Reunión Anual de Etnología

1996

Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología

MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFIA Y FOLKLORE

SEMINARIO 1
Antropología Histórica

Una mirada a los problemas metodológicos y epistemologícos en la elaboración de las historias de vida

Esteban Ticona Alejo

Introducción

El tema central de la presente ponencia, se halla inscrito en la reflexión sobre la elaboración de las historias de vida, en su dimensión metodológica y epistemológica. Pretendemos responder a las siguientes interrogantes:

1) ¿Cuáles son los principales problemas metodológicos y epistomológicos, en el tratamiento de las historias de vida?

2) ¿Cuáles son los principales aportes metodológicos y epistemológicos, de las historias de vida al método de campo de las ciencias sociales?

I. Las historias de vida y las ciencias sociales

En las últimas décadas, el fortalecimiento de la historia oral, no ha hecho más que tender puentes hacia un proceso convergente entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, como la antropología, la sociología, la psicología social, la lingüística y otros. Donde se valoriza al ser humano como sujeto, en contraste con la deshumanización del "cientificismo positivista" (Pujadas, 1992-a: 7).

Humanismo versus positivismo

Los cientistas sociales que defienden el método de las historias de vida, sustentan su posición en la idea de la "trascendencia y las implicaciones epistemológicas de su utilización". Pues no se trata de adaptar las historias de vida como "una práctica empírica", sino que presupone "una redefinición gradual de la aproximación global a la práctica sociológica" (Bertaux, citado en Pujadas, 1992-a: 8).

Esta ruptura, planteada por la corriente humanista frente al positivismo, contiene el orden epistemológico como lo metodológico y teórico. En el

orden epistemológico, el humanismo rechaza la concepción positivista de una ciencia social "entendida a imagen y semejanza de las ciencias naturales", en la que los hechos sociales son meros datos, los individuos tan sólo objetos y las relaciones sociales son simples correlaciones entre el investigador y el investigado (Pujadas, 1992-a: 8).

Por otro lado, el humanismo plantea la ruptura en el énfasis dinámico-temporal, expresado con la voluntad de comprender los procesos de cambio social, frente a la incapacidad positivista para manejar la variable de la temporalidad (Pujadas, 1992-a: 8).

En lo que se relaciona a la discusión teórica, el humanismo critica la posición positivista que siempre tiende a rechazar los planteamientos teóricos generales, parapetándose en la formulación de "teorías de alcance intermedio", donde prima la idea de que una formulación teórica, sin base empírica, es sospechosa y que según los humanistas empobrece la "imaginación científico-social" (Pujadas, 1992-a: 9).

En definitiva, para el humanismo, la propuesta teórica positivista es dogmática, porque fetichiza a sus técnicas de investigación y deja de lado la perspectiva de su objeto de investigación social: el ser humano (el sujeto) y sus relaciones sociales (Pujadas, 1992-a: 9).

II. Breve definición de las historias de vida

Las historias de vida generalmente constituyen el relato de ciertas personas sobre su experiencia individual, que en su gran mayoría son excepcionales, o en otras palabras, son aquellas personas que reflexionan sobre la experiencia vivida dentro de una determinada sociedad y cultura.

Langness (1965) define a la historia de vida como, un extenso registro de la vida de una persona, que puede ser presentado por la misma persona, o por otra (el etnógrafo) y en algunos casos por ambos (biografiado e investigador), ya sea de manera escrita (por la misma persona) u obtenida mediante entrevistas (grabadas o no). Para Langness y Frank (1981), las historias de vida son el resultado de alguna relación entre el etnógrafo (en muchos casos) y el protagonista de una experiencia.

III. Problemas metodológicos y epistemológicos

Voy a exponer algunos problemas metodológicos, aprendidos colectivamente en el Taller de Historia Oral Andina (THOA) desde 1983,

en la elaboración de las historias de vida de Leandro Condori Chura (Condori y Ticona, 1992) y Julián Tangara Roca (Tangara y Ticona, 1993), las interesantes reflexiones en sesiones de Métodos de Investigación en Antropología, dirigidas por Laura Rival y Joan Josep Pujadas, entre mayo y julio de 1994 en la FLACSO, sede Ecuador. Finalmente, los esbozos biográficos de Jenaro Flores, Juan de la Cruz Villca y Paulino Guarachi, realizados entre 1994-1995, (Ticona, 1995).

1. La entrevista y la transcripción

Uno de los problemas que frecuentemente se confronta, en el proceso de la entrevista; es el no discriminar fácilmente el testimonio del reportaje o viceversa. Sin embargo, una oportuna distinción ayuda a diferenciar el tipo de recolección de información que se realiza. Ya que la elección de una forma de entrevista determina, en alguna medida, el estilo del montaje testimonial posterior.

Pese a esta distinción hay una relación estrecha entre el testimonio y el reportaje, en cuanto a la forma de abordar la entrevista, incluso en el uso de los recursos técnicos. Sin embargo, no guarda relación en cuanto a sus fines y resultados buscados; aunque ambos sistemas aprehende del "archivo de la palabra" de una historia de vida, distintos niveles de información y de profundidad.

El testimonio, etimológicamente proviene del lenguaje jurídico, así el "testigo" da testimonio de una cosa o la atestigua. En este sentido está profundamente ligado a la reconstrucción de los hechos del pasado, que se realiza a través de la investigación de la memoria de los actores y testigos sociales. Por lo dicho, el testimonio está fuera de confusión de la crónica y el reportaje periodístico (Condori y Ticona, 1992: 17-18).

En el testimonio oral de las historias de vida interesa saber todo, aunque no se diga todo sobre la experiencia, la que se registra en la grabadora, que constituye un primer momento de la aprehensión de la "palabra oral" al archivo sonoro llamado cassette, que viene a ser una especie de materia prima para la elaboración final de la biografía.

La transcripción, constituye "el paso de lo oral a lo escrito", que es un paso necesario y la vez muy delicado. Porque es la transposición del lenguaje oral al lenguaje escrito, aquí la versión oral, rodeada de una serie de elementos como: sonidos del habla, entonaciones, expresiones corporales, silencios, sentimientos, etc., no encuentran la suficiente

graficación y expresión en el lenguaje escrito. El resultado es casi siempre impropio o demasiado confidencial.

Este tránsito de lo oral a lo escrito, casi siempre recae en manos del investigador y en grado menor del biografiado, y una feliz culminación de esta etapa, depende mucho del nivel de confianza adquirida en el proceso de la entrevista.

2. El lenguaje, la traducción y el montaje

El uso de la lengua materna del testimoniado, es de fundamental importancia, porque permite recordar el pasado desde elementos que no son propiamente memorísticos, sino de símbolos y metáforas del lenguaje, que muy bien simbolizan los acontecimientos.

Sin embargo, el hablar un idioma común, no siempre garantiza la fluidez comunicacional, entre el investigador y el investigado, pues el recuerdo de la experiencia de vida, desde los símbolos y las metáforas, muchas veces no llega a recrearse, como sucede con los hechos históricos.

Este paso lleva al descubrimiento del discurso del "otro", el del protagonista y su "visión del mundo", recreada permanentemente en el presente. Si el investigador no llega a comprender esta dimensión del trabajo, corre el peligro de traducir e interpretar unilateralmente la biografía.

3. La manipulación y la honestidad

La manipulación, actúa como un fantasma y la honestidad, como la luz del día, que atrapan permanentemente la mente del investigador, su conjura tiene que ver con el grado de compromiso ideológico del testimoniado.

4. La veracidad y la confiabilidad

Las historias de vida, están marcados con una fuerte tendencia de "ver el pasado con los ojos del presente". Porque la persona que relata su vida pasada, también vive el presente y esto hace que el pasado esté recreado permanentemente. Sin embargo, esto no supone la ambigüedad del informante, sino una reelaboración y yuxtaposición histórica en tiempos diferentes, que casi siempre motiva a la pregunta: ¿por qué el entrevistado resalta ciertos hechos históricos y oculta otros?

Además, toda historia de vida es siempre una historia parcial de los hechos, por más que la persona haya sido un activo participante de ciertos sucesos trascendentales; pero el tiempo y la memoria, han ayudado a fracturar esa "totalidad" inicial, provocando rupturas y olvidos inevitables. Falencia, que puede ser subsanada con otros relatos de vida o documentos escritos sobre la época.

5. La importancia de los documentos escritos y gráficos

La recopilación de las historias de vida, no supone una fuente absolutamente objetiva y valedera de ciertos hechos históricos. Para subsanar, esta pretensión negativa, es preciso tomar en cuenta otras fuentes no orales, como las escritas y el material gráfico (fotografías), que son muy importantes para ampliar la reconstrucción de los hechos. Además, permite corroboraciones orales, o precisión de ciertos sucesos no muy bien recordadas por la memoria.

Al decir de Plummer (1989), los documentos personales, como diarios, cartas, fotos, informes, garabatos, etc. permiten tener una batería completa de herramientas de divulgación, muchas veces menospreciadas y olvidadas por el investigador (Plummer 1989: 40).

Los resultados de esta interrelación de fuentes, pueden ser totalmente contradictorios, lo que nos obliga a profundizar en ciertos temas tratados por el testimoniado.

6. Aspectos éticos y políticos

Las historias de vida, por su carácter de interrelación permanente, entre el investigador y el investigado, en casi todas las etapas de su elaboración, llevan a un compromiso más allá de la culminación del trabajo, pero que en muchos casos no se llega a cristalizar por diferentes factores y casi siempre termina en un desenlace ingrato: la desvinculación. Dando lugar a una "relación fría", que viene acompañada con la interrogante de quién se beneficio más con la historia de vida.

La devolución, entendida como una forma de "beneficio" del entorno del depositario de la memoria colectiva, se convierte en una alternativa para subsanar la etapa de las "relaciones frías" que supone la divulgación de los resultados de la investigación, de diferentes manera, como programas de comunicación, como cuentos-cassette, radionovelas, audivisuales, folletos populares, etc. En todos los casos, lo más importante es que la

"devolución" no sólo busca la socialización de la información, sino la opinión y la participación de la comunidad involucrada en la investigación.

7. Los derechos de autor

Las historias de vida, difieren de otros estilos de trabajo, sobre todo aquella relacionada con la ética del investigador. En una gran mayoría, de obras publicadas en América Latina, el derecho de autoría, es una atribución del investigador. Citamos los casos más conocidos, como *Si me permiten hablar...* de Moema Viezzer (1973), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* de Elizabeth Burgos (1985) y *Memorias de un viejo luchador campesino: Juan H. Pevez* de Teresa Oré (1983).

En los casos citados, si bien se reconoce a los protagonistas de las historias de vida, como depositarias de una fuente histórica indiscutible de una determinada colectividad, los derechos intelectuales de la misma no son reconocidos jurídicamente, produciéndose una suerte de usufructuación (consciente o no), que vulnera la supuesta ética de compromiso del etnógrafo con el testimoniado.

8. Verdad y mediación

Desde la perspectiva de las ciencias sociales, "lo vivido, el oído y la palabra", abren la posibilidad de conocer una "condición de verdad", la producción de la verdad desde los actores sociales, calificada por algunos cientistas sociales como el "nuevo paradigma" (López, 1991: 14).

Ejercer el papel de mediador del "escribano" Leandro Condori fue difícil y contradictorio. El escribano expresó los sentimientos indígenas, pero también los conjuró, cuando amenazaba el peligro de la ruptura de la incomunicación total y violencia generalizada con la sociedad criolla.

Ser mediador y "escribano", le permitió a Leandro Condori ganar cierto status social y el poder simbólico al interior del movimiento de los caciques-apoderados y los indígenas del altiplano y valles del país. El papel del mediador le convirtió en productor de la verdad desde el mundo indígena aymara-quechua, que fue reafirmado a raíz de la realización de su autobiografía (Condori y Ticona, 1992).

