no asistir a ninguna sesión de la Convención Nacional en 1945, pero seguir cobrando las dietas; así como también, de haber mantenido en reserva la decisión de renunciar mientras esperaba un nombramiento como embajador en Francia, y que al no haber sido seleccionado decide renunciar (La Calle, 1946a; La Calle, 1946b). También, se le recuerda su pasado acusándolo de traidor:

“Drácula” fue el sobrenombre que los periódicos de las Rosca aplicaron al inefable filósofo tráfuga Roberto Prudencio, cuando éste, en una memorable sesión camara del año 1941 declaró, solemnemente, que no se avergonzaba de confesarse “totalitario” y cuando hizo una apología de los sistemas, métodos y doctrinas nazifascistas ante el escándalo de los diputados oligarcas.

11 Particularmente su libro *Un pueblo en la cruz* (1956) es muy explícito sobre el vínculo entre el MNR y el nazismo. No obstante, estas ideas también se encuentran en espectadores internacionales como Roland Hall (1945).

Y, así “Drácula” el hombrecillo de contorsiones tragicómicas y de los gestos grotescos, fue el enemigo capital del roscopirismo.

Prudencio, que no ha debido olvidar el tremendo calificativo, se refugia hoy en el seno de sus enemigos de ayer simulando una honestidad que nunca tuvo y un puritanismo de carnaval (La Calle, 1946c).

Asimismo, en diciembre de 1944, Prudencio se encuentra liderando una reforma educacional que busca eliminar la autonomía (El Diario, 1944c), proceso altamente resistido que terminó con la renuncia de varios miembros de la Comisión Nacional de Educación y al menos dos cartas públicas en su contra (El Diario, 1944d; La Noche, 1944a; La Noche, 1944b). Ese mismo año se había inaugurado la Escuela de Filosofía y Educación en la UMSA; de la cual él fue un artífice, pues tenía una relación cercana con Héctor Ormachea –rector de la UMSA e importante opositor a Villarroel (Salinas, 1967: 605-608)–. Traigo esto a colación, pues durante mayo de 1945 varias universidades se pronunciarán contra la tentativa de poner en entredicho la autonomía (Durán, 1962: 188-192). Esta reforma fracasa y se termina presentando un proyecto de ley sobre el tema por parte de Fausto Reinaga en julio de 1945 (Rada Monje, 1945: 17), donde se afirma la autonomía, pero se busca igualmente una centralización a través de la confección de un Estatuto Universitario Único.

A todo lo anterior debemos sumar la derrota del eje en la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, creo que la renuncia de Prudencio al MNR se da por esta suma de factores que he intentado puntualizar. Pero de lo que no hay duda,

es que esa decisión es importante para proyectar, primero, las represalias que vivirá este intelectual hacia 1954, y segundo, el evidente giro en su pensamiento que se comienza a dar, precisamente, en 1944 y 1945.

En efecto, el telurismo desaparece prácticamente de su escritura, que comienza a enfocarse crecientemente en problemáticas de índole existencial y universal. En este tránsito, las apelaciones al mundo indígena precolombino serán mínimas, aumentando las referencias al mundo clásico. En ese marco, se detectó la afirmación explícita de la filiación boliviana al Occidente¹². También, la dicotomía entre el espíritu y la materia se hace más significativa, cuestión que se traduce en una crítica a la politización de los intelectuales (Prudencio, 1947), pero también a la civilización técnica (Prudencio, 1944). Este es un momento muy distinto al previamente delineado, inclusive opuesto hasta cierto punto¹³. Y tiene ribetes claramente asociables a un humanismo cristiano y a un posicionamiento pronorteamericano en el marco de la llamada Guerra Fría Cultural (Albuquerque, 2010: 117-123), lo que da a entender un olfato político muy

interesante, más allá de que no haya podido cuajar en Bolivia¹⁴.

El único texto en que hay atisbos de nacionalismo será el referido al problema marítimo, que es una conferencia de 1950 dada en la UMSA; pero ya tiene otra connotación –a pesar de basar parte de su argumento en el Kollasuyo y Charcas–, mucho menos mística y más realista políticamente, lo que incluso le valió varias críticas en la época: planteaba renunciar a Antofagasta a cambio de Arica.

Ciertamente, esta nueva etapa se encuentra a contrapelo con los procesos desencadenados luego del 9 de abril de 1952, y serán especialmente contrapuestos a la llamada Revolución Universitaria de mediados de 1954. Durante este proceso, que de acuerdo a Walter Montenegro estaba destinado a destruir el “bloque ormacheista” que todavía lideraba la UMSA (Montenegro, 1982: 43-44), se terminará destituyendo al Consejo Universitario –del que Prudencio era parte como decano de la ahora Facultad de Filosofía y Educación– el 10 de junio, reemplazándolo por un consejo provisorio. El nuevo decano de Filosofía será José Antonio Arze–sociólogo, ex dirigente del PIR y reconocido marxista–, quien habría enviado una misiva a Prudencio invitándolo a reincorporarse al claustro como catedrático. La respuesta fue una polémica carta –que lamentablemente solo conozco

12 La explicitación del vínculo es algo distintivo de Prudencio en relación al MNR, en la medida que la retórica del nacionalismo revolucionario no parecía ser muy coherente con un occidentalismo. No obstante, más allá del discurso, Silvia Rivera Cusicanqui ha hecho notar que sigue habiendo un gesto occidentalizante en la acción y estética del MNR (2015: 93-145).

13 Por ejemplo, Víctor Paz Estenssoro es, seguramente, un paradigma de intelectual politizado. Incluso se le denominaba muchas veces como el Doctor Paz Estenssoro, haciendo gala de su grado académico. También fue académico de la UMSA, al menos, durante el gobierno de Gualberto Villarroel, en el cual participó.

14 Paradojalmente, según Kula, será la gélida lógica mercantil de Estados Unidos la que, por negarse a mejorar los contratos de estaño en 1952, empuja la crisis económica a una situación cuya salida fue la del 9 de abril de 1952. Es que después de la Segunda Guerra Mundial y la consecuente liberación de Malasia del imperialismo japonés (aunque para volver al europeo), el precio del estaño bajará nuevamente, dificultando crecientemente la situación económica boliviana (Kula, 2015: 38-40).

por extractos— donde se dice que el “templo de la ciencia, ha sido mancillado por la concupiscencia y la política” (Montenegro, 1982: 43-44), criticando el proceso en general y a Arze, en particular.

La respuesta fue el asalto a la casa de Prudencio, la quema de parte de su biblioteca y el exilio en Chile. A partir de ello, su hija terminó con una serie de crisis nerviosas que derivaron en su muerte (Ramiro Prudencio, 2018). Tal vez todavía había sangre en el ojo por lo ocurrido años antes.

Breves reflexiones finales

Para terminar, quisiera volver a dos principios. Al de la carrera intelectual de Prudencio y al de esta ponencia. El cambio vivido hacia 1945 puede entroncarse con sus reflexiones sobre Goethe —que le valieron un premio de la Universidad de Berlín en 1932, a propósito del centenario de la muerte del alemán—, especialmente en torno a la dicotomía materia-espíritu y a la jerarquización humana a partir de criterios cultos, cuestión que lo llevaba a desdeñar continuamente al vulgo contemporáneo (Prudencio, 1999: 15). Esto último, en gran medida por su incapacidad de volverse un microcosmos, es decir, una universalidad manifestada y organizada desde una determinada particularidad. De hecho, Goethe habría sido el único en lograrlo vitalmente, y de ahí que la necesidad de imitarlo sea menester para alcanzar “la plenitud de la vida” (Prudencio, 1999: 18).

En ese sentido, la etapa telúrica puede también pensarse como una suerte de humanismo nacionalista, pues en la medida que lo primero ha tendido a establecer ciertos modelos ideales que establecen el canon de lo verdaderamente humano, en ese caso se afirma una forma modélica de ser cultura y, por ende, de constituirse como nación.

En otras palabras, ya en sus primeras reflexiones existía una doble potencialidad que los avatares políticos e históricos bolivianos parecen haberlo llevado a desarrollar. En ese sentido, la depuración telúrica y del misticismo nacionalista de mediados de los cuarenta lo devuelven a la búsqueda espiritual más individual y esencial, aunque con un tono harto pesimista más que en 1932. Yolanda Bedregal dirá a propósito de su muerte que por fin es uno con el enigma, deseándole así el sosiego que en vida no pudo encontrar (Bedregal, 2009: 213-219).

Por último, no sé si sea posible constatar las influencias de Prudencio sobre Herrera, pero al menos, el pensamiento de ambos contiene reflexiones derivadas de la recepción de, especialmente, Oswald Spengler y el Conde de Keyserling, sendos referentes de una suerte de reacción antimoderna que a principios del siglo XX tomará distintos caminos, pero que siempre mira con melancolía una antigüedad que más bien parece construida para sustentar las inquietudes del presente y la incertidumbre de un futuro donde se van rompiendo con creciente intensidad los modelos y cánones establecidos¹⁵. En cualquier caso, pienso que

15 En buena medida, este gesto conservador también puede verse replicado de diversas formas a lo largo de Europa y América Latina durante la primera mitad del siglo XX. Uno de los casos más espectaculares será el nacional socialista, que ha sido estudiado muy detalladamente por Johan Chapoutot (2013).

Yolanda Bedregal dirá a propósito de su muerte que por fin es uno con el enigma, deseándole así el sosiego que en vida no pudo encontrar (2009: 213-219).

el tránsito que realiza desde la década de 1930 hasta su exilio hace plausible que puedan haber existido intercambios intelectuales que ayuden a comprender parte del pensamiento chileno de esos años. Es que el círculo de Prudencio en tierras chilenas era de humanistas espiritualizados (Jorge Millas, Fotios Malleros, Héctor Herrera Cajas, Mario Orellana [Ramiro Prudencio, 2018]), muchos de ellos helenistas que, al menos hasta principios de los 60, eran dominantes en el mundo universitario nacional. Todos fueron contrarios a los procesos de reforma universitaria que Prudencio no alcanzó a vivir por volver a Bolivia en 1967. Pero esa es ya otra historia.

Bibliografía

- ALBUQUERQUE, Germán. 2010. *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y guerra fría*. Ed. Ariadna. Santiago, Chile.
- 26 ANTEZANA, Luis. 1985. *Historia secreta del MNR. Tomo III*. Librería editorial Juventud. La Paz, Bolivia.
- BEDREGAL, Yolanda. 2009. Evocación de los académicos desaparecidos en: *Obra completa. Yolanda Bedregal. Ensayo I. Tomo IV*: 213-219. Plural editores. La Paz, Bolivia.
- CHAPOUTOT, Johan. 2013. *El nacionalsocialismo y la antigüedad*. Trotta. Madrid, España.
- CRISTI, Renato. 2016. Reseña. La primera etapa de Jaime Guzmán. *Revista de estudios públicos* 143: 217-232.
- COVARRUBIAS, Alfonso. 2004. *El Conde de Keyserling: acercamiento a su filosofía y a sus consideraciones sobre la sensibilidad chilena*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía. Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- DOMIC, Marcos. 1978. *Ideología y mito: Los orígenes del fascismo en Bolivia*. Ed. Los amigos del libro. La Paz, Bolivia.
- DURÁN, Manuel. 1962. *La reforma universitaria en Bolivia*. Dpto. de extensión cultural de la Universidad Técnica de Oruro. Oruro, Bolivia.
- FRANCOVICH, Guillermo. 1973. *Pachamama. Diálogos sobre el porvenir de la cultura en Bolivia. Humanismo Latinoamericano*. Ed. Amigos del libro. La Paz, Bolivia.
- GODOY, Hernán. (Comp.) 1987. *Chile en el ámbito de la cultura occidental*. Ed. Andrés Bello. Santiago, Chile.
- GÓMEZ, Juan. 1949. Tendencias del pensamiento histórico. *Atenea* 291-292, año 26: 11-26.
- HALL, Roland. 1945. *South America uncensored*. Longmans and Green. New York-Toronto, Estados Unidos -Canadá.
- HERRERA CAJAS, Héctor. 1974. Dimensiones del descubrimiento de América. En *Dimensiones de la responsabilidad educacional* (Compilación de textos de Héctor Herrera Cajas, 1988): 88-90. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- HERRERA CAJAS, Héctor. 1982. Imitación, apropiación y estilo. En *Dimensiones de la responsabilidad educacional* (Compilación de textos de Héctor Herrera Cajas, 1988): 25-29. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- HERRERA CAJAS, Héctor. 1988. De los estudios clásicos. En *Dimensiones de la responsabilidad educacional* (Compilación de textos de Héctor Herrera Cajas, 1988): 65-69. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- JARA, Isabel. S/f. La ideología franquista en la legitimación de la dictadura militar chilena. *Revista complutense de historia de América* vol. 34 (2008): 233-253.
- KULA, Marcin. 2015. *The Anatomy of the National Revolution. Bolivia in the 20th Century*. Peter Lang Edition. Frankfurt, Alemania.
- LORINI, Irma. 2006. *El nacionalismo en Bolivia de la pre y posguerra del Chaco*. Plural editores. La Paz, Bolivia.

MURILLO, Mario. 2012. *La bala no mata sino el destino: Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*. Plural editores. La Paz, Bolivia.

MONTENEGRO, Walter. 1982. *La Universidad Mayor de San Andrés*. Ed. Khana Cruz. La Paz, Bolivia.

PRUDENCIO, Roberto. 1944. Desprecio del espíritu en el país. *El Diario. Artes y Letras*. 12 de noviembre. La Paz, Bolivia.

PRUDENCIO, Roberto. 1947. La misión del escritor. Leído en sesión del Ateneo de Bolivia al hacer entrega de la presidencia de la Institución. En: *Kollasuyo*, revista de estudios bolivianos. N° 65, Año IX, enero-marzo: 34-41.

PRUDENCIO, Roberto. 1974. *Índice de Kollasuyo*, revista de estudios bolivianos. UMSA. La Paz, Bolivia.

PRUDENCIO, Roberto. 1990 (1939). Sentido y proyección del Kollasuyo. En *Ensayos históricos*: 2-6. Librería editorial Juventud. La Paz, Bolivia. [Versión digital editada por Rolando Diez de Medina en 2005]

PRUDENCIO, Roberto. 1990b (1939). Reflexiones sobre la Colonia. En *Ensayos históricos*: 60-66. Librería editorial Juventud. La Paz, Bolivia. [Versión digital editada por Rolando Diez de Medina en 2005].

PRUDENCIO, Roberto. 1999 (1932). *La plenitud humana de Goethe o ideas para una filosofía de la vida*. Edición digital Rolando Diez de Medina [2005]. La Paz, Bolivia.

RADA, Hugo. 1945. *Proyectos de ley de la H. Convención Nacional de 1945*. Tomo I. Ed. América Ayacucho 169. La Paz-Bolivia.

RIOBÓ, Enrique. 2013. Chile, Occidente y lo clásico. Una aproximación desde el pensamiento de Ricardo Krebs y Héctor Herrera Cajas. En: *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* N° 20 (2013): 77-100.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2015. El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. "Requiem para un nacionalismo" [2003]. En *Sociología de la imagen*. (Silvia Rivera Cusicanqui). Ed. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

OSTRIA, Alberto. 1956. *Un pueblo en la cruz. El drama de Bolivia*. Ed. del Pacífico. Santiago, Chile.

SALINAS, José María. 1967. *Historia de la Universidad Mayor de San Andrés. Tomo I*. Impr. de la UMSA. La Paz, Bolivia.

SÁNCHEZ, Marcelo. 2014. La teoría de la degeneración en Chile. *Historia UC* N° 47 II (2014): 375-400.

STEFANONI, Pablo. 2010. *¿Qué hacer con los indios...?* Plural editores. La Paz, Bolivia.

STEFANONI, Pablo. 2015. *Los inconformistas del Bicentenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. Plural editores. La Paz, Bolivia.

Documentos de Archivo

Cámara de Diputados. 1947. Declaración del Sr. Roberto Prudencio, exsenador por La Paz a la Convención Nacional de 1944 y actual catedrático de la Universidad Mayor de San Andrés. En: Libro 4 de juicio de responsabilidad a gobierno de Gualberto Villarroel. Traición a la patria con la Revolución del 20 de diciembre de 1943 y la suspensión del contrato de préstamos y arriendos. Documento encontrado en el Archivo Histórico de la Paz, en el Fondo Gualberto Villarroel.

Prensa

El Diario. 1940. *Cómo se desarrollaron las elecciones en las diferentes circunscripciones de la República según datos diversos*. 12 de marzo. La Paz, Bolivia.

El Diario. 1944a. *La Voz de la ciudadanía y las elecciones*. 4 de julio. La Paz, Bolivia.

El Diario. 1944b. *Las dos abstenciones*. 5 de julio de 1944. La Paz, Bolivia.

El Diario. 1944c. *“Cancelación de la Autonomía Educacional devuelve al magisterio toda su dignidad”*. Entrevista a R. Prudencio. 3 de diciembre. La Paz, Bolivia.

El Diario. 1944d. *“Sería atentatorio contra el espíritu de la educación, la cancelación de la autonomía”* Carta abierta a Senador Roberto Prudencio de señores Raúl Mendoza, Toribio Claire y Alfredo Vargas. 8 de diciembre. 8 de diciembre. La Paz, Bolivia.

La Razón. 1944. *Senadores provinciales*. 4 de julio. La Paz, Bolivia.

La Calle. 1946a. *La Rebelión de los incapaces*. 5 de febrero. La Paz, Bolivia.

La Calle. 1946b. *Puñalada a traición que hiera al propio traidor*. 3 de febrero. La Paz, Bolivia.

La Calle. 1946c. *El falso puritanismo de Roberto Prudencio*. 8 de febrero. La Paz, Bolivia.

28 La Noche. 1944a. *Una Carta Abierta de los Miembros del Consejo de Educación al Señor Prudencio*. 7 de diciembre. La Paz, Bolivia.

La Noche. 1944b. *Apela a la hidalguía del Señor Roberto Prudencio el vocal de secundaria para levantar una calumnia. Niega que se pronunciará por la Cancelación de la Autonomía*. 5 de diciembre. La Paz, Bolivia.

REFLEXIONES DESDE LA CADENA OPERATORIA EN LA INVESTIGACIÓN DEL SITIO DE IROHITO

José Antonio Pacheco Almanza¹

Resumen

La cadena operatoria permite estudiar la tecnología como fenómeno social, ya que en esta no solo intervienen aspectos técnicos, sino también los símbolos, mitos y actitudes. Así se entiende que la tecnología está entrelazada con otros ámbitos de la cultura.

En este artículo se plantean algunas reflexiones desde la cadena operatoria para el caso de la cerámica de los periodos Formativo y Tiwanaku del sitio arqueológico de Irohito. Estas apreciaciones ampliarán las temáticas de investigación hacia la temporalidad, espacialidad y materialidad.

Palabras clave: Irohito, cadena operatoria, tecnología cerámica, periodo Formativo, Tiwanaku.

1. Ubicación geográfica

El sitio arqueológico de Irohito está ubicado en la jurisdicción de Guaqui, capital de la Segunda Sección de la provincia Ingavi del municipio de Jesús de Machaca del departamento de La Paz. Limita hacia el noreste y sur con la comunidad de Hanjo Haque y al oeste con el río Desaguadero, sus coordenadas geográficas son 16° 36' de latitud sur y 68° 50' de longitud oeste (**Figura 1**). Existen dos vías de acceso, una a través de un camino ripiado conectado a la carretera internacional La Paz- Guaqui-Desaguadero; la segunda vía es un camino alternativo, interprovincial y ripiado, que une las localidades de Viacha-Khonko Wankane-Jesús de Machaca y Guaqui.

El sitio arqueológico se encuentra en los límites de la comunidad contemporánea Uru, aproximadamente, cuenta con 18 familias distribuidas en un territorio de 54 hectáreas. La base de subsistencia está muy vinculada a los recursos del río Desaguadero, casi no se practica la agricultura por la falta de terrenos aptos, algunos sembradíos están exclusivamente destinados a la producción del forraje para los animales de consumo y carga (Pérez A., 2005).

¹ Licenciado en Arqueología por la Universidad Mayor de San Andrés, magíster en Arqueología y Patrimonio Virtual por la Sociedad Española de Arqueología Virtual y candidato a Doctor en la Universidad Católica del Norte, Universidad de Tarapacá. Actualmente es investigador pedagogo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: josepacheco.arqueo@gmail.com.

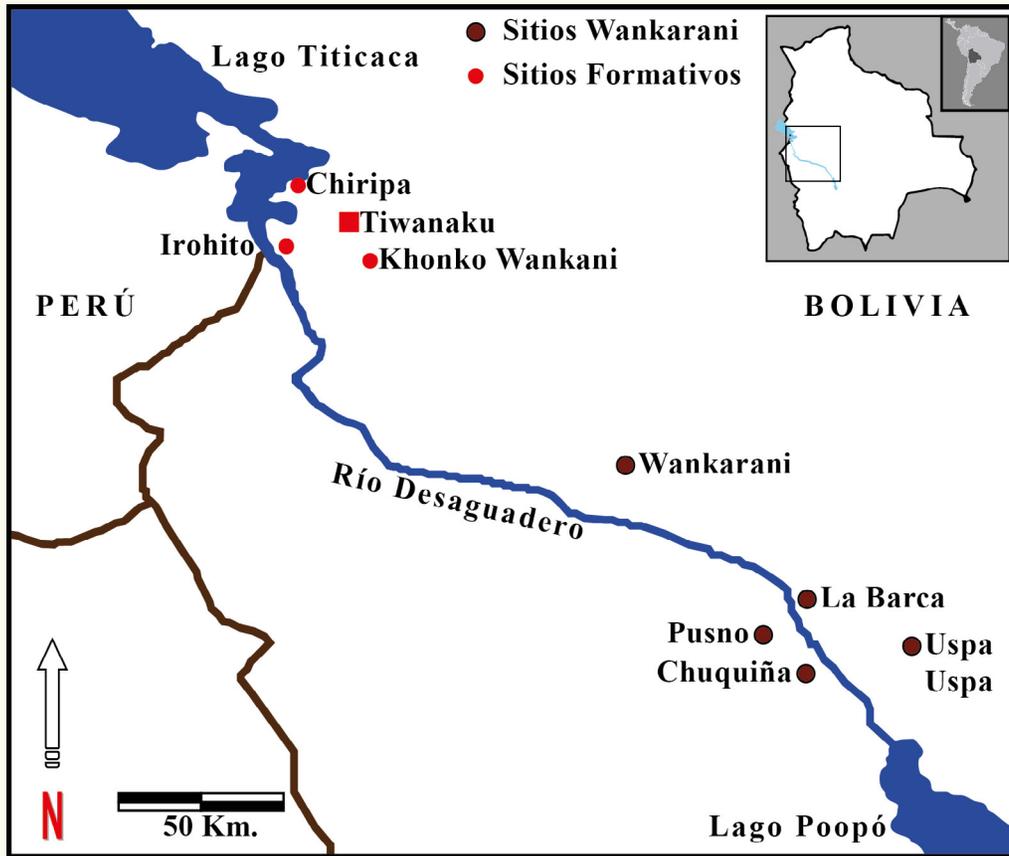


Figura 1. Sitio de Irohito. Fuente: Pérez A. 2005.

2. Investigaciones arqueológicas

Wendell Bennett (1950) realizó la primera referencia del sitio e incluyó a Irohito en la esfera ocupacional Inka en la incursión cuzqueña. Posteriormente, casi cuatro décadas, Paul Goldstein (1989) sitúa a Irohito en un listado de asentamientos con influencia Tiwanaku. Sin embargo, ninguno de los autores brindó información detallada del sitio.

La primera investigación sistemática fue desarrollada por la Expedición Kotamama. Iniciado en 1998, el estudio incluyó la prospección del sitio de Irohito y lo dividió en dos áreas correspondientes a los montículos presentes. La recolección sistemática permitió identificar material cultural perteneciente a Chiripa, Tiwanaku

IV y V e Inka. Por otro lado, las excavaciones realizadas evidenciaron la presencia de un pedestal lítico rectangular, posiblemente un soporte de dos *chachapumas*² de 60 cm, encontrados por los lugareños en este sector.

El 2002, el Proyecto Arqueológico Jach'a Machaca (PAJAMA), bajo la dirección de John Janusek, planteó objetivos enmarcados en cinco parámetros de investigación: intensivo examen de los patrones de asentamiento, arquitectura monumental, modelos residenciales urbanos, biología humana y sistemas de producción agrícola.

2 Figura antropozoomorfa de un decapitador, por lo general, sostiene un hacha en una mano y en la otra una cabeza trofeo.

No se han desarrollado estudios con el enfoque de la cadena operatoria. Realizar investigaciones con este enfoque contribuiría a la comprensión de un tipo de tecnología particular, pero vista como un fenómeno social entrelazado.

En 2005, Adolfo Pérez presentó su tesis de licenciatura, en ella expone las relaciones de Tiwanaku con las sociedades semiautónomas de la región. Paralelamente, Maribel Pérez desarrolló una investigación que derivó en una tesis en la que explica el nivel económico de las poblaciones pequeñas alejadas del área monumental, durante el desarrollo estatal de Tiwanaku, y sus consecuencias a nivel económico producto del aprovechamiento de la fauna.

Las investigaciones en el sitio se reanudan el 2013, producto de estas Alejandra Aramayo presenta su tesis en la que sustenta que las especies faunísticas aparte de ser fuente de alimento llegaron a influir en factores políticos, sociales e ideológicos dentro la sociedad.

Desde esta revisión se puede declarar que hasta la fecha no se han desarrollado estudios con el enfoque de la cadena operatoria. Realizar investigaciones con este enfoque contribuiría a la comprensión de un tipo de tecnología particular, pero vista como un fenómeno social entrelazado.

3. Aportes de las investigaciones previas

Irohito hasta ahora fue poco investigado y los estudios disponibles están enmarcados en la teoría histórico-cultural y procesual. Gracias a estos enfoques se reconstruyeron y entendieron los procesos de ocupación y la historia cultural local del asentamiento. Los enfoques procesuales indican una aparente autonomía política e ideológica de esta cultura en cuanto a la interacción con Tiwanaku (Pérez A., 2005).

El aporte de los estudios arqueobotánicos y arqueofaunísticos revelaron las dinámicas de subsistencia local en los periodos

Formativo y Tiwanaku, además de conocer algunos aspectos económicos, ideológicos y políticos (Aramayo, 2013; Pérez M., 2005).

Los estudios procesuales en el sitio aportaron datos importantes para comprender los cambios culturales del periodo Formativo a Tiwanaku. Es relevante que su explicación de los cambios relacionados a la política y la economía no solo describen las características de cada periodo, ya que también identifican los causantes de estos procesos.

Después de la revisión de las investigaciones desarrolladas en Irohito, considero importante identificar posibles puntos de análisis para el estudio de expresiones culturales como la cerámica –la materialidad predilecta de los arqueólogos–, correspondiente a los periodos Formativo (1500 a.C. – 500 d.C.) y Tiwanaku (500 – 1150 d.C.) de este sitio.

4. La cadena operatoria

4.1. Abordando el estudio de la tecnología

Las metodologías y herramientas de otras ciencias –métodos estadísticos, análisis SIG, datación de varios tipos y otros– contribuyen a la Arqueología en la obtención y análisis de datos. El uso de esta información es útil en tanto brinde al investigador la posibilidad de responder a las preguntas de estudio.