9. Las historias de vida y la construcción de las identidades colectivas

Las historias de vida, ayudan a la construcción de las identidades colectivas. Como ejemplo, citamos los casos de Domitila Barrios de Chungara, esposa de un trabajador minero de Bolivia, el relato de su historia de vida, no sólo permitió conocer la vida cotidiana de la familia minera, sino ayudó al fortalecimiento del movimiento minero y particularmente de la organización de las "amas de casa" mineras. Además, posibilitó una denuncia a nivel internacional y en los círculos intelectuales, de la lucha y la injusticia en la que viven los trabajadores mineros (Viezzer, 1979).

En el caso de Juan H. Pevez, dirigente campesino peruano de los primeros años del siglo XX, su biografía permitió redimir a su pueblo del estigma colectivo del "mata prefectos" (Oré, 1983). Finalmente, la historia de la vida de Rigoberta Menchú, permitió una mejor compresión de su lucha contra la política genocida del gobierno guatemalteco contra las poblaciones indias, (Burgos, 1985).

Por lo dicho, una mayoría de las historias de vida reflejan alguna forma de lucha social, trayectoria imbuida en la construcción de una colectividad, o un *nosotros*. Estudiar las relaciones que unen a los sujetos en las relaciones significa descubrir en la vida cotidiana "los vínculos mismos de la sociedad". En otros términos, "la lógica de las luchas y de los suelos es una característica importante de la vida social de cada día" (Wolf, 1982:86-87).

El nosotros "hace la construcción de las identidades", fundamentada en el "pasado vivido", que puede seguir protagonizada por los mismos autobiografiados o por generaciones posteriores. En este sentido, el concepto de identidad o *nosotros* es un deictico, que sólo alcanza su plenitud cuando se señala al sujeto que lo enuncia.

A decir de Roig, el: "...nosotros nos obliga a una identidad histórica, y esta posibilidad de reconocernos como nosotros depende de la existencia de una identidad" (Roig, 1981: 18).

La construcción de la identidad de nosotros significa la existencia de la diversidad, que viene a ser el punto de partida de la "unidad", entendida como la multiplicidad. (Roig, 1981: 20).

La idea de un yo de las historias de vida, es al mismo tiempo un nosotros, una identidad colectiva y esto es la autoafirmación del sujeto colectivo (Roig, 1981: 21).

Las historias de vida, llevan al proceso de formación de endogenación y al reconocimiento interno, que significa pensar en la existencia de la diversidad y multiplicidad de formas de vida (Roig, 1981: 27).

Las historias de vida o biografías testimoniales, constituyen un aporte fundamental, en la construcción del derecho a la diferencia y el respecto a las múltiples formas de vida y visiones del mundo en sociedades "abigarradas", con fuerte población indígena y campesina, donde la teoría antropológica tiene un aporte fundamental.

10. La reivindicación del sujeto

A principios de la década del setenta, surge el Latinoamérica un movimiento intelectual de cientistas sociales, que intentan romper con la metodología tradicional dominada por el neopositivismo, donde el sujeto es considerado como objeto. Esta corriente acuña nuevos términos como la "investigación participativa", la "investigación acción", la "investigación militante", etc. (Gianotten y De Wit, 1987). Una de las reinvidicaciones está referida al fortalecimiento de la metodología de las historias de vida. Partiendo del replantamiento de la relación objeto-sujeto por el de sujeto-sujeto. Esta ruptura epistomológica da paso a una nueva forma de "objetividad" que reside en la subjetividad, donde "lo objetivo es lo subjetivo" (Rivero, 1991: 2). La historia oral, se constituye como "el potencial epistemológico", que rompe con la lógica instrumental neopositivista (Rivera, 1987).

El desarrollo de la metodología de las historias de vida, ayuda al fortalecimiento de la construcción de las "tecnologías del yo", que según Foucault, permiten a los individuos:

> "... por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" (Foucault, 1990:48).

A manera de conclusiones

Las historias de vida son hechos sociales, es una especie de "conciencia" de una colectividad llevada a cabo por una persona y expresada a través de la memoria.

Sin embargo, uno de las principales problemas metodológicos en las historias de vida, es creer que éste resuelve el problema de la objetividad y el cientificismo positivista. Si bien lo oral reivindica más lo cualitativo que lo cuantitativo, pero no es posible justificar la cualidad metodológica como un logro por sí mismo. Además, es preciso tomar en cuenta el rol del investigador (que pese a una toma de posición ideológica con los "abajo"), casi siempre está propenso a repetir los errores positivistas.

Por otro lado, es preciso tener una visión crítica de la memoria colectiva de las historias de vida, porque no sólo puede reproducir formas de vida más democráticas y contestarias a los regímenes políticos totalitarios, sino también formas de vida autoritarias y de sumisión social, principalmente en la construcción de las identidades colectivas (Pujadas, 1992-b).

El aporte de las historias de vida al método de las ciencias sociales, se encuentra principalmente en el cuestionamiento al positivismo, aun imperante en la práctica antropológica y permite entender que las historias de ciertos individuos no están aisladas de una colectividad y tampoco pueden ser vistos como meros instrumentos del trabajo etnográfico, sino que precisa de un tratamiento especial, porque el sujeto que relata la historia es depositaría de ciertos hechos sociales de su sociedad y su cultura.

Bibliografía

BURGOS, Elizabeth
1985 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI Editores, México.

CONDORI Chura, Leandro y TICONA Alejo, Esteban
1992 *El escribano de los Cacique-aporderados. Kasikinakan puriraruna kan quillquiripa*. HISBOL-THOA, La Paz, Bolivia.

FOUCAULT, Michel
1990 *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona-España.

GIANOTTEN, Vera y DE WIT, Ton
1987 *Organización campesina: el objetivo político de la Educación popular y la investigación participativa*. Editorial Tarea, Lima-Perú.

LANGNESS, L. L.
1965 *The Life Hisstory Anthropological Sciencie*. Holt, New York

LANGNESS, L. L., FRANK, Geyla
1981 *Lives. An Anthropological Approach to Biography*. Chandler y Sharp, California.

LÓPEZ, Frank
1991 "Las historias de vida y su régimen de producción de verdad". Ponencia presentada al "VII Seminario La Crisis (teórica) de las Ciencias Sociales Latinoamericanas". Quito, 22 al 25 de julio.

PUJADAS, Joan Josep.
1992-a *El método biográfico:* el *uso de las historias de vida en ciencia sociales*. Centro de investigaciones sociológicas. Madrid-España.

PUJADAS, Joan Josep
1992-b "Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción de las identidades culturales". En *Papers D' Antropología* 2. Universitat Rovira I Virgili, Area d' Antropologia Social. Tarragona, España.

PLUMMER, Ken
1989 *Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*. Siglo XXI Editores. Madrid España.

RIVERO Mendoza, CARMEN Irene
1991 "Historias de vida y nueva historicidad. El papel de las mediaciones". Ponencia presentada al "VII Seminario La crisis (teórica) de las Ciencias Sociales Latinoamericanas". Quito, 22 al 25 de julio.

RIVERA C., Silvia
1987 "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". En *Revista Temas Sociales* No. 11 (Págs 49-64). Carrera de

Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

ROIG, Arturo Andrés
1981 "La historia del 'Nosotros' y de lo 'nuestro'". En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México.

ORÉ, Teresa
1983 *Memorias de un viejo luchador campesino: Juan H. Pevez*. Illa-Tarea. Lima, Perú.

TANGARA Roca, Julián y TICONA Alejo, Esteban
1993 *Biografía de un escribano* (título aproximado). Manuscrito inédito. La Paz.

TICONA Alejo, Esteban
1995 "Organización, liderazgo y representación aymara en la CSUTCB". Tesis de maestría en antropología. FLACSO. Quito, Ecuador.

VIEZER, Moema
1979 *Si me permiten hablar...* Editorial Siglo XXI, México.

WOLG, Mauro
1982 *Sociologías de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra, Madrid, España.

La fundación de la Villa de San Felipe de Austria (equivocos que se manejan por verdades)

Zenobio Calizaya Velázquez

Oruro tiene la gloria de haber pasado a la historia como una de las grandes urbes del continente, que cobijó en su tiempo a más de 30.000 habitantes, entre conquistadores, encomenderos, fundadores de otras villas, mercaderes, mineros, esclavos negros (en su mayoría de "tierra Angola") mestizos, criollos, indígenas y otra calidad de gente, que hacia 1607 superaba a Potosí y México en población. Además, porque en sus tierras se fundó la primera población de la Colonia. Todo eso y mucho más, porque el destino hizo que en sus serranías se descubrieran riquísimos filones de plata.

Sin embargo, ocurre que muchos datos que a la fecha se manejan como ciertos carecen de fundamento, lo cual permite indudablemente cierta distorsión acerca de la verdadera historia de nuestra tierra.

Por eso, tras un cuidadoso rastreo de viejos infolios que se conservan afortunadamente en los archivos públicos del país, como el Archivo Judicial de la Honorable Corte Superior de Oruro, en cotejo con otros elementos de juicio, es que ahora me atrevo a referir lo que en realidad ocurrió, con cargo a que otros estudiosos de la materia puedan acudir a las fuentes que cito para una adecuada apreciación de nuestro pasado.

Tales yerros, sin ser los únicos, fundamentalmente, se relacionan con:

— La calidad humana de los supuestos primeros mineros de la Villa, los hermanos Medrano.
— La fecha exacta de la Provisión Real que manda la fundación de la nueva Villa.
— El lugar de la verdadera fundación.
— El significado del estandarte damasco carmesí.

Parto del hecho de que, antes incluso de la llegada a Paria de Lorenzo de Aldana, la serrania de Oruro y su entorno constituian un lugar sagrado y de peregrinación ritual por tribus antiguas, generalmente urus, y acaso también de otras naciones como los choquelas. Esta gente, además de haber iniciado la explotación en pequeña escala de metales preciosos en la zona con fines cúlticos, todavia conservó esta costumbre hasta muy entrada la colonización hispana mediante una sutil mimetización. Tanto pudo ser así, que incluso los "mineros" y demás habitantes de la pujante villa, se dejaron tentar por los novedosos "divertimientos" que los naturales les ofrecían, sin caer en la cuenta de su verdadero rol. Ciertas minas, incluso eran bautizadas con nombres nativos, tras un curioso traslape católico.

Se confirman estos detalles, por ejemplo, con la circunstancia de que hacia el año 1601 se erigió en las afueras de la villa una gran fortaleza que también servía de cárcel pública para contener a las parcialidades de Urusayas y Marasayas, gente uru, que pretendía recuperar el sitio porque se habia construido sobre una sagrada necrópolis suya. También, a mediados de 1609[1] se dejaba constancia en una escritura pública que en inmediaciones del actual templo del Socavón, se practicaba el juego del ayllu que convocaba a gran cantidad de gente hasta desembocar en ciertos desórdenes, que obligó a las autoridades hispanas a nombrar jueces o árbitros, que regularan estos divertimientos. El juego del ayllu no era sino un rito particular que representaba la caza de la vicuña, por tribus choquelas, que para aquel año ha debido adquirir características singulares de manera que antes que actividad ceremonial, aparecía ante los ojos extraños como un simple juego muy entretenido.