Un aspecto derivado del uso de datos provenientes de ramas ajenas es la dicotomía entre la “arqueología teórica” y la “arqueología científica” (Martinon-Torres y Killick, en prensa). La investigación

arqueológica muchas veces plantea estudios descriptivos, que podrían ser aceptados únicamente dentro las primeras fases de estudio (arqueología científica); en cambio la arqueología teórica plantea teorías sin el contraste empírico. No obstante, ambas deben complementarse para que exista equilibrio entre la teoría y los datos.

Existen estudios que demuestran el diálogo entre estas dos posturas: Barros *et al.* (2015) y Milne (2005) examinan la utilidad de los análisis líticos para determinar estrategias de movilidad y aprendizaje; Falabella *et al.* (2015) indican como la elaboración cerámica se produjo a nivel doméstico; Hayashida (2008) y Logan *et al.* (2012), mediante análisis arqueométricos, estudian el uso de la chicha en contextos prehispánicos; y Plaza y Martinon (2015), Shimada y Craig (2013) y Van Bauren y Cohen (2010) develan aspectos de organización, resistencia y cambios en la tecnología de la metalurgia.

En su estudio de la tecnología, Dobres (2009) analiza las ontologías de la razón práctica, que consideran a la tecnología como un medio extrasomático de adaptación, en contraste con las ontologías de la razón cultural que toman al ser humano como punto de partida. Producto de este análisis, Dobres plantea una ontología con base en la fenomenología y la teoría de la agencia, en este estudio de la tecnología se destaca la centralidad del cuerpo humano como seres sensoriales y experienciales. El análisis y propuesta de Dobres (2009) sobre las ontologías llevan a cuestionar cuán válido, correcto o factible es tratar de enmarcar formas de pensamientos, tradiciones o tecnologías a un modelo que es propio y particular de un grupo humano. Por su parte, Descola (2012)

propone a través de sus cuatro ontologías³, generalizar al mundo andino dentro de la “ontología animista”.

Los arqueólogos como investigadores de culturas pretéritas tienen la costumbre de clasificar ya sea un aspecto de la cultura o toda una cultura en su totalidad. Las ontologías de la razón práctica ponen énfasis en los artefactos (como tecnología) relegando al ser humano; mientras que las ontologías de la razón cultural priorizan al ser humano otorgando un papel pasivo a la cultura material. En la ontología propuesta por Dobres (2009) (encarnada, fenomenológica y agencial) el ser humano está en el centro, pero no como un ente que elabora tecnología, sino como un ser de conocimientos, experiencias, habilidades y personalidad, aunque el artefacto parece estar relegado.

Aplicar estas ontologías –las de Descola (2012), que son generales y holísticas, o las propuestas de Dobres (2009) que son más específicas para comprender las tecnologías– implica comprender y reflexionar que estos son modelos y que se deben “encontrar” en el estudio de cualquier grupo humano, y que pueden sesgar las acciones del investigador e incluso predeterminarlo a responder a un modelo. Es por esto que, dada la particularidad de cada tecnología, tanto en la misma materialidad como entre grupos (artefactos de cerámica, líticos, etc., han sido empleados por innumerables grupos humanos) es mejor enfocar las cualidades de cada uno, estas a posterior viabilizarán comparaciones en pos de encontrar diferencias o similitudes.

Entonces, el término “tecnología” en la investigación arqueológica no hace referencia únicamente a la “arqueología científica”

El análisis y propuesta de Dobres (2009) sobre las ontologías llevan a cuestionar cuán válido, correcto o factible es tratar de enmarcar formas de pensamientos, tradiciones o tecnologías a un modelo que es propio y particular de un grupo humano.

3 Naturalismo, animismo, totemismo y anlogismo.

La cadena operatoria permite observar la complejidad y diversidad de la tecnología, tanto en aspectos técnicos como de significados.

(Martinon-Torres y Killick, en prensa), al contrario para comprender la “cadena operatoria” son requeridos los datos empíricos o positivistas y el adecuado uso de la teoría arqueológica para entender desde el “dato” alguno o varios aspectos de una cultura.

Es importante reflexionar sobre el tema de las ontologías (Descola, 2012; Dobres, 2009), ya que toda tecnología, entendida como fenómeno social —la cerámica, por ejemplo, que ha sido empleada por diversidad de grupos humanos e incluso en periodos de tiempo distintos—, no puede ser encasillada a ontologías particulares. En este punto la cadena operatoria permite observar la complejidad y diversidad de la tecnología, tanto en aspectos técnicos como de significados.

4.2. La cadena operatoria y los estilos tecnológicos

La cadena operatoria aplicada a los estudios arqueológicos aparece en 1968 y reaparece en 1980. En principio fue empleada para el estudio de la producción de herramientas líticas, cuyo proceso consistía en: aprovisionamiento, producción, uso, mantenimiento y descarte (Sellet, 1993).

Empero, el potencial de la cadena operatoria como herramienta de análisis no reside en establecer secuencias fijas para todas las tecnologías (ya que cada materialidad puede poseer distintas etapas); por el contrario, su utilidad radica en tener más conocimiento de la materialidad para indagar en cada una de sus etapas, sin embargo estas no deben ser tomadas únicamente como técnicas, ya que es plausible discernir también sobre el simbolismo (Barros *et al.*, 2015; Stout, 2002) que se encuentra en algunas de las etapas de producción, e incluso pueden

estar presentes ciertas actitudes al momento de la producción, como señala el estudio etnográfico de la aldea Langda en Irian Jaya (Nueva Guinea) donde las personas muestran alegría al realizar la talla lítica (Stout, 2002).

Así se comprende que cada sociedad ha desarrollado algún tipo de tecnología, estableciendo estilos tecnológicos (Lechtman, 1977) o “firmas materiales” (Milne, 2005). No se debe entender estos estilos tecnológicos solo como técnicas para alcanzar resultados, ya que la naturaleza de estos dependen de una serie de elementos que también deben ser considerados al momento de estudiar la materialidad, se podría nombrar: modos técnicos de operación, actitudes hacia los materiales, organización del trabajo, que además son aprendidas y transmitidas en el tiempo (Lechtman, 1977), cuyas características también establecen la diferencia entre el trabajo de un experto y un principiante (Milne, 2005). Estas características de la tecnología denotan su interrelación con otros aspectos de la cultura, que van más allá de aspectos netamente técnicos.

4.3. La tecnología como fenómeno social

La tecnología no debe ser comprendida como un elemento o aspecto separado del resto de la cultura, puesto que es un fenómeno socialmente integrado, es así que las distintas tecnologías se encuentran unidas por la interdependencia de materiales y la organización del trabajo que implica (Sillar, 2009), son parte de un contexto amplio de técnicas y prácticas sociales (Barros *et al.*, 2015; Roux, 2015; Sillar y Tate, 2000). Este fenómeno social (Stout, 2002) en algunos casos llega a ser transmitido de una generación a otra e incluso contribuye a la expresión de la identidad grupal (Roux, 2015).

Bajo este tipo de enfoque hay varias investigaciones, en cerámica destaca el trabajo etnográfico de Gosselain (1992) en Bafia (Camerún) que identifica la presencia de tabúes que varían según la alfarera e incluso la elección del color de la arcilla es subjetiva; por otra parte, Sillar (2009) propone como las tecnologías están socialmente integradas por la interdependencia de materiales y la organización del trabajo. En cuanto a líticos, Stout (2002) demuestra que la talla lítica es un fenómeno social que evidencia relaciones personales y grupales, normas sociales, significados míticos, estrategias de talla, terminología técnica, etc. En la agricultura Roddick (2013) y Sillar (2009) señalan la importancia de los ritmos estacionales de los cultivos y de qué modo se entrelazan con otras tareas. El estudio de la chicha de Hayashida (2008, 2009) indaga sobre los pasos de producción en el pasado, además de la escala de producción. La investigación de los metales de Martnon y Uribe (2015) demuestra que la mitología está presente en la elaboración de artefactos. Estas investigaciones demuestran la importancia de las analogías etnográficas en la interpretación arqueológica para la exploración de continuidades y cambios en las prácticas culturales y las variaciones regionales (Sillar y Joffré, 2016).

5. El rol de la espacialidad, temporalidad y materialidad

El análisis lineal del tiempo desde la visión occidental se permeó en la Arqueología por ello se habla de horizonte, periodo, fase, como secuencias sucesivas de acontecimientos. Sin embargo, es importante hablar de “temporalidad” (Acuto, 1999; Bender, 1993; Roddick, 2013) como tiempo relacional (Roddick, 2013), donde las actividades se encuentran entrelazadas y cuentan con sus

propias temporalidades. Esta concepción permite entender los ciclos de las actividades, la agricultura en los Andes, por ejemplo (Roddick, 2013).

Bajo estos argumentos el tiempo deja de ser pasivo para convertirse en “activo” (Acuto, 1999; Bender, 1993), retomando el caso de la agricultura, los ritmos de cultivo varían según las lluvias o sequías, lo que a su vez afectará a otras actividades como ser la cosecha, deshierbado, limpieza de canales. Siguiendo la línea de este análisis, el tiempo no es un algo que ocurre de manera independiente, ya que está entrelazado a la vida misma.

La sociedad construye su paisaje por medio de las actividades y prácticas llevadas a cabo en él (Albero en prensa), de esta manera la sociedad se reproduce, entonces se observa el aspecto dual de la espacialidad, siendo construida socialmente y a su vez permitiendo la reproducción social (Acuto, 1999; Bender, 1993).

Al igual que otros tipos de materialidad, la cerámica posee un rol activo, la arcilla como materia prima contiene creencias y valores simbólicos, el lugar de donde fue extraída podría estar ligado a sus antepasados (Albero en prensa). Consideraciones como estas permiten conocer el grado de organización social y la distribución espacial de una sociedad (Fabella *et al.*, 2015). Gracias a estudios etnográficos se observó que la elección de un determinado color de arcilla es resultado de la subjetividad del artesano e incluso la presencia de tabúes en ciertos eslabones de la cadena operatoria (Gosselain, 1992).

El análisis lineal del tiempo desde la visión occidental se permeó en la Arqueología por ello se habla de horizonte, periodo, fase, como secuencias sucesivas de acontecimientos. Sin embargo, es importante hablar de “temporalidad”.

6. Consideraciones finales

Después de exponer los planteamientos de la cadena operatoria (Barros *et al.*, 2015; Sellet, 1993; Stout, 2002) y los conceptos básicos para entender la complejidad de la tecnología y cómo responden a una ontología (Descola, 2012; Dobres, 2010), se comprende que la tecnología es una forma particular de entender el mundo, y al mismo tiempo un fenómeno social entrelazado a otros aspectos de la cultura (Barros *et al.*, 2015; Roux, 2015; Sillar y Tate, 2000; Stout, 2002).

Estas reflexiones de la cadena operatoria aplicadas a la investigación de la cerámica de Irohito de los periodos Formativo (1500 a.C. – 500 d.C.) y Tiwanaku (500 – 1150 d.C.) posibilitarían indagar en otras temáticas como la temporalidad, espacialidad y materialidad.

El estudio comparativo de la tecnología cerámica de estos periodos pudo determinar diferencias en los antiplásticos, los colores de las arcillas, tipos de cocción, entre otros (Pérez, 2006). Estos resultados permiten plantear ciertas interrogantes desde la cadena operatoria, en temas de espacialidad y materialidad, por ejemplo: primero, la diferencia encontrada en la tecnología cerámica de un periodo a otro puede indicar la diversidad del aprovechamiento de la fuente de la materia prima, ¿esta diferencia responde a ontologías diferentes?, ¿esta forma de entender el mundo determina que se aprovechen vetas de arcilla de un lugar y no de otro?; segundo, se ha destacado la divergencia en la preparación de la pasta y su posterior cocción, lo que evidencia que la cadena operatoria ha cambiado dentro de cada etapa, ¿a qué se debe este cambio, responde únicamente a la expansión de Tiwanaku o podría tratarse de un cambio interno de la

tecnología?, entendida como fenómeno social acaso expresaría el deseo de los grupos humanos establecidos a lo largo del Desaguadero de adscribirse a Tiwanaku; tercero, la identificación de las fuentes de arcilla para cada periodo plantea otras interrogantes: ¿el paisaje social se amplía o se mantiene durante Tiwanaku en relación al periodo Formativo?, en caso de encontrar fuentes de arcilla similares, ¿respondería esta situación a una forma de apropiación del paisaje por parte de Tiwanaku?

En temas de temporalidad resultaría interesante indagar en la preparación de la pasta y sus elementos, ya que en el Formativo aparecen ciertos antiplásticos (mica, fibra vegetal y caliza) que no están presentes en las pastas de la cerámica Tiwanaku (Pérez A., 2005 y 2006), esto requiere conocimientos específicos sobre los lugares de aprovisionamiento y los tiempos en los que pueden ser explotados. Adicionalmente estos estudios pueden ser profundizados con análisis de pastas, huellas de uso, análisis de residuos y otros.

Bibliografía

- ACUTO, Félix A. 1999. Paisaje y dominación: La constitución del espacio social en el Imperio Inka. *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, editado por Zarankin, A. y F. Acuto, pp. 33-75. Ediciones Del Tridente, Buenos Aires.
- ALBERO, Daniel. In Press. Interpreting long-term use of raw materials in pottery production: An holistic perspective. *Journal of Archaeological Science: Reports*.
- ARAMAYO, Alejandra Angélica. 2013. *Un acercamiento sociocultural a las sociedades de los periodos Formativo y Tiwanaku, a través del manejo de la fauna en el sitio de Iruhito (La Paz – Bolivia)*. Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.