Por último, consta en otra escritura[2] que en el cerro de San Cristóbal había una mina nombrada San Felipe, que acaso dio lugar al cambio de nombre del cerro por el de este último, como hoy se conoce. Esta mina atravesaba otra llamada Pintora (otros autores la denominan Pintara o Pitantora), que también era conocida como Nuestra Señora de Guaritoca. Esta expresión aparentemente tan hispana y católica, resulta que no tiene sentido lógico; si advertimos bien, la palabra "Guaritoca", bien pudo ser Guaritoco, o El Hoyo de Huari y, más explícitamente, La mina de Huari, con lo que llegamos a connotaciones telúricas de raíz ancestral y a confirmar cómo Huari, dios uru, dominaba asimismo las montañas

1). E.P. Archivo Judicial de Oruro, Reg. 12/ 1609, de 28-5-1609, fs 544-544 v. y reg. 17/ 1609 de 26-8-1609, fs. 802-802 v.

2). E.P. Idem. Reg 3/ 1610, fs. 1001 y v. fecha: 14-6-1610

aunque posteriormente terminara siendo reemplazado por una deidad afín a los invasores, como es la Virgen María, hoy Virgen del Socavón.[3]

Se da casi por sentado que los primeros mineros que redescubrieron en los cerros de Oruro minas de plata, fueron los hermanos Medrano. A Francisco de Medrano, sacerdote de la localidad de Corque, un reconocido escritor nuestro se atreve incluso a alabarlo como "el joven y piadoso sacerdote". Sin embargo, el rastreo de los voluminosos folios que he referido, ilustran que pudieron haber sido no solamente dichos hermanos los que se aventuraron a la faena, sino un contingente mayor y diverso, lamentablemente no reconocido por la historia. Tampoco resulta convincente que sus minas hubiesen estado en el cerro Pie de Gallo. Sus minas estaban ubicadas en el Cerro Rico de San Cristóbal; una de ellas es bautizada como **"La Descubridora"**, en las alturas del cerro; otra que les pertenece por allí, es la **"Mina del Sombrío"**, luego **"La Salteada"**, etc.

Igualmente, no es verdad que Francisco de Medrano hubiese sido tan piadoso. Numerosos testimonios dan cuenta de que este sacerdote era poco menos que un truhán, que, al tiempo que vino a Oruro, no tenía ni para cubrir su cocina, era tramposo, estafador, cubierto de muchas deudas y se apropiaba de bienes ajenos, muebles e inmuebles. Algunos de dichos documentos refieren, por ejemplo, que engañó hasta a un fiel compañero y amigo suyo, llamado Andrés de Mayorga, natural de Segovia (España), quien, a la hora de su muerte, le reclamaba que honrara sus obligaciones y que por amor de Dios le evitara más sufrimientos. La tal escritura (testamento), en partes importantes, dice: [4]

> *"Iten declaro que me debe el dicho Francisco de Medrano ciento diez pesos de resto de una negra que le vendí llamada Madalena en cuatrocientos cincuenta pesos, que el susodicho dijo valía y por promesas que me hizo de eso y otras cosas se la di, mando se cobren".*
>
> "Iten me debe el susodicho una barreta que se hizo de dos de las cuatro que el propio me envío de Arica, llevándome por ellas cincuenta pesos la cual le di a un criado suyo que me la pidió en su nombre, mando se cobre por no quererla pagar diciendo la pida a su criado".
>
> "Iten me debe veinte pesos que le presté en reales al tiempo que aquí vine para cubrir su cocina, de los que se ha de descontar doce o trece

3). Ramiro Condarco Morales: "Oruro en la Historia", en *Perfiles de Oruro I* de Elías Delgado Morales. p. 83

4). E.P. Archivo Judicial de Oruro, Reg. 26/ 1608, fs. 1225 y sgts.,fecha 6-5-1608.

trecevaras de crea que sacó de una tienda, las cuales medió y seis pesos que se me dieron por doña Juana en veces de a dos y cuatro, por lo que por amor de Dios concluya conmigo en todo sin que hay pleitos ni diferencias".

"Iten declaro que me debe el susodicho ***tres curas*** *que le hizo a mi costa en la forma que lo digo: la una en* ***Cochabamba*** *mucho pasa, otra en este pueblo de depilaciones de miembros en breve tiempo, otra en* ***Potosí*** *en casa de Fernando Albis, mando que se cobren de que merecen mil ducados y fine debe por si y por la señora* ***su madre*** *treinta pesos que le di a guardar para el camino y cuando se los pedi no pude sacar de su madre más de hasta dolores, fue por la grande necesidad de su hijo, él me las debe y sino su madre la Sra. su madre, mando se cobren y si el susodicho quisiere dármelo lo que es mio cristianamente sin pleito, yo le perdono las promesas que me ha hecho para que delante de Dios porque él me perdone".*

Luego, el 3 de enero de 1608[5], Diego de Medrano se constituye en fiador de su hermano Juan, quien se halla preso en la cárcel pública de la villa, por una deuda de 4.770 pesos de plata que debe a Juan de Vergara. Poco después, el mismo Diego, que ha debido ser el menos tramposo de los tres, vuelve a constituirse en fiador[6], esta vez de su hermano Francisco de Medrano, quien también se hallaba preso por una cuenta de 1.800 pesos que adeudaba a Francisco Pérez.

El patricio orureño Don Josermo Murillo Vacarreza[7] sostiene que la provisión real que dio lugar a la fundación de la villa, fue firmada el día 10 de febrero de 1603, citando la desconcertante casualidad de fechas con los acontecimientos del 10 de febrero de 1781. En rigor, la fecha es otra, por boca del propio fundador, como veremos. Al principio, cuando el asiento minero de Oruro fue adquiriendo fama, la Real Audiencia de Charcas envió como visitador al Capitán Gonzalo de Paredes Hinojosa, quien fuera fundador de la Villa de Salinas del Río Pisuerga (Misque) un 19 de septiembre de 1603[8], para que certificase sobre las riquezas mineras que se decía habían en este asiento y que ameritasen la fundación de una villa española. La primera noticia a la Real Audiencia fue dada por españoles "solteros y casados" que se constituyeron en su sede para

5). Idem. Reg. 5/ 1607, s.550.

6). Idem. Reg 5/ 1607

7). Josermo Murillo Vacarreza, *Oruro. Estudios sociológicos de la ciudad y su región altiplánica.*

8). R.C. 984. 1606. Archivo Nacional

aquel fin. El documento que lo justifica y del que además fluyen otros datos valiosos, como los actos del fundador en la traza de la nueva villa y la distribución de solares y aceptación de sus habitantes, expresa:[9]

> "TITULO" "El licenciado don Manuel de Castro y Padilla del Consejo del Rey Nuestro Señor, en la su Real Audiencia y Cancillería de La Plata, hago saber al Corregidor que al presente es y adelante fuere de la Provincia de Paria y al alcalde, justicia y corregimiento de la villa de San Felipe de Austria, asiento de minas de San Miguel, como por su Majestad y el Presidente y Oidores de la dicha Real Audiencia gobernando su distrito, por muerte del señor Conde de Monterrey, Visorrey que fue de estos reinos, se me cometía viniese a este asiento y visitase las minas de plata atento a que a fama de ella habían acudido muchos españoles casados y solteros para que siendo ricas, permanecientes y de consideración, se siguiesen y poblasen, de lo cual se libra provisión real firmada de los dichos señores, su data en la ciudad de La Plata **a diez días del mes de julio de este presente año** y refrendada de Juan Bautista de la Gasca, escribano de Cámara de la dicha Real Audiencia, y asimismo se libró despacho provisión por la dicha Real Audiencia en el dicho día ante el dicho secretario, para que viendo las minas estables y permanecientes, fundase en este asiento una villa alzando horca y cuchillo poniendo en ella, cabildo, justicia y regimiento. En virtud de las dichas provisiones, vine a este asiento visité las minas de él y por la dicha visita e informaciones que en razón de ello hice conocer ricas y permanecientes y de seguir, atento a lo cual en veintinueve días del mes de octubre del dicho año, proveí un auto por e cual mandé fundar y poblar en este asiento una villa a primero día del mes de noviembre próximo pasado, la fundé en nombre de su Majestad para su real patrimonio, a la cual puse por nombre la **Villa de San Felipe de Austria** y alcé en ella horca y cuchillo en la plaza pública y puse y crié cabildo, justicia y regimiento, jurisdicción alta baja mero misto imperio y le señalé términos y jurisdicción, sitio, plaza, calles y cuadras, dejándola fundada en pulicia y admití para la población della a muchas personas casados y solteros, por vecinos pobladores, que de su voluntad quisieren poblar y avecindarse en él, y le señalé solares en que hiciesen casas de vivienda, Y entre las personas que admití fue Diego de Sarría, al cual repartí y señalé solar en la **suerte nueve, cuadra octava, solar tercero,** linde con solar de Juan Ererdán por la una parte y por la otra con solares y por la otra García Tinoco y agora ante mí el dicho Diego de Sarría pidió de él cartas o título en forma del dicho solar y haber de day hoy el presente por el cual en nombre de su Majestad y como tal poblador de esta dicha villa y usando de las dichas mis comisiones y poderes admito y doy por admitido para poblar vecino y morador de esta dicha villa de

9). E.P. Archivo Judicial. Reg. 35/ 1608, fs 1699 á 1700 v.

> San Felipe de Austria al dicho Diego de Sarria y le doy y adjudico para que haga casas de vivienda y moradas para él y su familia el dicho solar suso declarado y deslindado para que sea suyo y de sus herederos y sucesores y de quien causa hubiere, el cual le adjudico con sus entradas y salidas, sus costumbres y derechos que le pertenecen a servidumbres y lo pueda labrar a su voluntad como sea en pulicia y de manera que quede pared y calle como se usa y fuera hacer y ha hecho en las demás villas y ciudades de este reyno".

Siguen instrucciones para la posesión y registro de la propiedad. Fecha del título: 9 de diciembre de 1606.

La fecha de la Provisión Real para la fundación de la villa es diferentes, como se ve, a la que cita el distinguido escritor Don Josermo Murillo, a menos, claro, que se trate de otra provisión anterior, de la que empero se desconoce su fuente.

La escritura anterior, las muchas concurrentes que existen sobre esta materia de repartición de solares, la misma acta de fundación y otros indicios, ilustran de otra parte que el lugar donde se verificó la diligencia y consecuentemente donde se fundó la flamante villa, es la actual Plaza 10 de febrero, sosteniendo de mi parte que la versión que la sitúa en la Ranchería es equivocada.

Dicha acta, que tiene como perfecto complemento el título transcrito arriba, dice:[10]

"AUTOR DE LA FUNDACION DE LA VILLA DE SAN FELIPE DE AUSTRIA"

> "En el asiento minero de San Miguel de Oruro, miércoles primero, día del mes de noviembre, año de nuestra redención mil seiscientos y seis, el señor Licenciado don Manuel de Castro y Padilla, del Consejo del Rey Nuestro Señor, en su Cancillería Real de la Plata, poblador y fundador de este dicho asiento, salió de las casas de su morada y con el acompañamiento del Capitán Francisco Roco de Villagutiérrez, Corregidor y Justicia Mayor de la Provincia de Paria y de muchos vecinos y moradores, estantes y habitantes en él, fue a la Iglesia Mayor, a donde se dijo la Misa del Espíritu Santo cantada, y hubo sermón, y después de dicho el credo, bajó del Altar Mayor el sacerdote que la dijo, al lugar donde estaba puesto un sitial con una sobremesa de damasco carmesí y una almohada de terciopelo carmesí enssima de

10). Max Agatón Bairón: "La Bandera con que se fundó Oruro", en *Perfiles de Oruro I*, ob. cit.