- BARROS, María.; MESSINEO Pablo and COLANTONIO, María. 2015. Chert quarries and workshops in the Humid Pampa sub-region: New contributions on exploitation techniques and circulation through study of chaînes opératoires. *Quaternary International* 375: 99-112.
- BENDER, Barbara. 1993. Introduction: Landscape – Meaning and Action. *Landscapes: Politics and Perspectives*, editado por: B. Bender, pp. 1-17. Berg Publishers Ltd., Oxford.
- BENNETT, W.C. 1936. Excavations in Bolivia. *Anthropological paper of the America Musseum of Natural History* 35(4), pp 329-507.
- DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Editorial: AMORRORTU.
- DOBRES, Marcia-Anne. 2010. Archaeologies of technology. *Cambridge Journal of Economics* 34(1):103-114.
- FALABELLA, Fernanda; SANHUEZA, Lorena; CORREA, Itací; FONSECA, Eugenia; ROUSH, Cody y GLASCOCK, Michael. 2015. Tradiciones tecnológicas del período Alfarero Temprano de Chile Central. Un estudio de bordes, materias primas y pastas de vasijas de cocina en la microrregión de Angostura. En: *Chungara* 47(3):353-368.
- GOLDSTEIN, Paul. 1989. *Tiwanaku Provincial center in Moquegua, Perú*. Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- GOSSELAIN, Olivier P. 1992. *Technology and style. Poters and Pottery among Bafia of Cameroon*. *Man* (n.s.) 27(3)559-586.
- HAYASHIDA, Frances. 2008. Ancient beer and modern brewers: Ethnoarchaeological observations of chicha production in two regions of the North Coast of Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 27:161-174.
- , 2009. *Chicha Histories. Prehispanic Brewing in the Andes and the uso of the Ethnographic and Historical Analogues*.
- LECHTMAN, Heather. 1977. Style in technology—some early thoughts. In *Material Culture: Styles, Organization, and Dynamics*, pp. 3-20.
- MARTINON-Torres, Marcos and David KILLICK. In Press. Archaeological Theories and Archaeological Sciences. In *The Oxford Handbook of Archaeological Theory*, edited by A. Gardner, M. Lake and U. Sommer. Oxford University Press, Oxford.
- MARTINON, Marcos and URIBE, María. 2015. Technology and culture in the invention of lost-wax casting in South America: An archaeometric and ethnoarchaeological perspective. *Cambridge Archaeological Journal* 25(1):377-390.
- MILNE, Brooke. 2005. Palaeo-Eskimo Novice Flintknapping in the Eastern Canadian Arctic. *Journal of Field Archaeology* 30:329-345.
- PÉREZ, Adolfo. 2005. *Autonomía y dinámica social en los Andes. Proceso y desarrollo socioeconómico en Iruhito, Bolivia*. Tesis de licenciatura. UMSA, 2004. La Paz, Bolivia.
- , 2006. *Análisis comparativo de la cerámica de Iruhito 2006. Jach'a Machaca Archaeological Project*. Recuperado de: <http://www.khonkhowankane.org/>, consultado en noviembre de 2018.
- , 2006. *Informe de excavación y análisis de la cerámica de Iruhito 2006. Jach'a Machaca Archaeological Project*. Recuperado de: <http://www.khonkhowankane.org/>, consultado en noviembre de 2018.
- PÉREZ, Maribel. 2005. *Características de la economía de subsistencia en contextos de los periodos Formativos y Tiwanaku en el sitio de Iruhito – Bolivia*. Tesis de licenciatura. UMSA, 2005. La Paz – Bolivia.
- PLAZA, María and MARTINON, Marcos. 2015. Metallurgical traditions under Inka rule: A technological study of metals and technical ceramics from the Aconcagua Valley, Central Chile. *Journal of Archaeological Science* 54:86-98.
- RODDICK, Andrew. 2013. Temporalities of the Formative Period Taraco Peninsula, Bolivia. *Journal of Social Archaeology* 13(3):287-309.



Figura 2. Cocción de cerámica en horno abierto. **Fuente:** Moldeando la vida (2014: 26).

ROUX, Valentine. In press. Ceramic Manufacture: the Chaîne Opératoire Approach. In *Oxford Handbook of Archaeological Ceramic Analysis*, edited by A. Hunt. Oxford University Press, Oxford.

SELLET, Frédéric. 1993. Chaîne opératoire: the concept and its applications. *Lithic Technology* 18(1/2):106-112.

SHIMADA, Izumi and CRAIG, Alan. 2013. Thestyle, technology and organization of Sicánmining and metallurgy, northern Peru: Insights from holistic study. *Chungará* 45(1):3-31.

SILLAR, Bill. 2009. La saisonnalité des techniques: Saisonnalité et specialization artisanale dans les Andes. *Techniques & Culture* 52-53:90-119.

SILLAR, Bill and JOFFRÉ, Gabriel. 2016. Using the present to interpret the past: The role of ethnographic studies in Andean archaeology. *World Archaeology*: 1-18.

SILLAR, Bill and TITE Michael. 2000. The challenge of 'technological choices' for materials science approaches in archaeology. *Archaeometry* 42:2-20.

STOUT, Dietrich. 2002. Skill and cognition in stone tool production: An ethnographic case study from Irian Jaya. *Current Anthropology* 43(5):693-722.

VAN BUREN, Mary and COHEN, Claire. 2010. Technological changes in silver production after the Spanish conquest in Porco, Bolivia. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 15(2):29-46.

REFLEXIONES DESDE LA CADENA OPERATORIA EN LA INVESTIGACIÓN DEL SITIO DE IROHITO

José Antonio Pacheco Almanza¹

Resumen

La cadena operatoria permite estudiar la tecnología como fenómeno social, ya que en esta no solo intervienen aspectos técnicos, sino también los símbolos, mitos y actitudes. Así se entiende que la tecnología está entrelazada con otros ámbitos de la cultura.

En este artículo se plantean algunas reflexiones desde la cadena operatoria para el caso de la cerámica de los periodos Formativo y Tiwanaku del sitio arqueológico de Irohito. Estas apreciaciones ampliarán las temáticas de investigación hacia la temporalidad, espacialidad y materialidad.

Palabras clave: Irohito, cadena operatoria, tecnología cerámica, periodo Formativo, Tiwanaku.

1. Ubicación geográfica

El sitio arqueológico de Irohito está ubicado en la jurisdicción de Guaqui, capital de la Segunda Sección de la provincia Ingavi del municipio de Jesús de Machaca del departamento de La Paz. Limita hacia el noreste y sur con la comunidad de Hanjo Haque y al oeste con el río Desaguadero, sus coordenadas geográficas son 16° 36' de latitud sur y 68° 50' de longitud oeste (**Figura 1**). Existen dos vías de acceso, una a través de un camino ripiado conectado a la carretera internacional La Paz- Guaqui-Desaguadero; la segunda vía es un camino alternativo, interprovincial y ripiado, que une las localidades de Viacha-Khonko Wankane-Jesús de Machaca y Guaqui.

El sitio arqueológico se encuentra en los límites de la comunidad contemporánea Uru, aproximadamente, cuenta con 18 familias distribuidas en un territorio de 54 hectáreas. La base de subsistencia está muy vinculada a los recursos del río Desaguadero, casi no se practica la agricultura por la falta de terrenos aptos, algunos sembradíos están exclusivamente destinados a la producción del forraje para los animales de consumo y carga (Pérez A., 2005).

¹ Licenciado en Arqueología por la Universidad Mayor de San Andrés, magíster en Arqueología y Patrimonio Virtual por la Sociedad Española de Arqueología Virtual y candidato a Doctor en la Universidad Católica del Norte, Universidad de Tarapacá. Actualmente es investigador pedagogo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: josepacheco.arqueo@gmail.com.

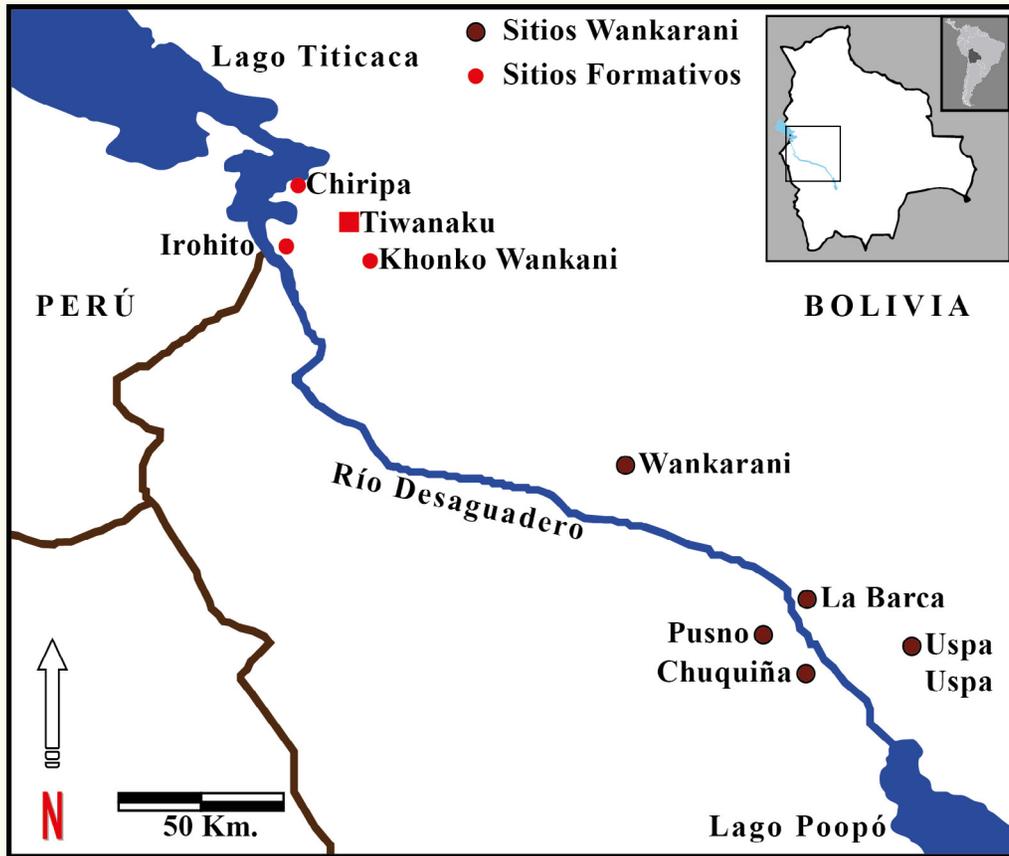


Figura 1. Sitio de Irohito. Fuente: Pérez A. 2005.

2. Investigaciones arqueológicas

Wendell Bennett (1950) realizó la primera referencia del sitio e incluyó a Irohito en la esfera ocupacional Inka en la incursión cuzqueña. Posteriormente, casi cuatro décadas, Paul Goldstein (1989) sitúa a Irohito en un listado de asentamientos con influencia Tiwanaku. Sin embargo, ninguno de los autores brindó información detallada del sitio.

La primera investigación sistemática fue desarrollada por la Expedición Kotamama. Iniciado en 1998, el estudio incluyó la prospección del sitio de Irohito y lo dividió en dos áreas correspondientes a los montículos presentes. La recolección sistemática permitió identificar material cultural perteneciente a Chiripa, Tiwanaku

IV y V e Inka. Por otro lado, las excavaciones realizadas evidenciaron la presencia de un pedestal lítico rectangular, posiblemente un soporte de dos *chachapumas*² de 60 cm, encontrados por los lugareños en este sector.

El 2002, el Proyecto Arqueológico Jach'a Machaca (PAJAMA), bajo la dirección de John Janusek, planteó objetivos enmarcados en cinco parámetros de investigación: intensivo examen de los patrones de asentamiento, arquitectura monumental, modelos residenciales urbanos, biología humana y sistemas de producción agrícola.

2 Figura antropozoomorfa de un decapitador, por lo general, sostiene un hacha en una mano y en la otra una cabeza trofeo.

No se han desarrollado estudios con el enfoque de la cadena operatoria. Realizar investigaciones con este enfoque contribuiría a la comprensión de un tipo de tecnología particular, pero vista como un fenómeno social entrelazado.

En 2005, Adolfo Pérez presentó su tesis de licenciatura, en ella expone las relaciones de Tiwanaku con las sociedades semiautónomas de la región. Paralelamente, Maribel Pérez desarrolló una investigación que derivó en una tesis en la que explica el nivel económico de las poblaciones pequeñas alejadas del área monumental, durante el desarrollo estatal de Tiwanaku, y sus consecuencias a nivel económico producto del aprovechamiento de la fauna.

Las investigaciones en el sitio se reanudan el 2013, producto de estas Alejandra Aramayo presenta su tesis en la que sustenta que las especies faunísticas aparte de ser fuente de alimento llegaron a influir en factores políticos, sociales e ideológicos dentro la sociedad.

Desde esta revisión se puede declarar que hasta la fecha no se han desarrollado estudios con el enfoque de la cadena operatoria. Realizar investigaciones con este enfoque contribuiría a la comprensión de un tipo de tecnología particular, pero vista como un fenómeno social entrelazado.

3. Aportes de las investigaciones previas

Irohito hasta ahora fue poco investigado y los estudios disponibles están enmarcados en la teoría histórico-cultural y procesual. Gracias a estos enfoques se reconstruyeron y entendieron los procesos de ocupación y la historia cultural local del asentamiento. Los enfoques procesuales indican una aparente autonomía política e ideológica de esta cultura en cuanto a la interacción con Tiwanaku (Pérez A., 2005).

El aporte de los estudios arqueobotánicos y arqueofaunísticos revelaron las dinámicas de subsistencia local en los periodos

Formativo y Tiwanaku, además de conocer algunos aspectos económicos, ideológicos y políticos (Aramayo, 2013; Pérez M., 2005).

Los estudios procesuales en el sitio aportaron datos importantes para comprender los cambios culturales del periodo Formativo a Tiwanaku. Es relevante que su explicación de los cambios relacionados a la política y la economía no solo describen las características de cada periodo, ya que también identifican los causantes de estos procesos.