él y otra a los pies, donde el dicho sacerdote con el misal en la mano abierto y el dicho Licenciado don Manuel de Castro incado de rodillas le tomó el siguiente juramento:

"Señor Licenciado don Manuel de Castro, Oidor de la Real Audiencia de La Plata, poblador en nombre del Rey nuestro Señor e por la sancta María su bendita Madre, e por las palabras de los Sanctos Cuatro Evangelios e por esta señal de la cruz, que hará la población de la villa que al presente se funda en este asiento como más convenga al servicio de Dios nuestro Señor y de Su Majestad, bien y conservación de los vecinos y moradores y naturales, conforme a su obligación y hará y guardará todo lo que por razón de dicho cargo de poblador debe hacer y cumplir, y si así lo hiciere Dios le ayude" el cual respondió:

"Si juro y amen"

"BENDICION DEL ESTANDARTE"

"Y acabada de decir la misa el padre bendijo un estandarte de damasco carmesi con las armas reales y le obligó al dicho Señor Oidor, el cual le tomó y llevó hasta una ramada que se hizo en la Plaza, llevando las puntas de él don Geronimo Ondegardo y Francisco de Medrano, donde llegados, habiendo venido cantando los sacerdotes el himno de Veni Sancte Spiritus dijo la oración que la Iglesia pone para el principio de las congregaciones y luego los versos y oración del lugar donde se fundó la Villa, bendiciéndole; e acabada la bendición, el dicho señor Licenciado Don Manuel de Castro, enarboló el dicho estandarte tres veces diciendo en cada una de ellas: La mui Noble y Leal Villa de San Felipe de Austria, por el Rey Don Felipe, Nuestro Señor, y por sus subcessores en la Corona de Castilla y León y el Perú; y la última vez dijo: Que Dios guarde muchos años, y dijo que tomaba y tomó posesión de la dicha Villa, real, actual, Jure domine vel quasi, poniéndola, como la ponia debajo de la corona Real, obediencia y vasallaje de conoscimiento y jurisdicción real de la dicha Corona de Castilla, de León y del Perú, y en señal de posesión mandó lazar unos palos con que hizo una horca y en uno de ellos hincó un cuchillo que fue la espada del Gran Capitán Gonzalo Fernández de Córdoba, y dijo: que en nombre de Su Majestad eximia y eximió esta dicha Villa de la jurisdicción de la ciudad de La Plata, si alguna sobre ella tenía o de otra cualquiera que antes que se fundara tuviese, y en virtud de los poderes que para ello tiene, daba e dió a la dicha Villa jurisdicción civil y criminal, mero y mismo imperio, y lo pidió todo por testimonio, a mi el presente Secretario, y que los presentes sean testigos, siéndolos el Factor Don Diego de Valverde, don García de Paredes y Ulloa y don de la Cueba.- el Licenciado don Manuel de Castro y Padilla.- Ante mi.- Bartolomé Pérez de Larrea.-..."

Se desconoce la fecha en que vino de poblador el Capitán Francisco Roco de Villagutiérrez, principal autoridad que concurrió a la fundación; sin embargo, se sabe que fue el primero que inició la area de repartir tierras y solares a los hispanos, desde mucho antes de que la villa se poblara y cuando apenas era un asiento minero[11]. Manuel de Castro y Padilla, al tiempo de trazar la villa y distribuir solares, cometió algunos actos de injusticia sobre este particular, pues desconoció el asentamiento anterior y el derecho concedido por el Corregidor, volviendo a distribuir ciertas propiedades que ya tenían dueños. Con ello provocó no pocos pleitos y disputas entre diversos pobladores de un mismo solar, que luego debían avenirse como mejor podían, como se colige de la escritura citada.

También es posible que haya morado en esta villa un pariente del Gran Capitán que se nombra, pues otro protocolo singular[12] refiere que Diego de Medrano otorgó poder a un tal Alonso Fernández de Córdova, a la sazón secretario de la Gobernación de estos reynos, para que pudiese tramitar por ante el Virrey, la aprobación de un título de propiedad de una estancia y tierras que tenía junto a la villa, por cuyo hecho ofrecía pagar al dicho Virrey una piña de plata con peso de cuarenta marcos.

El acta de fundación relata que la misa se ofició en la Iglesia Mayor, y que de allí la comitiva se trasladó a la Plaza para celebrar el acto mismo de fundación de la nueva villa. Una incorrecta interpretación de este informe o acaso otro motivo, indujo a hacer creer que el acto fundacional se llevó a cabo en la Plaza de la Ranchería, como que de hecho así lo reconoce una placa conmemorativa fijada en la pared exterior del Hogar Penny, añadiendo otro yerro de que la fundación oficial se efectuó en la Iglesia Matriz de la Ranchería.

Lo cierto es que, en aquella lejana época, coexistían dos villas, una llamada Asiento de Oruro, en que habitaban mayormente españoles, luego criollos y hasta negros libres, con casas y solares que se distribuían en torno a la plaza principal, hoy 10 de febrero. De este lugar se desprendía una calle llamada Calle que va a la Ranchería o Calle de la Ranchería, que precisamente se conectaba con el barrio de La ranchería de los indios. Este era un vasto espacio de casitas de estancia o rancho, sin una distribución urbanística tipo damero español, que incluso

---

11). E.P. Archivo Judicial. Reg. 3/ 1610, fs. 1087 v.- 188 v.

12). Idem,. Reg 3/ 1610, fs. 1081 v.- 1082 v., fecha: 4-9-1610

reproducía en partes la arquitectura de las moradas tipo uru, donde moraban indios de toda laya, provenientes, por ejemplo, del Cuzco, de Ayo Ayo, de Sica Sica, etc., llamando seriamente la atención que no se nombren a indios naturales de la región. Esto es explicable, por la circunstancia consabida de que los urus, señores ancestrales de estas tierras, difícilmente se sometieron al dominio español y antes prefirieron retraerse a islas o villorrios lacustres, a diferencia de los aymaras que constituyeron la masa obrera. Cuando se construyó la iglesia de San Miguel en el barrio de la Rancheria, con fines evangelizadores, se la nombró Templo de San Miguel de la Zona de la Rancheria, hasta que a la larga la iglesia comprendió a la zona misma, absorbiéndola con el denominativo de San Miguel de la Rancheria.

En resumidas cuentas, ocurrió que dos barrios llevaban el mismo patronimico: San Miguel, lo cual contribuyó a desvirtuar totalmente la historia. Además, es ilógico admitir que los españoles hubiesen admitido que su villa se fundara en una región donde ellos no vivían, cuando las propias leyes de la época prohibian todo género de convivencia entre españoles y naturales. Así tenemos, además de las Leyes de Indias, las de los años 1578, 1581, 1589, 1600 y 1649, que de manera repetitiva instruían "que entre indios no vivan españoles, mestizos, ni mulatos, aunque hayan comprado tierras en sus pueblos".

La razón, aparte de una natural discriminación, radicaba en el hecho de evitar que los españoles, con su mal ejemplo, perjudicaran la evangelización de los nativos. "En las ciudades de La Paz y Oruro –expresan los esposos José de Mesa y Teresa Gisbert de Mesa[13]– en la Audiencia de Charcas (hoy Bolivia) se ha demostrado la existencia de barrios indígenas separados del resto de la población". "En Oruro habían dos barrios: uno de los cuales era San Miguel de la Rancheria. Dos barrios de indios son pocos para una ciudad minera de la envergadura de Oruro; esto se explica por la escasez de agua, hecho que motivó el traslado de los ingenios a los alrededores de la ciudad a los que se adscribieron grupos de naturales. Son núcleos dependientes de la ciudad minera pero alejados de ella a manera de pequeñas poblaciones satélites. Estos núcleos eran Paria, Sorasora y Sepulturas".

A mayor información, diré que abundan pruebas que señalan el lugar de la Iglesia Mayor, ahora inexistente. Estaba ubicada en parte del actual

---

13). Teresa Gisbert y José Mesa, *Arquiectura Andina. Historia y Análisis. 1530 - 1830*, Págs 163, 164, 165 y otras.

edificio de la Prefectura, en la plaza 10 de febrero, comprendiendo desde la cuadra de la esquina de la calle Bolívar a la calle Adolfo Mier, sobre la acera de la calle Presidente Montes. Don Josermo Murillo la menciona como "la que estaba en la que es hoy la plaza principal y cuya gran torre sobrevivió todo el siglo XIX". Enfrente de la Iglesia Mayor, habían seis tiendas que daban a la calle Adolfo Mier, que pertenecían al cura vicario de la villa, don Manuel Abad de Usúnculo, quien medraba a costa de su arrendamiento. Me atrevería a insinuar que este sacerdote fue el que ofició la misa de fundación de la villa. Para quienes deseen confirmar estos extremos, remito a la lectura de las escrituras que constan en el Archivo Judicial de la Corte Superior de Oruro, registros 2/ 1609, fs. 106, fecha: 9-12-1608, 20/ 1608, fs. 827 v., 37/ 1608, fs. 1809 v- 1820, etc. En definitiva, jamás estuvo dicha iglesia Mayor en el barrio de la Ranchería y no hubo aquí fundación alguna.

Un símbolo de la villa es el estandarte damasco carmesí, que enarboló don Manuel de Castro y Padilla. Se lo ha incorporado como emblema regional de gran estima. Sin embargo, antes que un color local, debemos entender la razón por la cual este estandarte se alzó en vilo tres veces. Para intentar explicar el referido color, acudimos al diccionario común, que nos ilustra que por "damasco" se entiende a una "tela fuerte con dibujos formados con el tejido" y también como una ciudad capital de Siria, famosa justamente por sus tejidos. El color carmesí es el aplicado al de la grana, color rojo. Pero este color era el color del Rey de España, Felipe III. En consecuencia, era un color imperial. Lo que en realidad hacía el fundador de la Villa, y así lo declara, era poner estas tierras bajo el dominio y poder de aquella Corona. No es, por tanto, un color regional, sino un emblema intruso que incorporaba bajo el dominio español a esta flamante Villa de San Felipe de Austria.

En rigor, mi intención es revalorizar la realidad histórica de nuestra tierra, para que, sobre bases ciertas, se reponga la verdadera prosapia de este noble pueblo.

Apuntes sobre la cuestión indígena y el Estado en Latinoamerica

José Hugo Rodrigo B.

Introducción

La historia latinoamericana está marcada por los procesos de conquista y colonización europea ocurridos hace cinco siglos, con repercusiones y significados tanto a nivel particular como a nivel general. A raíz de estos acontecimientos se produjeron grandes transformaciones de todo orden en el desarrollo de la humanidad, con efectos directos en los estados europeos y en el Nuevo Mundo.

En este contexto se produjo el encuentro y el posterior proceso de convivencia de los habitantes originarios del Nuevo Mundo y los europeos que arribaron y poblaron nuestro continente.

Además de la ampliación del espacio geográfico conocido a la sazón por los europeos, estos hechos significaron la ampliación de sus dominios territoriales y la expansión de sus economías.

Durante el siglo XIX se produjo la fragmentación territorial, política y administrativa del antiguo orden colonial con la emergencia de los estados nacionales, situación que prevalece hasta nuestros días. En este sentido, el presente trabajo pretende aportar con una pequeña contribución al análisis de la cuestión indígena en el proceso histórico latinoamericano.

Para dicho cometido se efectuarán algunos apuntes demográficos e históricos sobre la población indígena prosiguiendo luego con algunas consideraciones sobre la situación pasada y actual del indígena en los estados latinoamericanos donde esa población es mayoritaria.

La población indígena y los estados latinoamericanos

La situación de la población indígena en el proceso histórico latinoamericano está ligada íntimamente a los procesos económicos que

implicaron la conquista y colonización de Abya Yala, que incidieron principalmente en la tenencia de la tierra, la explotación de sus riquezas y el papel que desempeñaron los actores sociales de dicho proceso, es decir los habitantes originarios y los europeos recién arribados a nuestro continente.