Después de la revisión de las investigaciones desarrolladas en Irohito, considero importante identificar posibles puntos de análisis para el estudio de expresiones culturales como la cerámica –la materialidad predilecta de los arqueólogos–, correspondiente a los periodos Formativo (1500 a.C. – 500 d.C.) y Tiwanaku (500 – 1150 d.C.) de este sitio.

4. La cadena operatoria

4.1. Abordando el estudio de la tecnología

Las metodologías y herramientas de otras ciencias –métodos estadísticos, análisis SIG, datación de varios tipos y otros– contribuyen a la Arqueología en la obtención y análisis de datos. El uso de esta información es útil en tanto brinde al investigador la posibilidad de responder a las preguntas de estudio.

Un aspecto derivado del uso de datos provenientes de ramas ajenas es la dicotomía entre la “arqueología teórica” y la “arqueología científica” (Martinon-Torres y Killick, en prensa). La investigación

arqueológica muchas veces plantea estudios descriptivos, que podrían ser aceptados únicamente dentro las primeras fases de estudio (arqueología científica); en cambio la arqueología teórica plantea teorías sin el contraste empírico. No obstante, ambas deben complementarse para que exista equilibrio entre la teoría y los datos.

Existen estudios que demuestran el diálogo entre estas dos posturas: Barros *et al.* (2015) y Milne (2005) examinan la utilidad de los análisis líticos para determinar estrategias de movilidad y aprendizaje; Falabella *et al.* (2015) indican como la elaboración cerámica se produjo a nivel doméstico; Hayashida (2008) y Logan *et al.* (2012), mediante análisis arqueométricos, estudian el uso de la chicha en contextos prehispánicos; y Plaza y Martinon (2015), Shimada y Craig (2013) y Van Bauren y Cohen (2010) develan aspectos de organización, resistencia y cambios en la tecnología de la metalurgia.

En su estudio de la tecnología, Dobres (2009) analiza las ontologías de la razón práctica, que consideran a la tecnología como un medio extrasomático de adaptación, en contraste con las ontologías de la razón cultural que toman al ser humano como punto de partida. Producto de este análisis, Dobres plantea una ontología con base en la fenomenología y la teoría de la agencia, en este estudio de la tecnología se destaca la centralidad del cuerpo humano como seres sensoriales y experienciales. El análisis y propuesta de Dobres (2009) sobre las ontologías llevan a cuestionar cuán válido, correcto o factible es tratar de enmarcar formas de pensamientos, tradiciones o tecnologías a un modelo que es propio y particular de un grupo humano. Por su parte, Descola (2012)

propone a través de sus cuatro ontologías³, generalizar al mundo andino dentro de la “ontología animista”.

Los arqueólogos como investigadores de culturas pretéritas tienen la costumbre de clasificar ya sea un aspecto de la cultura o toda una cultura en su totalidad. Las ontologías de la razón práctica ponen énfasis en los artefactos (como tecnología) relegando al ser humano; mientras que las ontologías de la razón cultural priorizan al ser humano otorgando un papel pasivo a la cultura material. En la ontología propuesta por Dobres (2009) (encarnada, fenomenológica y agencial) el ser humano está en el centro, pero no como un ente que elabora tecnología, sino como un ser de conocimientos, experiencias, habilidades y personalidad, aunque el artefacto parece estar relegado.

Aplicar estas ontologías –las de Descola (2012), que son generales y holísticas, o las propuestas de Dobres (2009) que son más específicas para comprender las tecnologías– implica comprender y reflexionar que estos son modelos y que se deben “encontrar” en el estudio de cualquier grupo humano, y que pueden sesgar las acciones del investigador e incluso predeterminarlo a responder a un modelo. Es por esto que, dada la particularidad de cada tecnología, tanto en la misma materialidad como entre grupos (artefactos de cerámica, líticos, etc., han sido empleados por innumerables grupos humanos) es mejor enfocar las cualidades de cada uno, estas a posterior viabilizarán comparaciones en pos de encontrar diferencias o similitudes.

Entonces, el término “tecnología” en la investigación arqueológica no hace referencia únicamente a la “arqueología científica”

El análisis y propuesta de Dobres (2009) sobre las ontologías llevan a cuestionar cuán válido, correcto o factible es tratar de enmarcar formas de pensamientos, tradiciones o tecnologías a un modelo que es propio y particular de un grupo humano.

3 Naturalismo, animismo, totemismo y anlogismo.

La cadena operatoria permite observar la complejidad y diversidad de la tecnología, tanto en aspectos técnicos como de significados.

(Martinon-Torres y Killick, en prensa), al contrario para comprender la “cadena operatoria” son requeridos los datos empíricos o positivistas y el adecuado uso de la teoría arqueológica para entender desde el “dato” alguno o varios aspectos de una cultura.

Es importante reflexionar sobre el tema de las ontologías (Descola, 2012; Dobres, 2009), ya que toda tecnología, entendida como fenómeno social —la cerámica, por ejemplo, que ha sido empleada por diversidad de grupos humanos e incluso en periodos de tiempo distintos—, no puede ser encasillada a ontologías particulares. En este punto la cadena operatoria permite observar la complejidad y diversidad de la tecnología, tanto en aspectos técnicos como de significados.

4.2. La cadena operatoria y los estilos tecnológicos

La cadena operatoria aplicada a los estudios arqueológicos aparece en 1968 y reaparece en 1980. En principio fue empleada para el estudio de la producción de herramientas líticas, cuyo proceso consistía en: aprovisionamiento, producción, uso, mantenimiento y descarte (Sellet, 1993).

Empero, el potencial de la cadena operatoria como herramienta de análisis no reside en establecer secuencias fijas para todas las tecnologías (ya que cada materialidad puede poseer distintas etapas); por el contrario, su utilidad radica en tener más conocimiento de la materialidad para indagar en cada una de sus etapas, sin embargo estas no deben ser tomadas únicamente como técnicas, ya que es plausible discernir también sobre el simbolismo (Barros *et al.*, 2015; Stout, 2002) que se encuentra en algunas de las etapas de producción, e incluso pueden

estar presentes ciertas actitudes al momento de la producción, como señala el estudio etnográfico de la aldea Langda en Irian Jaya (Nueva Guinea) donde las personas muestran alegría al realizar la talla lítica (Stout, 2002).

Así se comprende que cada sociedad ha desarrollado algún tipo de tecnología, estableciendo estilos tecnológicos (Lechtman, 1977) o “firmas materiales” (Milne, 2005). No se debe entender estos estilos tecnológicos solo como técnicas para alcanzar resultados, ya que la naturaleza de estos dependen de una serie de elementos que también deben ser considerados al momento de estudiar la materialidad, se podría nombrar: modos técnicos de operación, actitudes hacia los materiales, organización del trabajo, que además son aprendidas y transmitidas en el tiempo (Lechtman, 1977), cuyas características también establecen la diferencia entre el trabajo de un experto y un principiante (Milne, 2005). Estas características de la tecnología denotan su interrelación con otros aspectos de la cultura, que van más allá de aspectos netamente técnicos.

4.3. La tecnología como fenómeno social

La tecnología no debe ser comprendida como un elemento o aspecto separado del resto de la cultura, puesto que es un fenómeno socialmente integrado, es así que las distintas tecnologías se encuentran unidas por la interdependencia de materiales y la organización del trabajo que implica (Sillar, 2009), son parte de un contexto amplio de técnicas y prácticas sociales (Barros *et al.*, 2015; Roux, 2015; Sillar y Tate, 2000). Este fenómeno social (Stout, 2002) en algunos casos llega a ser transmitido de una generación a otra e incluso contribuye a la expresión de la identidad grupal (Roux, 2015).

Bajo este tipo de enfoque hay varias investigaciones, en cerámica destaca el trabajo etnográfico de Gosselain (1992) en Bafia (Camerún) que identifica la presencia de tabúes que varían según la alfarera e incluso la elección del color de la arcilla es subjetiva; por otra parte, Sillar (2009) propone como las tecnologías están socialmente integradas por la interdependencia de materiales y la organización del trabajo. En cuanto a líticos, Stout (2002) demuestra que la talla lítica es un fenómeno social que evidencia relaciones personales y grupales, normas sociales, significados míticos, estrategias de talla, terminología técnica, etc. En la agricultura Roddick (2013) y Sillar (2009) señalan la importancia de los ritmos estacionales de los cultivos y de qué modo se entrelazan con otras tareas. El estudio de la chicha de Hayashida (2008, 2009) indaga sobre los pasos de producción en el pasado, además de la escala de producción. La investigación de los metales de Martnon y Uribe (2015) demuestra que la mitología está presente en la elaboración de artefactos. Estas investigaciones demuestran la importancia de las analogías etnográficas en la interpretación arqueológica para la exploración de continuidades y cambios en las prácticas culturales y las variaciones regionales (Sillar y Joffré, 2016).

5. El rol de la espacialidad, temporalidad y materialidad

El análisis lineal del tiempo desde la visión occidental se permeó en la Arqueología por ello se habla de horizonte, periodo, fase, como secuencias sucesivas de acontecimientos. Sin embargo, es importante hablar de “temporalidad” (Acuto, 1999; Bender, 1993; Roddick, 2013) como tiempo relacional (Roddick, 2013), donde las actividades se encuentran entrelazadas y cuentan con sus

propias temporalidades. Esta concepción permite entender los ciclos de las actividades, la agricultura en los Andes, por ejemplo (Roddick, 2013).

Bajo estos argumentos el tiempo deja de ser pasivo para convertirse en “activo” (Acuto, 1999; Bender, 1993), retomando el caso de la agricultura, los ritmos de cultivo varían según las lluvias o sequías, lo que a su vez afectará a otras actividades como ser la cosecha, deshierbado, limpieza de canales. Siguiendo la línea de este análisis, el tiempo no es un algo que ocurre de manera independiente, ya que está entrelazado a la vida misma.

La sociedad construye su paisaje por medio de las actividades y prácticas llevadas a cabo en él (Albero en prensa), de esta manera la sociedad se reproduce, entonces se observa el aspecto dual de la espacialidad, siendo construida socialmente y a su vez permitiendo la reproducción social (Acuto, 1999; Bender, 1993).

Al igual que otros tipos de materialidad, la cerámica posee un rol activo, la arcilla como materia prima contiene creencias y valores simbólicos, el lugar de donde fue extraída podría estar ligado a sus antepasados (Albero en prensa). Consideraciones como estas permiten conocer el grado de organización social y la distribución espacial de una sociedad (Fabella *et al.*, 2015). Gracias a estudios etnográficos se observó que la elección de un determinado color de arcilla es resultado de la subjetividad del artesano e incluso la presencia de tabúes en ciertos eslabones de la cadena operatoria (Gosselain, 1992).

El análisis lineal del tiempo desde la visión occidental se permeó en la Arqueología por ello se habla de horizonte, periodo, fase, como secuencias sucesivas de acontecimientos. Sin embargo, es importante hablar de “temporalidad”.

6. Consideraciones finales

Después de exponer los planteamientos de la cadena operatoria (Barros *et al.*, 2015; Sellet, 1993; Stout, 2002) y los conceptos básicos para entender la complejidad de la tecnología y cómo responden a una ontología (Descola, 2012; Dobres, 2010), se comprende que la tecnología es una forma particular de entender el mundo, y al mismo tiempo un fenómeno social entrelazado a otros aspectos de la cultura (Barros *et al.*, 2015; Roux, 2015; Sillar y Tate, 2000; Stout, 2002).

Estas reflexiones de la cadena operatoria aplicadas a la investigación de la cerámica de Irohito de los periodos Formativo (1500 a.C. – 500 d.C.) y Tiwanaku (500 – 1150 d.C.) posibilitarían indagar en otras temáticas como la temporalidad, espacialidad y materialidad.

El estudio comparativo de la tecnología cerámica de estos periodos pudo determinar diferencias en los antiplásticos, los colores de las arcillas, tipos de cocción, entre otros (Pérez, 2006). Estos resultados permiten plantear ciertas interrogantes desde la cadena operatoria, en temas de espacialidad y materialidad, por ejemplo: primero, la diferencia encontrada en la tecnología cerámica de un periodo a otro puede indicar la diversidad del aprovechamiento de la fuente de la materia prima, ¿esta diferencia responde a ontologías diferentes?, ¿esta forma de entender el mundo determina que se aprovechen vetas de arcilla de un lugar y no de otro?; segundo, se ha destacado la divergencia en la preparación de la pasta y su posterior cocción, lo que evidencia que la cadena operatoria ha cambiado dentro de cada etapa, ¿a qué se debe este cambio, responde únicamente a la expansión de Tiwanaku o podría tratarse de un cambio interno de la

tecnología?, entendida como fenómeno social acaso expresaría el deseo de los grupos humanos establecidos a lo largo del Desaguadero de adscribirse a Tiwanaku; tercero, la identificación de las fuentes de arcilla para cada periodo plantea otras interrogantes: ¿el paisaje social se amplía o se mantiene durante Tiwanaku en relación al periodo Formativo?, en caso de encontrar fuentes de arcilla similares, ¿respondería esta situación a una forma de apropiación del paisaje por parte de Tiwanaku?

En temas de temporalidad resultaría interesante indagar en la preparación de la pasta y sus elementos, ya que en el Formativo aparecen ciertos antiplásticos (mica, fibra vegetal y caliza) que no están presentes en las pastas de la cerámica Tiwanaku (Pérez A., 2005 y 2006), esto requiere conocimientos específicos sobre los lugares de aprovisionamiento y los tiempos en los que pueden ser explotados. Adicionalmente estos estudios pueden ser profundizados con análisis de pastas, huellas de uso, análisis de residuos y otros.

Bibliografía

- ACUTO, Félix A. 1999. Paisaje y dominación: La constitución del espacio social en el Imperio Inka. *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, editado por Zarankin, A. y F. Acuto, pp. 33-75. Ediciones Del Tridente, Buenos Aires.
- ALBERO, Daniel. In Press. Interpreting long-term use of raw materials in pottery production: An holistic perspective. *Journal of Archaeological Science: Reports*.
- ARAMAYO, Alejandra Angélica. 2013. *Un acercamiento sociocultural a las sociedades de los periodos Formativo y Tiwanaku, a través del manejo de la fauna en el sitio de Iruhito (La Paz – Bolivia)*. Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.

- BARROS, María.; MESSINEO Pablo and COLANTONIO, María. 2015. Chert quarries and workshops in the Humid Pampa sub-region: New contributions on exploitation techniques and circulation through study of chaînes opératoires. *Quaternary International* 375: 99-112.
- BENDER, Barbara. 1993. Introduction: Landscape – Meaning and Action. *Landscapes: Politics and Perspectives*, editado por: B. Bender, pp. 1-17. Berg Publishers Ltd., Oxford.
- BENNETT, W.C. 1936. Excavations in Bolivia. *Anthropological paper of the America Musseum of Natural History* 35(4), pp 329-507.
- DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Editorial: AMORRORTU.
- DOBRES, Marcia-Anne. 2010. Archaeologies of technology. *Cambridge Journal of Economics* 34(1):103-114.
- FALABELLA, Fernanda; SANHUEZA, Lorena; CORREA, Itací; FONSECA, Eugenia; ROUSH, Cody y GLASCOCK, Michael. 2015. Tradiciones tecnológicas del período Alfarero Temprano de Chile Central. Un estudio de bordes, materias primas y pastas de vasijas de cocina en la microrregión de Angostura. En: *Chungara* 47(3):353-368.
- GOLDSTEIN, Paul. 1989. *Tiwanaku Provincial center in Moquegua, Perú*. Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Chicago.
- GOSSELAIN, Olivier P. 1992. *Technology and style. Poters and Pottery among Bafia of Cameroon*. *Man* (n.s.) 27(3)559-586.
- HAYASHIDA, Frances. 2008. Ancient beer and modern brewers: Ethnoarchaeological observations of chicha production in two regions of the North Coast of Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 27:161-174.
- , 2009. *Chicha Histories. Prehispanic Brewing in the Andes and the uso of the Ethnographic and Historical Analogues*.
- LECHTMAN, Heather. 1977. Style in technology—some early thoughts. In *Material Culture: Styles, Organization, and Dynamics*, pp. 3-20.
- MARTINON-Torres, Marcos and David KILLICK. In Press. Archaeological Theories and Archaeological Sciences. In *The Oxford Handbook of Archaeological Theory*, edited by A. Gardner, M. Lake and U. Sommer. Oxford University Press, Oxford.
- MARTINON, Marcos and URIBE, María. 2015. Technology and culture in the invention of lost-wax casting in South America: An archaeometric and ethnoarchaeological perspective. *Cambridge Archaeological Journal* 25(1):377-390.
- MILNE, Brooke. 2005. Palaeo-Eskimo Novice Flintknapping in the Eastern Canadian Arctic. *Journal of Field Archaeology* 30:329-345.
- PÉREZ, Adolfo. 2005. *Autonomía y dinámica social en los Andes. Proceso y desarrollo socioeconómico en Iruhito, Bolivia*. Tesis de licenciatura. UMSA, 2004. La Paz, Bolivia.
- , 2006. *Análisis comparativo de la cerámica de Iruhito 2006. Jach'a Machaca Archaeological Project*. Recuperado de: <http://www.khonkhowankane.org/>, consultado en noviembre de 2018.
- , 2006. *Informe de excavación y análisis de la cerámica de Iruhito 2006. Jach'a Machaca Archaeological Project*. Recuperado de: <http://www.khonkhowankane.org/>, consultado en noviembre de 2018.
- PÉREZ, Maribel. 2005. *Características de la economía de subsistencia en contextos de los periodos Formativos y Tiwanaku en el sitio de Iruhito – Bolivia*. Tesis de licenciatura. UMSA, 2005. La Paz – Bolivia.
- PLAZA, María and MARTINON, Marcos. 2015. Metallurgical traditions under Inka rule: A technological study of metals and technical ceramics from the Aconcagua Valley, Central Chile. *Journal of Archaeological Science* 54:86-98.
- RODDICK, Andrew. 2013. Temporalities of the Formative Period Taraco Peninsula, Bolivia. *Journal of Social Archaeology* 13(3):287-309.



Figura 2. Cocción de cerámica en horno abierto. **Fuente:** Moldeando la vida (2014: 26).

ROUX, Valentine. In press. Ceramic Manufacture: the Chaîne Opératoire Approach. In *Oxford Handbook of Archaeological Ceramic Analysis*, edited by A. Hunt. Oxford University Press, Oxford.

SELLET, Frédéric. 1993. Chaîne opératoire: the concept and its applications. *Lithic Technology* 18(1/2):106-112.

SHIMADA, Izumi and CRAIG, Alan. 2013. Thestyle, technology and organization of Sicánmining and metallurgy, northern Peru: Insights from holistic study. *Chungará* 45(1):3-31.

SILLAR, Bill. 2009. La saisonnalité des techniques: Saisonnalité et specialization artisanale dans les Andes. *Techniques & Culture* 52-53:90-119.

SILLAR, Bill and JOFFRÉ, Gabriel. 2016. Using the present to interpret the past: The role of ethnographic studies in Andean archaeology. *World Archaeology*: 1-18.

SILLAR, Bill and TITE Michael. 2000. The challenge of 'technological choices' for materials science approaches in archaeology. *Archaeometry* 42:2-20.

STOUT, Dietrich. 2002. Skill and cognition in stone tool production: An ethnographic case study from Irian Jaya. *Current Anthropology* 43(5):693-722.

VAN BUREN, Mary and COHEN, Claire. 2010. Technological changes in silver production after the Spanish conquest in Porco, Bolivia. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 15(2):29-46.

SOBRE LOS ORÍGENES Y USOS DE LOS ARCOS Y CARGAMENTOS

Carola Condarco Castellón¹

Resumen

En las entradas folklóricas contemporáneas realizadas en devoción a los santos patronos, Cristo y la Virgen se percibe la herencia barroca desplegada en los cargamentos y el armado de arcos efímeros de platería.

Los arcos efímeros y cargamentos actuales tienen su origen en las bienvenidas y fiestas del Inka y otras deidades, y también en los recibimientos de autoridades coloniales. Aparte de la devoción estas expresiones han adquirido otras facetas como el estatus y el poder del boato festivo andino/barroco.

Palabras clave: Arcos efímeros, cargamentos, fiestas patronales, Inka y expresiones barrocas.

Introducción

En Bolivia existe muchas tradiciones en las fiestas patronales, sus características, orígenes y simbología fueron y son objeto de investigación. Sin embargo, para los devotos que se hallan inmersos en este maremágnum de ritos, música, danza, alegorías y otras actividades, el significado de algunas tradiciones se ha perdido, lo que no impide que se sigan practicando repetitivamente. Por esta razón, en este texto me concentraré en el origen del armado de los arcos y cargamentos.

Ante la interrogante² sobre el porqué de la tradición de los arcos y los cargamentos, los pasantes o alféreces de las fiestas patronales son comunes las respuestas: “lo hacemos por tradición, porque es nuestra tradición de devoción y cariño a la Virgen o Santo, por tradición y fe o en agradecimiento y devoción”.

Estas respuestas llamaron mi atención y me motivaron a explicar el origen, uso y significado de estos elementos que se remontan a las culturas prehispánicas, sobre todo al periodo del imperio Inka y a la herencia barroca colonial. Ambas influencias perduran en los arcos y cargamentos de platería, que son parte de las festividades y las entradas realizadas en devoción a los santos patronos y vírgenes.

1 Es antropóloga y jefa de la unidad de Museo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: ccondarco@gmail.com.

2 Como antropóloga siempre tuve la inquietud de absolver estas preguntas con los actores de las fiestas patronales en las ciudades de Oruro y Sucre.

El sincretismo religioso, que conjuga elementos barrocos y creencias religiosas, políticas y económicas, encierra un lenguaje de respeto, adoración y retribución a los santos y *wak'akuna*. Estas expresiones se manifiestan en tiempos festivos en las calles, plazas y templos.

A finales del siglo XVI, las calles eran cuidadosamente engalanadas con sedas, tapices, arcos y flores, por ellas transitaban los devotos danzando y acompañados por un grupo musical. Hoy esta herencia se mantiene en las fiestas en honor de santos patronos y entradas de vírgenes como la del Socavón, en el carnaval religioso de Oruro, en la entrada de la Virgen de Guadalupe en Sucre o en Ch'utillos en Potosí.

Las entradas reales y las fiestas inkas

40 Gracias a las crónicas coloniales tempranas, las investigaciones actuales cuentan con un panorama de las costumbres y tradiciones de las culturas americanas. Para sustentar este artículo se consultó las crónicas de Pedro Cieza de León, que hacen referencia a ciertas tradiciones del imperio Inka. El cronista señala el carácter sagrado, la magnificencia y el boato desplegado en el recibimiento del Inka como hijo del Sol y de su séquito. Así, en la crónica se describe que el soberano recorría su territorio llevado en andas de arcos cubiertos por oro, plata y piedras preciosas:

Por todas partes de estas andas había riqueza y en algunas estaban esculpidos el sol y la luna y en otras unas culebras grandes ondeadas y unos como bastones que las atravesaban; esto traían por insignia y armas. Y estas andas las llevaban en hombros señores de los mayores y más

principales del reino y aquél que más con ellas andaba, aquél se tenía por más honrado y por más favorecido (Cieza de León, 2005: 344-345).

Durante el imperio Inka era importante el rol de los muertos y las *wak'akuna*, a quienes se les rendía culto. El recibimiento de las momias de los inkas y las *wak'akuna* se realizaba con procesiones a las que se asistían hombres y mujeres de varias provincias. Las procesiones, en su recorrido hasta la plaza del Cuzco, tenían paradas en lugares específicos, la muchedumbre acudía a estos acontecimientos con oro, plata, pedrería y todas las riquezas. En la fiesta y los convites se empleaba vajilla de oro y plata incluyendo el servicio de cocina, Cieza de León da cuenta de estos escenarios festivos:

Y así dicen que se tenía por costumbre en el Cuzco por los reyes que cada año hacían venir [a] aquella ciudad a todas las estatuas y bultos de los ídolos que estaban en las guacas, que eran los templos donde ellos adoraban; las cuales eran traídas con mucha veneración por los sacerdotes y "camayos" de ellas, que es nombre de guardianes, y como entrasen en la ciudad, eran recibidas con grandes fiestas y procesiones y [...] poniendo en la plaza del Cuzco la gran maroma de oro que la cercaba toda y tantas riquezas y pedrería cuanto se puede pensar por lo que se ha escrito de los tesoros que estos reyes poseyeron [...] en que los Ingas están con gran triunfo y a su costa se hacen los convites [...] y tenían las veces del Gran Sacerdote, que también estaba presente a estas fiestas con tan gran pompa y triunfo como el mismo rey, acompañado de los sacerdotes y mamaconas que allí se habían juntado, que hiciesen a cada ídolo su pregunta de estas cosas, el cual respondía por boca de los sacerdotes que tenían cargo de su culto. (Cieza de León, 2005: 365 - 367).

El sincretismo religioso, que conjuga elementos barrocos y creencias religiosas, políticas y económicas, encierra un lenguaje de respeto, adoración y retribución a los santos y *wak'akuna*.

La plaza se engalanaba con paños de plumas, *chaquiras* de oro, plata, pedrería y textiles finos. La figura de Ticiviracocha ubicaba en lo alto recibía reverencias del Inka, los principales del reino y los sacerdotes, quienes estaban descalzos en señal de humildad.

En estas festividades se ofrendaban tributos y sacrificios de animales a las *wak'akuna*, a los dioses y a los inkas. Los sacerdotes observaban las vísceras³ de los animales sacrificados (llamas, cuyes y aves) e interpretaban las respuestas sobre sucesos futuros: cuán larga iba a ser la vida del Inka, si sería un año de fertilidad o no, o sobre la paz del imperio. En estas ceremonias con abundante comida y bebida, los sacerdotes inspirados por el alcohol, y después de realizados los sacrificios y rituales, respondían a las consultas en comunión con los dioses, las *wak'akuna* y las momias de un Inka. Las respuestas acertadas eran celebradas del siguiente modo:

Y si pasado el año habían acaso acertado alguno de aquellos soñadores, alegremente mandaba el Inga que le fuese de su casa la capacocha, que como digo era ofrenda que se pagaba en lugar de diezmos a los templos, de muchos vasos de oro y plata y de otras piezas y piedras y cargas de mantas ricas y mucho ganado. Y a las que habían salido inciertas y mentirosas no les daban el año venidero ninguna ofrenda, antes perdían reputación (Cieza de León, 2005: 367).