Poblacion originaria americana en el siglo XVI

La población originaria que habitaba el Nuevo Mundo desde México hasta la Patagonia en la época de la llegada de los primeros conquistadores españoles, estaba compuesta por numerosas etnias distribuidas en este vasto territorio, organizadas en conglomerados sociales de diferente formación social, entre las mas destacadas están las civilizaciones maya, azteca y quechua que constituyeron estados consolidados; el primero desestructurado y extinguido como tal y los segundos caracterizados por ser estados imperiales en plena vigencia.

Existen estimaciones dispares sobre el número de habitantes a principios del siglo XVI, las fuentes son escasas y heterogéneas. Darcy Ribeiro (1971:16) la estimó en 70 millones de habitantes, agregando que 150 años después disminuyó a 3 y medio millones de habitantes.

Cook y Borah (1971) estiman que cuando llegó Hernán Cortés al Imperio Azteca, la población total mexicana alcanzaba 25 millones de habitantes, para disminuir a un poco más de 1 millón de población nativa en el año 1600. Agregan que en este lapso de 82 años la población nativa sufrió una reducción más intensa que la producida en Europa a raíz de la "peste negra".

Desde mediados del siglo XVII se inicia un lento proceso de crecimiento poblacional que sólo después de cuatro siglos se iguala al número estimado a la llegada de Cortés.

Para el Perú, las estimaciones son variadas. John Rowe (1946) calcula en 6 millones a la llegada de Pizarro y Almagro y el Centro de Estudios de Población (1970) en 10 millones en el año 1530.

Para el resto del continente y las selvas tropicales la población fue probablemente menor por las condiciones ambientales adversas a la vida humana y por la organización de la población en tribus nómadas dedicadas a la recolección, caza y pesca, donde no pueden lograrse grandes concentraciones humanas debido a la ausencia de la agricultura

intensiva adecuada para mantener a grandes poblaciones. La población estimada en estos territorios y las llanuras es probable que haya alcanzado a 15 millones de habitantes.

En el Imperio incaico, Robinson (1964) estima, a pocos años de la conquista, en 8.2 millones de habitantes. Doscientos cincuenta años después, es decir en 1795 un censo indica 1.2 millones de habitantes. La población sólo alcanzó poco más de 10 millones en el año 1961 que fue la que encontró Pizarro al inicio de la conquista.

Por su parte, para el área andina N. Watchel (1971:131) estima que en 1530 existian 7 millones de habitantes, produciéndose un decremento de 60 a 65 por ciento en 1560. Es decir que en 30 años disminuyó a 2.5 millones y para 1590 disminuyó aún más llegando a 1.5 millones en un proceso de verdadera catástrofe demográfica.

Las principales causas atribuidas para el decremento antes mencionado son las altas tasas de mortalidad producidas por el estado de guerra permanente entre españoles y nativos y de estos entre sí. Otra causa atribuida es la migración intensa que se produjo a raíz de la desestructuración del Estado incaico.

También se atribuye a las epidemias ocurridas que causaron gran morbilidad y mortalidad frente a las enfermedades nuevas traídas por los españoles como la viruela, el sarampión, la tuberculosis y muchas otras infecciones con devastadoras epidemias que diezmaron a la población.

Pero es probable que la primera causa citada haya sido la más importante en los primeros años de la conquista como ocurrió con los taínos y caribes que fueron extinguidos en pocas décadas y las prácticas bélicas genocidas empleadas por los españoles durante la conquista de México y Perú.

En este proceso de ocupación y dominación del Nuevo Mundo impuesto por los conquistadores se aprecian también estrategias y políticas claramente diseñadas con fines de dominio, un ejemplo ilustrativo es lo que expresó el licenciado Castro en 1567 (Barragán: 1989:72): "...para sustentar esta tierra es menester que se conserven en ella los españoles porque sin ellos los yndios se alzarían y volverían a sus idolatrías antiguas y que ansi mesmo es necesario se conserben los naturales pues para esto benimos a esta tierra y también porque sin ellos no se conserbarían acá los españoles...".

A partir de estos antecedentes se observa cómo se elaboran las políticas estatales durante los cinco siglos transcurridos desde la conquista ibérica que transformó las estructuras económicas de este continente desde formas de reciprocidad e intercambio simétricas hacia una economía mercantil en el inicio del capitalismo mundial y su inserción en el Nuevo Mundo.

A continuación realizaremos algunos apuntes históricos de la cuestión indígena en los estados latinoamericanos que cuentan con densidad de población originaria importante.

La cuestión indígena en México

En la historia mexicana la cuestión indígena, según Aguirre Beltrán (1979: 9) pasó por tres etapas:

Durante la colonia se practicó la política "segregacionista" común a otras regiones latinoamericanas con mecanismos de dominación conocidos, dependencia económica, segregación racial, control social, división en castas y políticas típicas de la sociedad colonial.

Con la emergencia del Estado mexicano se implanta la política indigenista "incorporativa" asimilándola a la lógica liberal con el objetivo de transformar al indio en proletario pero despojado de todo su bagaje cultural. Se fraccionan las comunidades indígenas en parcelas privadas y se conduce el Estado hacia un supuesto modelo de Estado occidental en progreso.

En las últimas décadas se propugna por la política "integracionista" donde se reconocen las particularidades culturales del indígena pero sólo como etapa de transición hacia el individuo mexicano acorde con el moderno desarrollo capitalista. El citado autor se refiere a las regiones refugio que dificultan la integración plena del indio al Estado, propugna romper el sistema de castas, para dirigirse a un sistema de clases, transformando las relaciones feudales hacia un sistema capitalista con la proletarización completa de los indígenas.

Por su parte "el populismo idealiza frecuentemente a la comunidad indígena, rechaza las tesis de tinte etnocentrista, acusa al integracionismo de estar acompañado de una destrucción sistemática de los sistemas socio–culturales indígenas" (Díaz Polanco, 1979), reivindica al indígena y propugna soluciones indígenas específicas.

La cuestión indigena en el Ecuador

En el Ecuador la política colonial fue similar a la implementada en los otros virreinatos, segregacionista, que dividía la sociedad en castas e implantaba de formas de explotación feudales y tributación indígena.

Con la emergencia del Estado nacional se elaboró un discurso indigenista segregacionista por parte de las clases dominantes con una tarea y desafío para las instancias estatales consistente en elaborar políticas integracionistas, para homogeneizar y proletarizar a la población indígena de la sierra andina, la costa y los Amazonas dirigida a integrarla al mercado capitalista.

Según Ibarra (1987), a inicios del siglo XX debido a las ideas de la Revolución Liberal se propugnaron políticas integracionistas para los indígenas por medio de la Educación, proyectos que fueron rápidamente ahogados por la burguesía nacional que sobreexplotaba la mano de obra indígena llegando a masacres sangrientas frente a los conatos de rebelión indígena.

El indicado autor prosigue afirmando que, desde la década de los 50 se formularon políticas de integración social con la intervención de instituciones foráneas como el Instituto Lingüístico de Verano y posteriormente el Cuerpo de Paz, etc., propiciándose paralelamente la ocupación progresiva de territorios por empresas explotadoras de recursos naturales.

En 1960 se decretó la Reforma Agraria a expensas de las propiedades rurales estatales y de la Iglesia, hecho que solucionó en forma muy parcial la cuestión indígena.

En las décadas del 70 al 80 se puso en práctica el discurso neoindigenista con planteamientos de Participación Popular y derecho al reconocimiento de las organizaciones indígenas promoviendo el etnodesarrollo, en una sociedad diferenciada culturalmente, discurso manejado por intelectuales de izquierda y por los mismos grupos indígenas.

Entre los años 70 al 90 se fundaron las grandes organizaciones indígenas como la Federación de Pueblos Shuar y el Conaime, en actual funcionamiento.

La cuestión indigena en el Perú

El proceso colonial en el Perú tuvo caracteristicas similares al dominio colonial en otras regiones latinoamericanas, se implementaron las politicas segregacionistas respecto a la población indígena.

En la historia peruana, según Marzal, se dieron tres proyectos politicos sucesivos de los gobiernos criollo–mestizos para las poblaciones indígenas (Marzal, 1961: 505): mantenerlas como tales, asimilarlas por completo e integrarlas conservando sus caracteristicas culturales propias, pero estos proyectos terminaban a la larga por destruir la cultura indígena.

Según Marzal, "los antropólogos mexicanos y peruanos propugnan en la actualidad, por un indigenismo critico diferente al indigenismo oficial donde las sociedades indígenas deben conservar cierta autonomia politica para poder defenderse del influjo demoledor de su identidad por parte de la sociedad nacional". La participación de este grupo de antropólogos influyó decisivamente en la redacción de los documentos de la Declaración de Barbados I y II.

La cuestión indigena en Bolivia

La politica colonial frente a los indígenas fue similar a la del Perú con la implementación de las Reducciones, Encomiendas, el Tributo Indígena y políticas de segregación indígena. Se acompañó de acciones violentas de represión caracterizadas por su crueldad como respuesta a las periódicas rebeliones indígenas, estudiadas por muchos autores.

En los albores de la república se generaliza la crisis económica quedando la estructura colonial de dominación criollo–mestiza casi intacta, empero el Tributo Indígena bajó en porcentaje con lo que disminuyeron los ingresos del Estado.

En 1866, Melgarejo subasta públicamente las tierras comunales pertenecientes a los habitantes originarios rompiendo así las estructuras comunitarias y el ayllu que subsistieron durante la colonia.

En 1874 por la Ley de Exvinculación, durante el gobierno de Frías, el Tributo se convierte en "Contribución Indigenal". Un artículo de dicha Ley expresaba que la Ley no reconoce comunidades, nadie podrá apersonarse a las instancias oficiales como comunidad o ayllu sino mediante sus representantes llamados "Apoderados generales".

Se elevó el "Impuesto Territorial" al 25 por ciento, quedando eximidos los indígenas de servicios personales forzados como el "postillonaje".

También se decretó la Ley del Servicio Militar por la que los indígenas, además de ser enrolados, debían pagar una contribución pecuniaria.

En esa época, a fines del siglo XIX, en 1898 se gesta la insurrección indígena de Zárate Willca quien es traicionado y derrotado, posteriormente juzgado y victimado en circunstancias obscuras.

Durante el siglo XX continúan las políticas segregacionistas coloniales; es ilustrativo que en el año 1925 se prohiba la entrada de los indígenas al centro de la ciudad de La Paz, "para no afear las fiestas del centenario de la república" (Cárdenas:1990); la medida fue levantada años después por Gualberto Villarroel.

En 1936 nace el sindicalismo campesino, posteriormente recibe cierta protección del gobierno de Toro.

En 1952 se produce la Revolución Nacional encabezada por el MNR, bajo la constante presión del movimiento campesino se decreta la Reforma Agraria, se crean las propiedades rurales medianas, las haciendas son divididas entre el patrón y los comunarios donde el primero es el que generalmente se lleva la mejor parte.

La Reforma Agraria desestructura la propiedad comunal, colectiva y crea el minifundio, es decir crea la propiedad individual, en una medida acorde con los intereses y planteamientos de dicho partido político de modernizar el Estado boliviano y crear una clase media fuerte, una burguesía nacional dueña de la propiedad de los medios de producción, para articularla al capitalismo moderno.

Posteriormente, en el gobierno de Barrientos y en las décadas del 70al 80 se suceden gobiernos militares que crean instancias y organizaciones que controlan el movimiento campesino como el Pacto Militar Campesino y crean planes de desarrollo en organizaciones como la Oficina de Desarrollo de comunidades y otras.

En 1971 se crea la Federación Nacional de Colonizadores y el Bloque Independiente Campesino y desde 1980 los campesinos en sus diferentes fracciones se reúnen en la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, estos hechos son estudiados por muchos investigadores.