Una de las celebraciones más importantes era el Hatun Layme o Hatun Raymi, dedicada al gran Dios Hacedor del cielo y la tierra, *Ticiviracocha*. Después de un buen año de cosechas, los principales y los sacerdotes realizaban un ayuno de doce días seguido de una fiesta con sacrificios de animales, baile (*taki*⁴) y un banquete. La

plaza se engalanaba con paños de plumas, chaquiras de oro, plata, pedrería y textiles finos. La figura de Ticiviracocha ubicaba en lo alto recibía reverencias del Inka, los principales del reino y los sacerdotes, quienes estaban descalzos en señal de humildad. Cieza de León relata la magnificencia de este acontecimiento ritual:

Y crean los lectores que tenemos por muy cierto que ni en Jerusalén, Roma, ni en Persia ni en ninguna parte del mundo, por ninguna república ni rey de él, se juntaba en un lugar tanta riqueza de metales de oro y plata y pedrería como en esta plaza del Cuzco cuando estas fiestas y otras semejantes se hacían; porque eran sacados los bultos de los Ingas, reyes suyos ya muertos, cada uno con su servicio y aparato de oro y plata que tenían –digo los que habiendo sido en vida buenos y valerosos, piadosos con los indios, generosos en les hacer mercedes, perdonadores de injurias; porque a estos tales canonizaba su ceguedad por santos y honraban sus huesos. Pues juntos el Inga y el Gran Sacerdote con los cortesanos del Cuzco y mucha gente que venía de las comarcas, teniendo sus dioses puestos en tálamo les mochan, que es hacerles reverencia, lo que ellos usaban ofreciéndoles muchos dones de ídolos de oro pequeños y ovejas de oro y figura de mujeres, todo pequeño y otras muchas joyas. Y estaban en esta fiesta de Hatun Layme quince o veinte días, en los cuales se hacían sus grandes taquis e borracheras y otras fiestas a su usanza; lo cual pasado daban fin al sacrificio, metiendo los bultos de los ídolos en los templos y los de los Ingas muertos en sus casas. (Cieza de León, 2005: 368-369).

3 Actualmente en Perú se observa en las vísceras de los cuyes, por lo general, el porvenir.

4 Estenssoro (1992), en la información de Pedro Pizarro, explica que los *takis*, al parecer, eran parte de los bailes del séquito de las autoridades, que acompañaban la litera del Inka en Cajamarca.

Me atrevo a plantear, a modo de hipótesis, que estas ofrendas y tributos podrían ser el origen de los cargamentos que entran en desfile en las fiestas de los santos patronos en Oruro, Potosí y Sucre. Así, estas expresiones de abundancia y boato serían una reminiscencia de la época prehispánica que llegó hasta la actualidad con la influencia colonial.

El origen de los arcos triunfales

Una revisión breve sobre los arcos triunfales permite identificar su origen en Roma hasta que llegaron a América durante la Colonia. Los arcos triunfales datan del tiempo de Augusto, en el siglo II a.C., según Honour y Fleming (1987) existe constancia de que uno de los primeros fue elaborado con el botín de guerra de los cartagineses y que estuvo presente en la procesión triunfal que honró a un general victorioso.

El arco triunfal romano (Honour y Fleming, 1987), que se levantaba en solitario, desempeñaba la función de entrada monumental a una ciudad o un foro. No era, necesariamente, el acceso a algún sitio, más bien atravesaba una vía pública para agasajar al protagonista, sea este un emperador, rey, virrey, santo patrón o libertador.

El victorioso ejército romano para obtener la purificación simbólica después de haberse manchado de sangre en la batalla pasaba debajo de los arcos de triunfo efímeros (Villasuso, 2008). A partir del siglo XV dejan de ser exclusivamente castrense y se emplean para festejar desposorios, exequias, recordar un hecho y, principalmente, para celebrar la llegada de personajes importantes. Las procesiones recibían a los invitados en las puertas de la ciudad y desde ahí hacían su recorrido hasta el centro, siempre acompañadas por

las figuras más representativas de la ciudad, ordenadas según su jerarquía.

Las ceremonias realizadas en América (Vidargas s/f; Bridikhina, 2007; Rodríguez, 2014) y la creación de las cortes virreinales y provinciales suplían la ausencia del Rey en las tierras de ultramar, siendo el virrey la presencia simbólica del soberano. Esta presencia simbólica en los rituales públicos era significativa, pues ahí se exhibía el prestigio, el dominio, la posesión de las tierras conquistadas, el esplendor político, ceremonial y festivo. Estas connotaciones condicionaban la pomposidad en los recibimientos y entradas de los virreyes, el Sello Real, que se extendieron a las cortes virreinales y élites locales de México, Lima, Charcas, La Plata y Potosí.

Los virreyes en América efectuaron grandes festejos en los que se erigieron arcos barrocos, las nuevas cortes modernas se crearon con ceremonias que reproducían el ambiente europeo con esplendor barroco. De este modo, la fiesta sirvió en América como muestra del sometimiento del pueblo a sus soberanos.

Procesión religiosa con arcos triunfales y altares efímeros

El boato y el esplendor serán importantes para el establecimiento de la religión católica en América. Las celebraciones de los santos patronos y de las vírgenes de las comunidades andinas son una de las manifestaciones de religiosidad más extendidas desde la Colonia (Díaz *et al.*, 2012), estas expresiones marcaron el calendario litúrgico.

Todos los habitantes del territorio americano debían asistir obligatoriamente a la ceremonia de la misa y participar de varias festividades como la Circuncisión, Reyes, los

Estas expresiones de abundancia y boato serían una reminiscencia de la época prehispánica que llegó hasta la actualidad con la influencia colonial.

La influencia barroca en los arcos triunfales efímeros será también parte importante de la escenificación y recorrido de las procesiones de los santos patronos, principalmente en las capitales.

primeros días de las tres Pascuas, la Ascensión de Cristo, Corpus Christi, las cuatro celebraciones de nuestra Señora⁵, San Pedro y San Pablo y las vigili­as de la Natividad, Resurrección y todos los viernes de Cuaresma. Estas actividades evangelizadoras de la fe católica pasaron a ser el epicentro en la vida de los indígenas.

Las figuras de los santos y su eficacia simbólico-ritual en las celebraciones (Díaz et al., 2012) permitió la coexistencia de una diversidad de significados e inventivas populares, escenificadas en las manifestaciones religiosas de la Colonia. Por otro lado, la influencia barroca en los arcos triunfales efímeros será también parte importante de la escenificación y recorrido de las procesiones de los santos patronos, principalmente en las capitales, cuyas calles eran engalanadas para las expresiones de los devotos.

En el Perú colonial las andas de la procesión sacramental llevaban imágenes de Jesucristo, la Virgen o de otro santo o santa de la devoción de los españoles o de los indígenas (Calancha, 1972). A la par se armaban en la plaza arcos de flores, verde juncia y diversos ramos. Las procesiones eran acompañadas por danzas y la interpretación de varios instrumentos musicales.

Las fiestas estaban a cargo de los gobernantes y de la Iglesia, participaban los diferentes gremios, principalmente los plateros, como describe Vidargas:

Los arcos de los plateros en esta fiesta devocional dedicada a la Virgen de la Inmaculada, lucían su riqueza en los arcos efímeros por ellos levantados, tenían láminas y frontales

5 Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción.

de plata, también el exterior de las calles o colgaduras mostraban el fervor inmaculista de la capital novohispana, destacando a los maestros plateros con cien retratos de plateros insignes, entre los que estaban los reyes de España, dos príncipes, dos virreyes, dos emperadores de Alemania, dos archiduques de Austria, dos cardenales, dos obispos, dos ángeles y... el mismo Dios hecho platero en la concepción de la virgen. Hay que tener presente la destacada participación del gremio de los plateros y su importancia en el ámbito novohispano (Vidargas, s/f: 47-48).

El arte de la platería aportaba con brillo y calidad a la atmósfera de fiesta. En la ruta de las procesiones se erigían altares forrados con plata. La presencia y recorrido de los santos por las principales calles de las ciudades permitía que estos lugares sean bendecidos, ya que se consideraban que eran los representantes de la sacralidad.

En este contexto, la fiesta barroca subvierte el orden de espacio y tiempo de lo cotidiano, configurando una fiesta urbana tanto en su faz religiosa como civil. Por un lado, la ciudad se transforma en un enorme escenario dispuesto para el festejo, se construyen altares y arcos en sitios preestablecidos: en los templos y las calles. En suma se diseñan los recorridos de las procesiones convirtiendo a la ciudad en una vía sacra (Pedrotti, 2011).

Los arcos efímeros barrocos de la Colonia despliegan expresiones artísticas similares a las portadas de las iglesias, retablos y platería, en estas se combinan imágenes y figuras indígenas cargadas de una simbología subyacente. De este modo, las fachadas y los altares en una primera lectura son un culto al Dios católico, a la Virgen y a los santos; en una segunda lectura

(Cajías, 2011b) son un profundo culto a la vida y la fertilidad⁶.

La inclusión de vegetación y aves no expresan el paraíso soñado, sino la fertilidad. Este arte fortaleció la autoconfirmación de la identidad. El barroco mestizo recoge dos tradiciones principales: el catolicismo indígena y la religiosidad andina (Cajías, 2011b).

Un testimonio material de este despliegue festivo es el cuadro del ingreso y recibimiento del Virrey Morcillo pintado por el artista Melchor Pérez de Holguín. En 1716, Potosí se vistió de gala para recibir al Virrey Morcilla, el festejo habría durado más de una semana a pesar de la baja en la producción argentífera.

La Imperial Villa lo amaba y lo recibió con muchas demostraciones. Le asieron dos arcos triunfales, el primero y principal una cuadra más arriba de la parroquia de San Martín, construida con columnas salomónicas, corintias, jónicas, dóricas y toscanas, adornadas con telas y ricas sedas y esculturas. El otro arco triunfal estaba colocado en una de las esquinas de la Plaza del Regocijo (Cajías, 2011a: 79).

En el cuadro se observa los balcones, ventanas, puertas y creceros en los que la gente se acomodaba para presenciar el ingreso del desfile. A su vez, las paredes y balcones se ven revestidos con riquísimas sedas, terciopelos, telas de damasco y cuadros pintados.

⁶ Es el caso del templo de San Lorenzo de Potosí que contiene figuras de mujeres mitad árbol, o la presencia de mujeres embarazadas en el altar de plata del templo de Calamarca en Corque (Oruro).

Igualmente, para las principales festividades religiosas –Virgen de la Merced, Patrona de la ciudad de Potosí, el Señor de la Vera Cruz o la Inmaculada Concepción– se erguían altares para que la comitiva pueda descansar, y arcos para pasar debajo ellos como señal de devoción.

/.../ a lo largo de las calles por donde pasó la procesión, los vecinos presentaron quince altares dedicados unos al santísimo sacramento y otros a la Inmaculada Concepción. Además, todas las calles estaban adornadas con espejos y pinturas de santos; el suelo con ricas mantas de lana y algodón que dieron los indios e infinidad de flores y hierbas olorosas. Se construyeron además doce arcos triunfales con variedad de adornos en plata!.../ (Arzáns, 1965, TI: 95-96).

Recapitulando, los arcos triunfales con un remoto origen romano fueron símbolo de poder, conquista, lujo y riqueza, su presencia en América rendía pleitesía a los virreyes, representantes del Rey en las tierras conquistadas, posteriormente fueron parte importante de las procesiones en honor a Jesucristo, la Virgen y los santos patronos instituidos por la Colonia.

La tradición de los cargamentos y los arcos efímeros en la actualidad

Después de la breve revisión de los orígenes de los arcos efímeros y la procesión de cargamentos, es inevitable advertir la relación que guardan con la fastuosidad, devoción, adoración y retribución en contextos religiosos y políticos de las festividades religiosas actuales. Destaca que estas prácticas se consolidaran como tradiciones hasta el presente, sobre todo en fiestas religiosas (entradas de vírgenes y santos patronos).



Figura 1. Entrada del Virrey Morcillo a Potosí (1716). Pintura de Melchor Pérez de Holguín. **Fuente:** Inventario: MAM 00087. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, España.

El armado de arcos se realiza por encargo de los pasantes de las fiestas patronales. Los arcos están formados por la unión de tres maderas forradas con telas blancas y *awayus* de los que se cuelgan objetos de plata: cucharas, bandejas y otros; y se los ubica en los atrios de las iglesias o algunas cuadras antes de los templos, engalanan el recorrido de la procesión, debajo de ellos pasan los devotos, bailarines e invitados.

En las ciudades de Potosí y Sucre, aún están vigentes, las prácticas de cubrir los balcones con telas blancas con platería prendida en la festividad de San Bartolomé o Ch'utillos en Potosí, o para la virgen de la Merced, Patrona de Potosí.

Las entradas triunfales desde sus orígenes están relacionadas al poder y al engrandecimiento de sus representantes. El armado de los arcos de platería es una tradición en Oruro que persiste en el

despliegue de su fastuoso carnaval, en el día de peregrinación de los danzantes hacia el santuario del Socavón para rendir pleitesía a la Virgen del Socavón.

Estos arcos son elaborados por los pasantes de las fraternidades que así demuestran su devoción a la Virgen de la Candelaria. La procesión está encabezada por la Virgen, seguida por los pasantes y feligreses que bailan cumpliendo con su promesa de fe. Según Beltrán Heredia (1956), cada grupo, concluida la misa, emprende un recorrido por debajo de los arcos, precedidos por el sacerdote y sus acólitos, todos acompañados por una banda musical.

Para Delgado (2015), los arcos de plata son ofrendas a los *apu* y *achachila* –deidades que se manifiestan en lugares sagrados de fertilidad y prosperidad–, tal veneración simboliza el retorno al culto de las *wak'akuna* prehispanicas. De este

modo, los arcos de plata serían la puerta de ingreso a la fertilidad y prosperidad, significaciones de buen augurio que se funden en un espacio del imaginario colectivo y con un ambiente festivo de agradecimiento a las deidades.

Julia Elena Fortún (1961) hace referencia al impresionante desfile de cargamentos del Carnaval de Oruro, conformado por automóviles, camiones y acémilas, totalmente recubiertas de platería, la mayor parte forjada a martillo y conservadas desde la Colonia.

Fortún (1961) menciona que algún investigador ve en estos desfiles una reminiscencia al recate de Atahuallpa, así surgen ciertas interpretaciones sobre la simbología y el significado de los cargamentos y que se relacionan con el periodo Inka.

46 Para el periodo colonial, Varas (1970) indica que los cargamentos eran mensajeros que transportaban el mineral extraído de las minas potosinas, para incrementar el caudal de la corona de España. Para estos largos viajes se empleaban caravanas de mulas que salían de la ciudad, precedidas y acompañadas por el sonido de cencerros y *pututus*. También señala que la entrada de los cargamentos actuales son exvotos que los fieles traen para la Virgen del Socavón, Patrona de los Mineros, así imploran su protección y agradecen sus bendiciones.