Conclusiones

En al ámbito latinoamericano, el planteamiento oficial respecto a la cuestión indígena en los Estados con gran población originaria sigue pasos similares tanto en México, Ecuador, Perú y en Bolivia con ligeras variantes y particularidades.

El proceso de dominación colonial marcó la tónica general para el establecimiento de la estratificación social en Latinoamérica; las masas indígenas fueron derrotadas y dominadas en el proceso de la conquista y quedaron como tales durante la formación y el establecimiento de los estados nacionales que fueron instrumentados por las burguesías nacionales.

Las grandes masas indígenas fueron subsumidas, subordinadas en el proceso de división del trabajo, actualmente forman las grandes contingentes de trabajadores informales, desocupados y habitantes precarios de las grandes ciudades latinoamericanas y los contingentes de trabajadores agrícolas en proceso de proletarización que subsidian con sus productos la economía de mercado vigente.

En los lugares donde se produjo el mayor desarrollo capitalista éstas masas contribuyeron y formaron de hecho el proletariado latinoamericano, junto a los grupos étnicos negros importados durante la Colonia para suplir y complementar la mano de obra indígena, trabajaron como esclavos en las grandes plantaciones y haciendas tropicales.

Este proceso de dominación también encontró respuestas violentas por parte de los dominados que se tradujo en rebeliones sangrientas prontamente sofocadas y además generó estrategias de supervivencia con la preservación de sus formas de identidad étnica que hasta el día de hoy son motivo de diversos estudios.

Por otra parte, actualmente, se produce una lenta organización de agrupaciones políticas con raíces étnicas que adquieren conciencia de la situación social actual de los indígenas para emerger con bríos desconocidos y alarmantes para las clases dominantes de los Estados nacionales como ocurre en México con el Movimiento Zapatista de Liberación de Chiapas. En Ecuador, emergen organizaciones campesinas fuertes como la Federación Shuar, La Federación de Centros Indígenas de Pastaza, Napo, etc. y en Bolivia se producen periódicamente grandes

movimientos reivindicatorios indígenas como la Marchas por el Territorio y la Dignidad, reivindicatoria la última frente a la aprobación de la Ley INRA y también se firman pactos interétnicos entre las nacionalidades indígenas con la clara posibilidad de que en el futuro se concreten verdaderas organizaciones políticas con proyectos nacionales propios y claros. Aparte de las organizaciones políticas indígenas del occidente del país, en estos últimos días se destacan los proyectos de organización de candidaturas uninominales para el Congreso Nacional que representen a los indígenas agrupados en el CIDOB para la próximas Elecciones Nacionales.

Bibliografía

AGUIRRE, Beltrán, G
1975 *Un postulado de política indigenista*. SEPHIN. México. Citado por Díaz Polanco en: "Teoría indigenista y la integración". *Revista de ciencias sociales* No 9, 1979, Quito.

BARRAGÁN, Rossana.
1991 *Aproximaciones al mundo chhulu y huayqui*.Citado por Glave. FLACSO, La Paz.

CÁRDENAS, V.H
1990 "Contexto del movimiento de Willca Zárate". Conferencia en la FLACSO - Diplomado de Estudios Andinos, La Paz.

CENTRO DE ESTUDIOS DE POBLACIÓN.
1970 *Informe demográfico del Perú*, Lima CEPD.

COOK, S.F. Borah, W.
1971 *Essays in Population History. México and the Caribbean*, Berkeley, Calfornia University.

DÍAZ POLANCO, Héctor
1979 La teoría indigenista y la integración. Quito. *Revista de ciencias sociales* No 9.

IBARRA, A.
1987 *Políticas estatales frente a la población indígena, en los indígenas y el Estado en Ecuador*. Abya Yala, Quito.

MARZAL, M.
1961 *Historia de la Antropología Indigenista*. Fondo Editorial, Lima.

RIBEIRO, Darcy.
1971 Las américas y la civilización. Los pueblos Testimonio. Citado por Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*. Bs.As. siglo XXI Editores.

ROBINSON, D. A.
1964 *Perú en Four Dimensions*. Santiago. American Studies press.

ROWE, J.
1946 "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". En Steward, J.H. *Hanbook of South American Indians*, vol 2. Washington D.C. G.P.O. Bureau of American Ethnology Bulletin No 143.

WATCHEL, Nathan
1971 *Los vencidos (1530–1570)*. Madrid, Gallimard.

Luribay: tierras y hacienda (1900-1930) (definición y estado del tema)

Javier Saravia

El tema de tierras o su posesión, ya sea por parte de los comunarios o de los hacendados, en lo que respecta al Departamento de La Paz: (Luribay) no ha sido estudiado; aunque hay algunas excepciones, como el trabajo de Silvia Rivera sobre Pacajes, la investigación de Ximena Medinacelli sobre Omasuyos y los trabajos de Xavier Albó. También hay que mencionar los escritos de Rigoberto Paredes sobre las provincias paceñas.

Mi interés por el tema se debe, en primer lugar, a la carencia de trabajos de este tipo en el área de los valles de La Paz, que nos puedan explicar tanto el comportamiento de los hacendados como el de los comunarios de Luribay, en los años que corresponden a las primeras décadas de este siglo XX (1900-1930).

En segundo lugar, me ocupo del tema debido a mi vivencia en Luribay, reforzado este último punto, con el trabajo de "rescate" documental del archivo judicial de Luribay, en la gestión del Centro de Estudiantes de Historia de 1985, para el archivo de La Paz, documentos que en la actualidad estan en proceso de fichaje y catalogación.

El estudio que pretendo realizar se ve facilitado por la existencia de material bibliográfico sobre haciendas y su proceso en otras regiones de Bolivia, en los años veinte. No se sabe cómo se produjo el avance de la encomienda a la hacienda en Luribay, o la consolidación de la propiedad en haciendas. Sin embargo, se ha sugerido que fue por la "composición de tierras". "...cuando declina y pierde fuerza la institución de la encomienda para dar paso a la formación de las haciendas, que ya implicaban un derecho de propiedad sobre las tierras" (Burga, 1976:97).

Como ya dije; en Luribay no se sabe cómo fue la composición de tierras, pero sí se sabe que esta composición de significó un gran despojo de tierras pertenecientes a los indios.

En Luribay este proceso de las tierras y haciendas tuvo otro factor: la minería que amenazaba con expandirse en toda la provincia (Loayza), puesto que estas tierras contienen vetas mineralógicas, por esto habrá una decadencia en la agricultura y concesiones o, de lo contrario expropiaciones de estas tierras, en provecho de los nuevos mineros nacionales y extranjeros.

Gracias a las leyes del código de minas promulgadas por los gobiernos del Partido Liberal en perjuicio de los comunarios: y no así de los hacendados, que permanecerán activas y productivas en los valles de Luribay, y que serviran de centros de abastecimientos a los nuevos distritos mineros.

Estas haciendas van a funcionar regional o localmente, en cuanto a las fuerzas de producción se refiere, o sea mano de obra asalariada.

Pudo también existir la mutua reciprocidad, entre el comunario y el hacendado, herencia colonial y republicana. "...Durante la modernización de estas haciendas, sus dueños abogaron muchos de los vínculos entre el hacendado y los peones que se basaban en la reciprocidad" (Langer, 1983: 71). La aseveración de Erick Langer, es sobre la hacienda en Cinti (Chuquisaca), en los años veinte. El habla de una reciprocidad en esos valles sureños, pero no dice nada sobre si fueron asalariados o no, lo mas probable es que no lo fueron; en cambio en el valle de el Luribay, el comunario era asalariado y, además arrendatario de sayañas (parcela de tierra). "...doy en calidad de préstamo una sayaña, y en contrato alquiler una parcela de frutales de mi hacienda de la Peña Colorada, al indígena Segundo Camberos..." (ALP/FJ. Luribay). El comunario tiene una obligación de tipo arancel y a su vez de "reciprocidad".

Según testimonios orales en ese distrito frutivinícola, existía una relación "amigable" patrón-comunario en las haciendas. Vale decir que en los valles de el Luribay el sistema de trabajo de las haciendas fue diferente en relación del interior del país.

Se puede explicar, de acuerdo a mi visita, que podría haber sido así por las condiciones geográficas. Es muy dificultoso para el sistema de transporte y la carencia de riego que enfrenta aún ese distrito tuvo que haber un mutuo acuerdo para la subsistencia de esa región hasta la llegada de la minería. Existirá pues en este tiempo la represión violenta en contra de los comunarios, amparadas por las leyes vigentes de ese entonces. "...el señor José Antonio Sedlmair vecino de ésta, mayor de

edad, casado, minero, capaz de contratar a quien dé mejor trabajo y digo: confiero poder especial al señor doctor Félix Alarcón, para que en su representación y con arreglo a sus instrucciones, tramite por todos sus grados e instancias y ante las autoridades que convenga la ex-propiación de terrenos y aguas cerca de la mina 'Los Angeles' ubicada en Luribay ex-ayllu Yaco. Para ello y sus incidencias es conferido el presente con todas las facultades, las de enjuiciar, seguir el enjuiciamiento a personas que se opongan al decreto supremo 35/80 sobre minería de dicho código" (ALP/FJ. Luribay).

Los conflictos inevitables entre comunarios, mineros y hacendados, que el estado podra controlar mediante la fuerza. "...y concederle al señor Juan Lazarrin en ordenanza del alcalde del ayllu Chimo, previa notificación y su perito en minas, proceda a tomar posesión de dicho ayllu, por ser zona estañífera y, si huiera resistencia de la indiada sírvase recurrir a la fuerza pública por ser constitucional" (ALP/FJ. Luribay).

Algunos de estos mineros también eran hacendados, y contrataban trabajo, tanto para la mina como para la hacienda, seguramente en diferentes épocas del año de acuerdo a la mano de obra existente, en similitud con el sur del país.

Con la crisis de la minería de la plata, la penetración del capital extranjero (inglés, norteamericano y francés), evidente ya durante el auge de la Plata del siglo XIX, luego del comienzo del ferrocarril y, el nacimiento del poder del estaño, tuvieron una singular repercusión en la caída del arriero, especialmente en el sur del país "El norte argentino, fuente tradicional de mulas para Bolivia, producía menos animales a medida que la difusión del ferrocarril reemplazaba rapidamente las mulas..." (Langer: 1983; 77).

En los valles de La Paz no se produjo este fenómeno, por las condiciones topográficas, por eso también no exitió una crisis en la arriería hasta nuestros días. Esto se debe a que no existe medios de comunicación modernos (rutas camineras), aún la arriería es importante para el intercambio o comercialización del mercado de Luribay, que es sobre todo regional.

Las haciendas serán centros productivos importantes para el mercado interno hacia los centros mineros de toda la provincia, puesto que las comunidades se vieron afectadas por las ex-propiaciones. De sus tierras, que se convertirán en regiones mineras.

En cuanto al índice de producción, me limitaré solamente a hacer una referencia a una hacienda, para dar una idea cómo funcionaba, qué producía, etcétera.

Dar cifras exactas sobre la producción es muy complejo, de acuerdo a las fuentes encontradas como son: fábricas (falcas) de licores, vinos y su variedad, huertas de frutas y posterior comercio de la gran variedad de éstas, su industrialización y mano de obra.

En la hacienda de la "Peña Colorada", encontré un documento referido a su economía: "Inventario general de todos los vinos fincados del que fue Manuel Fernández, vecino del cantón Yaco: bienes raíces, hacienda de Cuibirí 'Peña Colorada', tasación parcial por el que suscribe nombrado por orden judicial, según consta por autos de fé. Oficina corriente:

Molienda en buen estado, cuyo valor es de	Bs.	70
Bodega con puertas y, falca con 12 turriles de 10.000 cc. Pesos cada uno	Bs.	70
17 tinas de estaño, con diferencias en capacidad contenida en 11 q. valor	Bs.	738
2 tinas pequeñas de barro (idem)	Bs.	1
1 falca de continuación con fondo nuevo de cobre de capacidad de 20 arrobas	Bs.	500
5 Arroberas de estaño a Bs5 c/u	Bs.	25
2 Embudos de estaño a Bs1 c/u	Bs.	2
1 Charola de estaño	Bs.	3
	Total Bs.	**1389**

Fuente: ALP/FJ. Luribay/fol. 33: 5

Los medios de producción existentes en esta región, eran de importancia para el desarrollo económico de las haciendas y además de las fuerzas de producción tratadas.

La variedad de frutas, para su posterior mercado, de la misma región ya indicada.

240 duraznos ordinarios a Bs. 0. 60 c/u	Bs.	140
200 duraznos finos a Bs.1 c/u	Bs.	200
35 plantas (árboles), a Bs. 0. 20 c/u	Bs.	7
18 manzanos a Bs. 3.....	Bs.	54
22 plantas a Bs. 0. 20	Bs.	4
	Total Bs.	406

Fuente: ALP/FJ. Luribay/fol. 31: 6-7.

Existen fuentes en el archivo de la Parroquia de San Pedro de Luribay, sobre la densidad demográfica que existía en los años veinte, que aún no he realizado una exaustiva investigación, pero esta en mi cronograma de trabajo.

Para aclarar mejor la mano de obra que fue utilizada, en las haciendas, existen libros de registros: nacimientos, bautismos, matrimonios y, defunciones, por tener su importancia en el desarrollo del potencial humano que haya tenido actividad económica en las haciendas.

El método y la hipótesis

Con el trabajo se pretende ver el conflicto hacienda-comunidad en la región de el Luribay, esto debido que sólo se conoce de modo muy general, los conflictos en el altiplano y, no así el de los valles de La Paz, el carácter de estos valles cuya población se cree fue de mitimaes, luego estos se convirtieron en yanaconas, nos lleva a ver el aspecto de la fuerza de trabajo (mano de obra), y el aspecto salarial, que se estudiará en este trabajo; su estructura agraria, que busca establecer los sistemas de propiedad y apropiación, clasificar las unidades de explotación agraria según las haciendas y otros criterios, estudiar las relaciones de producción entre hacendados y trabajadores directos.

Se debe estudiar a su vez a los comunarios como fuerza productiva, fuerza de trabajo y sus técnicas de organización, su densidad de la población regional; su composición por sexo y edad, su estructura socioprofesional, y cooperación del trabajo (en comunidades aldeanas, etc.).

Debido al carácter local y limitado de el Luribay, también se estudiarán lan formas socioeconómicas y sus intercambios (culturales y de otros tipos) entre comunarios y hacendados. Es preciso conocer los procesos de migración de los habitantes a los valles de Luribay, para determinar las formas sociales que determinarán en diferentes posiciones sociales (indios o criollos).

Para determinar las características de acceso a la propiedad de la tierra luego en haciendas, ya sea en forma de propiedad, ya sea mediante algún tipo de usufructo. El grado del trabajador sobre su sayaña (parcela de tierra), el intercambio, y la relación con mercado vertical. A partir de los paisajes agrarios actuales, o de un pasado reciente, para marchar posteriormente al pasado remoto.

Se estudiará su geografía, su ecología, etc., para entender mejor su proceso socioeconómico y político que tuvo gran impacto en los años veinte, tanto en la minería como en las haciendas y las comunidades.

Se trata de una metodología de inspiración geográfica en gran parte, se justifica, a veces, desde el punto de vista de la documentación y, los testimonios orales, en el caso de Luribay documentos de conjunto sobre las haciendas y la agricultura antes del siglo XX, no hay una visión global y no es posible indicar líneas generales de investigación.

Los comunarios de Luribay son empíricos respecto a la naturaleza, el clima, las plantas, los tipos de suelo, etc. Es evidente que todos estos elementos están relacionados entre sí, los métodos a utilizar con evidencia sobre esta región deben ser: conocimientos, objetos de trabajo, técnicas como métodos y como instrumentos de producción.

El estudio de las fuerzas productivas debe tomar varios aspectos, entre ellos cambios en las dimensiones y en la distribción (espacial y social) de las fuerzas productivas. La capacidad instalada y su distribución: tierra o superficie cultivada o usada como pasto, dimensiones y características de la población en una hacienda agrícola, activa potencial de unidades productivas existentes, red de comunicaciones, etc. Se trata de un concepto fundamental, pero cuyo uso frecuentemente da lugar a diversos errores.

Es posible seguir la larga la evolución de una comunidad regional en diversos niveles estructurales, demográfico, económico, social, ideológico, etc.

Bibliografía

A. Fuentes Documentales:

Prefectura del Departamento de la Paz (ALP)
Fondo Social de Luribay (ALP)

B. Libros y revistas:

ARZE, René
1973 "Las hacendas jesuitas de La Paz (siglo XVIII)". En *Historia y cultura* No. 1 Sociedad Boliviana de Historia. La Paz.

ASSADURIAN, Carlos Sempat
1985 "La relación entre el campo y la ciudad en los sistemas económicos latinoamericanos (siglo XVI-XIX). En *Historia* No. 16. Carrera de Historia UMSA. La Paz.

BONILLA, Heraclio y Christine Humebeldt
1986 *Piura: propuestas para una historia regional*. Institutoo de Estudios Peruanos, Lima.

BURGA, Manuel
1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle de Jequetepeque del siglo XVI-XX*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

CRÉSPO, Alberto et.al.
1984 *Siporo. Historia de una hacienda*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSA. La Paz.

CARDOZO, Ciro F.S. y Héctor Pérez Brignoli
1979 *Historia económica de América Latina*, 2 Vols. Ed. Crítica Barcelona.

FLORESCANO, Enrique (editor)
1975 *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. Siglo XXI editores. México.

GOLTE, Jurguen
1980 *La racionalidad de la organización andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

HUNT, Shane
1975 "La economía de las haciendas y plantaciones en América Latina". En *Historia y cultura* No. 9, Museo Nacional de Historia, Lima.

LANGER, Erick
1983 "Mano de obra campesina y agricultura comercial en Cinti". En *Historia boliviana*, Vol 3 No. 1 Cochabamba.

Una aproximación a la concepción de la interculturalidad

Zacarías Alavi Mamani

Introducción

Es propósito del presente trabajo contribuir a la reflexión y toma de conciencia en los miembros de los pueblos originarios, estudiosos y la clase dominante acerca de la significación o significaciones de la interculturalidad, a partir de los estudios realizados en condiciones de multiculturalidad y multilingüismo en las diferentes regiones del continente americano y Europa. El contraste empírico está dado por las versiones de los técnicos de la Unidad Nacional de Servicios Técnico-pedagógicos de la Secretaría Nacional de Educación y las instancias técnicas y operativas encargadas de la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe.

Esta reflexiones obedecen fundamentalmente a la gran relevancia que supone el nacimiento de una nueva Bolivia, la "Bolivia multiétnica, multicultural y multilingue" (D.S. 23950) y la Ley de la Reforma Educativa que adopta una política educativa "intercultural" considerada como el cimiento de la construcción de un nuevo Estado y como fuente dinamizadora del currículum educacional.

Sin embargo, es patente una fuerte sospecha de que no existe claridad sobre la interculturalidad ni en lo que significa e implica dicho concepto en las diferentes instancias encargadas de su implementación. La concepción al respecto es vaga, ambigua y hasta confusa, reduciéndosela al empleo de la lengua materna en el aula, noción por cierto muy restringida, además de no pertinente.

No obstante, la interculturalidad es un término muy frecuentemente empleado por la clase política, la sociedad civil, la clase dirigencial, los tecnócratas, los maestros, los pueblos originarios, etc. Unos la consideran

como un simple vocablo retórico, hueco y sin contenido; los hay algunos que la consideran como una noción neutra y "comodín". En cambio, para otros, muy pocos por cierto, se trata de una concepción llena de significación. Este es nuestro objeto de estudio.

En realidad, la interculturalidad no puede ni debe considerarse como un simple vocablo de carácter retórico; al contrario, implica una temática complejísima llena de significación. La interculturalidad es un proyecto político, cultural y social. Es este el hecho que da un sentido relevante para su estudio, su comprensión, difusión e internalización. No puede ser menos, pues la interculturalidad así dimensionada resulta de suma importancia, tanto su conceptualización como su definición y precisión para su cabal comprensión y práctica no sólo en la vida cotidiana, sino en la adopción de políticas sociales y culturales en un país multicultural, multiétnico y multilingüe como es el Estado boliviano.

Ahora bien, la interculturalidad no sólo es un hecho educativo, sino también social, político, cultural y económico. Entonces, ¿qué significa una democracia intercultural, una política intercultural, una educación intercultural? ¿Cuáles son las características del hombre intercultural, las prácticas interculturales, sus componentes esenciales y las relaciones entre éstos? ¿Cuál es la relación entre la interculturalidad y la violencia a la que ya estamos acostumbrados con los gobiernos de fuerza y democráticos de los últimos años, que sin embargo la pregonan como política estatal?. Como podemos ver, estas interrogantes aún no tienen respuesta, y la realidad práctica de las relaciones socioculturales de los pueblos originarios con la clase dominante que detenta el poder nos muestra desigualdad y asimetría (represión a los campesinos cocaleros, represión violenta a las mujeres marchistas, desconocimiento del voto popular en las elecciones municipales, etc.). Cabe preguntarse: ¿hasta dónde estas prácticas de relaciones sociales y culturales responden al verdadero significado de la interculturalidad?.

Tal como se pudo ver, existe una sentida necesidad de contar con conocimientos teóricos en base a experiencias realizadas en diferentes espacios geográficos y diferentes actores socioculturales. Los resultados nos ayudarían a fundamentar la formación de una sociedad intercultural, en un Estado con una sociedad abigarrada (Zavaleta Mercado). Conocimientos que a su vez, pueden orientar efectivamente hacia la práctica de la interculturalidad, no sólo en la educación sino en todos los aspectos y estamentos de la sociedad en su conjunto.

Problematización

En este marco, la complejidad sociocultural de la sociedad boliviana no se puede dejar de puntualizar, particularmente en lo referente a la educación como factor de influencia en la formación de los futuros ciudadanos. Para nadie es desconocido que el sistema educativo nacional se desenvolvió y se realiza en base a una relación asimétrica, tanto en el desarrollo curricular cuanto en su cobertura. Ha sido una educación monocultural y monolingüe impuesta por la sociedad dominante, sin considerar para nada la realidad social, cultural y lingüística de nuestro país. La política siempre ha sido el postulado integracionista, uniformador y asimilacionista orientado hacia la homogeneización de la diversidad sociocultural y lingüística, hacia la castellanización y la modernidad conocida como "civilización".

La vigencia vigorosa y mayoritaria de las culturas originarias de la población boliviana, en contacto durante cinco siglos con la llamada sociedad occidental, ha generado el fenómeno de bilingüización e incluso trilingüización, pero no sólo esto, sino una odiosa actitud diglósica (discriminación lingüística en su relación y uso desigual, además de un fuerte castigo social y lingüístico), característica de nuestra sociedad hegemónica.

En este contexto, hoy se habla de una integración entendida como homogeneización en todo orden; otros en cambio, sustentan la unidad en la diversidad. Estos últimos, desde hace poco, también hablan de una "educación bilingüe", de una "educación bilingüe bicultural" y de una "educación intercultural bilingüe". Es preciso saber por fin ¿cuál es cuál?. Los términos intercultural y bilingüe, se diría, están de moda en el discurso de los políticos funcionarios de la Secretaría Nacional de Educación, los denominados asesores pedagógicos encargados de la implementación del currículum intercultural y aspectos técnicos de la Reforma Educativa. También está en el discurso cotidiano de algunos maestros, en especial en el de los docentes de las escuelas normales, de las llamadas escuelas de arranque de la Reforma Educativa y en general en la sociedad civil. Unos dicen estar de acuerdo y otros no; en todos los casos no se tiene una idea clara acerca de los conceptos ni se sabe adónde se orienta la política sociocultural del país.