En el actual Carnaval de Oruro se aprecia todo el esplendor de los cargamentos de plata como ofrenda a la Virgen del Socavón, al igual que en las entradas de Ch'utillos en Potosí y la Virgen de Guadalupe en Sucre. La tradición es visible, aunque con algunos cambios principalmente por la escasez de la platería labrada.

Finalmente, un componente importante de la fiesta es la danza o el *taki*, que antes implicaba bailar para agasajar y alegrar un desfile o entrada del Inka, y que ahora significa participar de la entrada de peregrinación en el Carnaval de Oruro o en las fiestas patronales de Guadalupe (Sucre), Ch'utillos (Potosí), Urkupiña (Cochabamba) y Gran Poder (La Paz).

Para Martínez (2010), Estenssoro (1992) y Abercrombie (2006) los *taki* eran un tipo de baile y música vinculados a los rituales de poder, ya sea para recibir a los señores étnicos o acompañarlos en sus desplazamientos. Los *taki* además de las coreografías incluían conocimientos espaciales, ya que recorrían senderos, literalmente de memoria, con escalas y paradas en lugares considerados importantes por las memorias locales.

Conclusiones

Los arcos efímeros y los cargamentos de las entradas folklóricas son expresiones religiosas con influencias prehispánicas y coloniales. Además del carácter religioso han cobrado otro cariz, los actuales arcos son símbolos de riqueza, poder económico y ostentación. Todo este ambiente está complementado por otro elemento importante: los bailes, otrora *takis* de las fiestas y agasajos prehispánicos.

Así las entradas folklóricas son expresiones de un conjunto de elementos barrocos e inkas: lujo, boato, alegría como acto de retribución y reciprocidad a las deidades; derroche festivo semejante a las festividades barrocas que duraban varios días que incluían procesiones, bailes, serenatas, corridas de toros, todas realizadas para instruir en la fe y extirpar las idolatrías.

De este modo, los arcos de plata serían la puerta de ingreso a la fertilidad y prosperidad, significaciones de buen augurio que se funden en un espacio del imaginario colectivo y con un ambiente festivo de agradecimiento a las deidades.

Producto de estas dinámicas, las imágenes de los santos y vírgenes se consolidaron como centro de estas fiestas populares, en ellas se percibe el sincretismo de las creencias indígenas y la fe católica.

En la actualidad, fruto de una reinterpretación urbana, las fiestas patronales son celebraciones religiosas con reminiscencia del pasado prehispánico y colonial. Los arcos y cargamentos son símbolos de grandeza y gratitud, armados en honor a vírgenes y santos patronos, en estas expresiones pervive la esencia barroca y la reciprocidad a las deidades profesadas por el Inka.

Bibliografía

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé. 1965. *Historia de la Villa Imperial de Potosí (Primer tercio del siglo XVII)*. Edición en tres tomos, comentada por Gunnar Mendoza y Lewis Hanke. Providence Brown University Press.

BELTRÁN, Augusto. 1962. *El Carnaval de Oruro y Proceso Ideológico e Historia de los Grupos Folkloricos*. Edición del Comité Departamental de Folklore. Oruro, Bolivia.

_____. 1970. *El carnaval orureño: Fantástica exhibición del folklore de los Andes*. Antología del Carnaval de Oruro. T.I. Imprenta Quelco, pp. 47-61.

BRIDIKHINA, Eugenia. 2007. *La ciudad y la corte como espacios de poder en Hispanoamérica. La Plata Colonial*. Revista de Indias, vol. LXVII, núm. 240. Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Servicio de Publicaciones. España, pp. 553-572.

BULLAÍN, Luis. 1970. *Brochazos del carnaval de Oruro*. Antología del Carnaval de Oruro. T.I. Imprenta Quelco, pp. 41-46.

CAJÍAS DE LA VEGA, Fernando. 2011a. *La fiesta barroca en Potosí*. Barroco Andino. Memoria del I Encuentro Internacional, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 73-84.

_____. 2011b. *Barroco y nacionalismo inca*. Barroco Andino. Memoria del II Encuentro Internacional, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 151-154.

_____. 2011c. *Fiestas barrocas en Charcas*. Barroco Andino. Memoria del IV Encuentro Internacional, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 51-67.

_____. 2011d. *Ángeles y diablos en el carnaval de Oruro*. Barroco Andino. Memoria del V Encuentro Internacional, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 249-258.

CALANCHA, Antonio de la. 1972. *Crónicas agustinianas del Perú*. Vol. XVII. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

CÉSPEDES, Ricardo. 2003. *La diablada tradicional de Oruro. Un sincretismo en América Latina*. Ponencia presentada en el Foro: El carnaval tras las Máscaras. Punto Cero. vol. 8. Nº 7. Cochabamba. pp. 73-84.

CHIVA, Juan. 2012. *Arcos efímeros mexicanos. De la herencia hispana al nacionalismo artístico*. *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, vol.0, Nº 24, pp. 193-212. [Consultado: 15 agosto 2016]. Disponible en: <http://www.usc.es/revistas/index.php/semata/article/view/1090> ISSN 2255-5978.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. 2005. *Crónica del Perú: El Señorío de los Incas*. Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía Franklin Pease G.Y. Fundación Biblioteca de Ayacucho. Colección Clásica Nº 226. Caracas.

COSTAS, José Felipe. 1967. *Diccionario del Folklore Boliviano*. Tomos I y II. Serie de Folklore, II. Universidad mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca. Sucre.

CRUZ DE AMENÉBAR, Isabel. 1997. *Arte festivo barroco: un legado duradero*. Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte. Vol. 10, pp. 211-232.

DE LUCA, Candela. 2016. *Y que olviden los errores de sus antiguos ritos y ceremonias supersticiosas, vivan en concierto y policía... Transformaciones y continuidades de la organización parroquial indígena potosina durante el siglo XVIII*. Revista de Historia Americana y Argentina, Vol. 51, N° 1. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, pp. 11-37.

DELGADO, Carlos. 2015. *Ritos y costumbres, pasantes en el Carnaval de Oruro*. La Patria. Revista dominical, pp. 6-8.

DELGADO, Serafín. 1970. *Proceso costumbrista del carnaval de orureño*. Antología del Carnaval de Oruro. T.I. Imprenta Quelco, pp. 71-81.

DÍAZ, Alberto, GADALMES, Luis y Wilson MUÑOZ. 2012. *Santos patronos en los andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)*. Alpha (Osorno), Vol. 35, pp. 23-39. [Consultado 18 agosto del 2016]. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012012000200003>.

ESTENSSORO, Juan Carlos. 1992. *Los bailes de los indios y el proyecto colonial*. Revista Andina, Vol. 20, N° 2. Cusco, pp. 353-404.

FORTÚN, Julia Elena. 1970. *Organización de la fiesta*. Antología del Carnaval de Oruro. T.I. Imprenta Quelco, pp. 83-96.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. [1609].1991. *Comentarios reales*. Selección, prólogo y cronología y de Aurelio Miro Quesada. Fundación Biblioteca de Ayacucho. Tomo I y II. 3ª edición. Caracas.

HONOUR, Hugh y FLEMING, John. 1987. *Historia del Arte*. Editorial Reverté, S.A., Barcelona.

MARTÍNEZ, Jose Luis (2010). "Mandó pintar dos aves...": Relatos orales y representaciones visuales andinas. Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 42(1), pp. 157-167.

LATASA, Pilar. 2012. *Escenificación del poder episcopal en Charcas: Fiestas en la entrada del arzobispo Borja (1636)*. Revista Taller de Letras, N° Extra 1, pp. 179-199.

OROS, Varinia. 2015. *Retablos y piedra santos. La materialidad de las wak'as*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. La Paz Bolivia.

PEDROTTI, Clarisa. 2011. *El jubileo de 1750: fiesta barroca y música en Córdoba del Tucumán*. Revista del Instituto de Investigación Musicológica" Carlos Vega, Año, XXV, N° 25, Universidad pp. 115-139. [Consultado 18 agosto del 2016]. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/collect/Revistas/archives/jubileo-.dir/doc.pdf>

QUISPE, Alber. 2013. *Ritual político y cívico en la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba (siglo XVII-XIX)*. Estudios Bolivianos, N° 19, pp. 73-92.

RODRÍGUEZ, José Luis. 2014. *Entorno sagrado y redes de poder: la reforma de la Cofradía de la Purísima Concepción, Lima 1681*. Historia 2.0. Conocimiento histórico en clave digital. N° 7, pp. 165-182. Consultado el 20 de agosto del 2016. Disponible en: <http://historiaabierta.org/historia2.0/index.php/revista/rt/captureCite/H20709/0>

VARAS, Víctor. 1970. *Los "cargamentos" y su simbolismo*. Antología del Carnaval de Oruro. T.I. Imprenta Quelco, pp. 97-100.

VIDARGAS, Francisco. *El gremio de plateros y las fiestas inmaculistas*. Para Vincular. Disponible en: http://openarchive.icomos.org/1455/1/Gremio_de_plateros.pdf. Fecha de consulta: 20 de agosto del 2016.

VILLASUSO, Lucía M. 2008. *Arcos de triunfo efímeros erigidos en la ciudad de A Coruña para los monarcas que la visitaron en la segunda mitad del siglo XIX*. Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte, [S.l.], n. 20-21. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFVII/article/view/1469>. Fecha de consulta: 20 de agosto del 2016.

KALLAWAYA

FICHA TÉCNICA

Título: Kallawayaya

Año: 2017

Género: Documental

Duración: 05'35"

Idioma: Castellano

País: Bolivia

Dirección: Marco Arnez

Producción: Alexandra Falter

Guion: Violeta Montellano

Fotografía: Marco Arnez

Sonido directo: Violeta Montellano

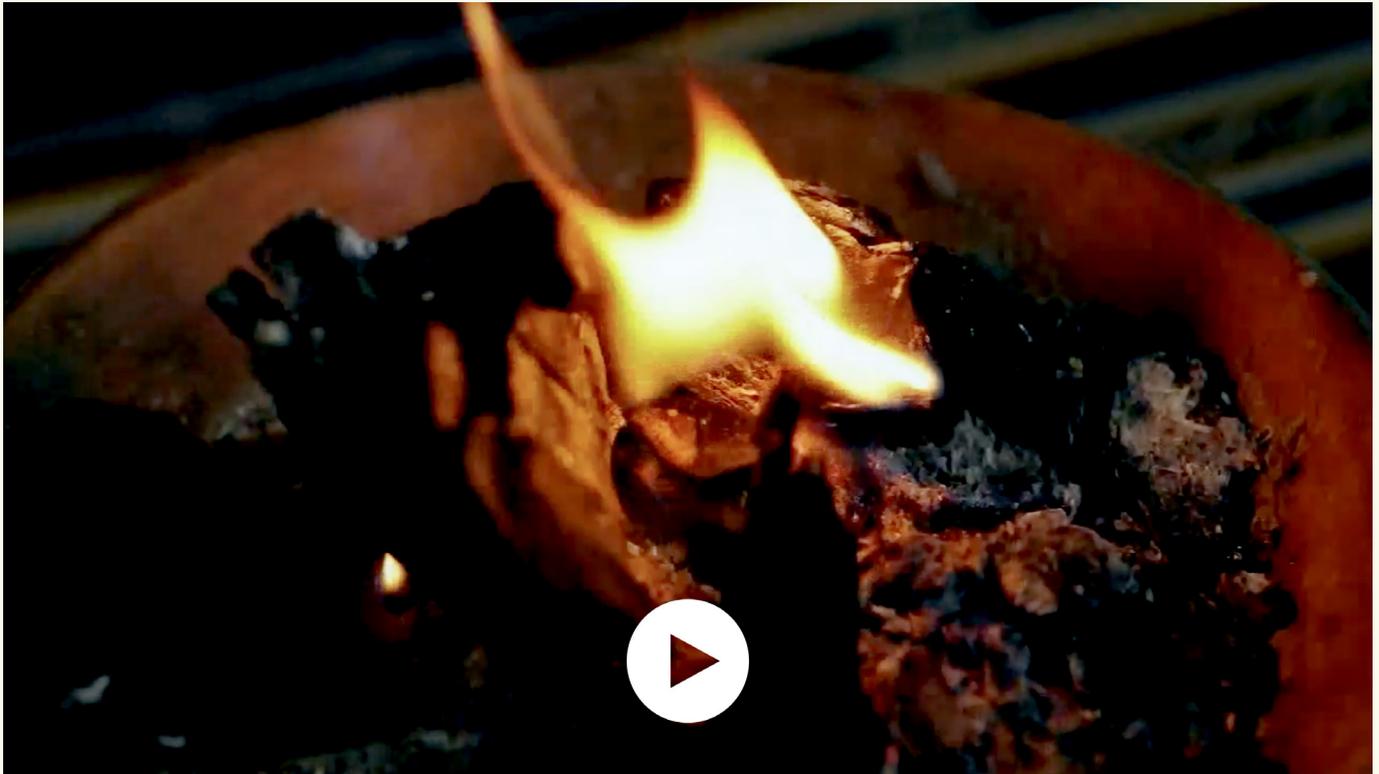
Edición: Violeta Montellano

Productora: Creaciones Cinematográficas Huayrurito

Sinopsis

Nacido en Curva, una de las comunidades habitadas por los legendarios médicos itinerantes kallawayas, Grover Quispe Tejerina narra los aprendizajes que heredó de sus abuelos y padres a través de su linaje. Su consultorio, ubicado en la ciudad de La Paz, conserva la memoria de los conocimientos herbolarios y rituales que adquirió en su territorio y en sus prácticas itinerantes, imaginando la posibilidad de transmitirlos a sus descendientes.

49





THAKHI

◆ musef ◆

CAMINOS DEL MUSEF