En este contexto se plantea la interculturalidad como una respuesta a la diversidad lingüística y cultural, a una pluralidad conformada por 40 situaciones culturales y lingüísticas (según Albó, 1994), de las cuales el

23% es aymarahablante, el 34.3%, quechuahablante y el 1.6% hablante de otras lenguas originarias conocidas como minoritarias.

De las generalidades aquí expuestas, conviene plantearse más puntualmente: ¿Qué se entiende por interculturalidad según las opiniones autorizadas de los estudiosos, producto de largas y sostenidas experiencias llevadas a cabo en los más diversos ámbitos de la geografía americana, en Europa, y, en particular, en la región andina, con protagonistas socioculturales también diversos? La respuesta a esta interrogante requiere sea precisada con estudios de carácter bibliográfico y confrontada con datos empíricos.

La interculturalidad

En la diversidad cultural y lingüística existente en el mundo, dos hechos nos parecen fundamentales: la violencia y el racismo que fueron y son ejercitados en las relaciones entre los hombres y las culturas. En nuestro caso, ocurre la aprobación étnica de los códigos hispanos requeridos y valorados para la sobrevivencia en una relación de dominación y subordinación de diferente orden. Para superar este orden de cosas se plantea la interculturalidad como la propuesta adecuada al conflicto.

La interculturalidad es una lucha contra las exclusiones en las relaciones étnicas, sociales, culturales y educativos; se expresa en los cambios cualitativos y cuantitativos de una sociedad plural con igualdad de derechos y respeto al pluralismo cultural; por lo mismo, trasciende a los procesos de aculturación (Gelpi, 1992: 27).

Es una situación de interrelación e interacción dialógica y crítica entre culturas, de intercambio y solidaridad entre una cultura indígena y otra –la llamada "cultura occidental"– a los efectos de construir una sociedad plural en el marco de un juego democrático, no se trata simplemente del respeto cultural a los pueblos originarios.

La interculturalidad significa asumir la diversidad cultural con pleno reconocimiento del derecho a la lengua y a la cultura; es la búsqueda de participación con una alta dosis de conciencia étnica y cultural, un esfuerzo por descolonizar, eliminar los estereotipos negativos que tiene una etnia sobre otra.

Es un proyecto muy concreto de formación pluricultural: el reconocimiento mutuo y la valorización positiva de los aportes de los

diferentes grupos étnicos y lingüísticos. Constituye un paradigma para la construcción de una sólida democracia, de políticas sociales, culturales y educativas de una país multicultural y multiétnico; constituye también una nueva organización del saber y el enriquecimiento mutuo exaltando la riqueza de la diferentes culturas, a través de una mutua enseñanza/ aprendizaje de valores, habilidades, y conocimientos; es un constante aprender de otras culturas. Cada cultura aporta y aprende; para una cultura recuperar los elementos y prácticas culturales enajenados y revalorizar las prácticas, roles y estatus propios constituye un imperativo.

La interculturalidad no implica relaciones jerárquicas entre las culturas (von Gleich, 1989: 66); evita toda confrontación entre los productos culturales tradicionales y modernos. El eje rector de la interculturalidad se caracteriza por el diálogo, la comunicación, el respeto, la aceptación, la apertura, autoafirmación de la identidad, un fuerte espíritu democrático y de autonomía, espíritu de inclusión, seguridad personal y social, flexibilidad en las acciones, etcétera (ETARE, 1993).

La interculturalidad implica la territorialidad, sinónimo de cultura y razón de vida. La recuperación de la tierra y del territorio es condición necesaria para la recuperación de la dignidad del indígena; es la única forma de sobrevivir para los pueblos originarios. La participación en el poder político es otra condición para el nombramiento de autoridades locales indígenas y el acceso a la educación bilingüe.

La interculturalidad como creación de una nueva cultura.

Otra posición respecto de la interculturalidad es aquella que postula refundir una nueva cultura (creación de una nueva cultura), fruto del intercambio de culturas, valores, vivencias, comunicaciones, a través de una transformación radical del sistema educativo, de cara a un futuro más coherente, tolerante y pluralista, en la que todos los miembros de diferentes grupos culturales sean pertenecientes a una cultura más amplia y se eliminen las desigualdades sociales y culturales.

La interculturalidad como integración.

Otro enfoque de la interculturalidad está en consonancia con la política de la integración mundial. Desde este punto de vista la integración es considerada como la ansiada solución, la respuesta concreta al problema de la educación multicultural y multilingüe. En este marco, la interculturalidad deberá orientar a los nuevos ciudadanos a convivir

con otras culturas y a ser capaces de comunicarse efectivamente en su propio idioma y en el del otro. En esta perspectiva, las relaciones de integración de las diferentes culturas tienen su razón de ser por los movimientos migratorios, como evidencias de la necesidad de encontrar formas de integración que signifiquen "aporte positivo" y "mano de obra calificada". Se hace referencia al reconocimiento de las interacciones que intervienen a la vez entre los múltiples registros de una misma cultura y entre las diferentes culturas, todo ello en un espacio y tiempo. El propósito sería apropiarlas y reconocerlas, sean o no adecuadas, y siempre desde la perspectiva interna de cada cultura.

Interculturalidad subordinada.

Según el Ministerio de Educación Nacional de Colombia, en las relaciones entre las culturas puede ocurrir, y de hecho ocurre en algunos casos, las prácticas de apropiación desde la óptica de la subordinación a los intereses de la cultura hegemónica. Se reproducen los recursos y prácticas de la cultura dominante. En esta perspectiva está en juego la dependencia de la cultura subordinada a los intereses ajenos en la creencia de que son los suyos o propios. La relación de control en juego logra aumentar la dependencia por la cultura hegemónica. En este marco, las comunidades indígenas y los grupo étnicos son cada vez más relegados.

Es una concepción desigual de la interculturalidad, se caracteriza por la distribución del poder y formas de control expresadas en la falsa pertenencia, la seguridad por dogma, el falso anhelo, preservan el mantenimiento de la verticalidad y aislamiento entre las culturas. Se clasifica y se inscribe a las personas de acuerdo a su geografía, su "raza" y su historia. Por otro lado, se imita un único modelo impuesto, con su visión del tiempo y el espacio. En este tipo de relaciones culturales se exalta y mantiene a los grupos culturales en la creencia ciega de que asumiendo su identidad propia, se puede llegar a superar, desarrollar, y progresar (MEN, op.cit.).

Interculturalidad centrada en relaciones diversas.

La interculturalidad centrada en relaciones diversas y múltiples requiere el debate y la toma de decisiones resultado de un análisis crítico y reflexivo de los miembros de las diferentes culturas que la asumen. Este tipo de interculturalidad se constituye en el eje articulador de los "productos socioculturales universales" desde la legitimidad del conocimiento y al

mismo tiempo también asume la relatividad de las prácticas, conocimientos, saberes y organizaciones sociales que cada cultura ha construido. Segun el texto anteriormente citado:

"Su apropiación significa asumir la flexibilidad de los límites culturales que presupone una circulación abierta y amplia de textos, prácticas y relaciones sociales. Con ello será posible trascender los discursos y prácticas de las culturas dominantes que se escudan en un sutil 'democratismo' y manipulación". Se privilegia que "todas las culturas son diferentes entre si e igualmente válidas dentro de su propio contexto, no hay culturas superiores ni inferiores" (MEN, 1993).

Las rélaciones diversas implican la transformación de la distribución del poder y de las formas de control en tiempo y espacio, y generan otras formas de relación social, otras formas de conocimiento, otras formas de expresión, inscritas en un proceso de asunción de una voz cultural individual y colectiva, susceptible de diferenciarse y ser diferenciada dentro de un contexto multicultural.

El disenso y el consenso en la interculturalidad.

Christoph Wulf, con su crítica al modelo europeo-paternalista, pone en tela de juicio conceptos como el "otro", "comprensión", "disenso", "consenso" y "reconocimiento de la alteridad", actitud crítica y consciente de aproximación al "otro" en un proceso de "conocimiento" y "autosuperación" (Wulf, 1993). La base del desarrollo intercultural es el pleno reconocimiento de la diferencia de las culturas, la alteridad no asimilable del otro. En este entendido, el disenso es una condición necesaria para la interculturalidad, como tal constituye el centro del aprendizaje intercultural. En esta perspectiva, lo "otro", así como la afirmación de la diferencia y el no a la uniformidad, es el punto de partida de toda formación intercultural

En cambio, el consenso puede implicar el no a la contradicción. Consenso cultural, identidad cultural sólo es posible lograr bajo el precio de la sumisión, inadmisible en la práctica de la interculturalidad.

Por otra parte, también se cuestiona el concepto "comprender", que se entiende como un procedimiento para ejercer dominio y someter al "otro" asimilando lo extraño: significa destruir la diferencia, lo extraño y asimilarlo en una pretensión igualitaria como la que practicaron los españoles con los pueblos de la América andina. Las experiencias del

otro tienen capital importancia para la formación de la interculturalidad; para dicho efecto es necesario procurar el desarrollo del pensamiento y de la acción heterológicos. La formación intercultural trata siempre del otro excluido. Es necesario ir al encuentro del otro, a ese "otro" que no es uno mismo.

En este entendido, comprender no es de ninguna manera la vía para aceptar al otro en su alteridad: el otro debe ser descubierto ya que sin el no es posible concebir ninguna formación intercultural. La mutua aceptación de la diferencia entre las culturas permite su desarrollo y evita la destrucción mediante el sometimiento a la generalidad.

La alteridad y sus niveles.

Wulf nos señala dos planos. El primer nivel de alteridad trata de juicios universales cuyo objetivo es la afirmación de la exterioridad del otro. Pero, ¿cómo evalúo al miembro de la cultura extraña?; ¿Me atrae o me repugna? Aquí viene la auto-superación que permite experimentar la externalidad del otro.

El segundo nivel de alteridad trata del acercamiento al otro. La prioridad está en mi acción comunicativa: ¿busco al otro, deseo su cercanía, me identifico con él, por ejemplo, en la fascinación que siento por lo extraño? Aquí, por su importancia, reiteramos esta fórmula famosa: "yo es alguien otro". Aquí radica el reconocimiento, pues ese "yo" no es el patrón en casa propia, por así decirlo.

Por último, haremos una breve referencia a los estereotipos que abarcan sentimientos, ideas y juicios y que cristalizan en actitudes negativas tan permanentes que parecen ser propias, justificadas y hasta legitimadas. Los estereotipos impiden la adquisición de nuevas experiencias en un horizonte más amplio; por ello es necesario ponerse en guardia contra ellos.

La configuración de la concepción de la interculturalidad de por sí resulta una temática polémica. Existen distintos enfoques como se pudo comprobar en los párrafos precedentemente examinados.

Para concluir esta parte, resulta muy difícil soslayar una última concepción de la interculturalidad. A tal fin consignamos algunas puntualizaciones de otros autores que consideramos son relevantes.

"La interculturalidad significa diálogo respetuoso y equilibrado entre culturas, se opone a la posición integracionista y apuesta por la posibilidad de reforzar la autonomía cultural" (Moya, 1995: 42). Esto implica un paralelismo cultural y de ninguna manera la superposición de una sobre otra u otras. La interculturalidad implica como condición previa la devolución de la dignidad a las culturas originarias en situación de subordinación, reconociéndoles el valor de sus productos culturales. La interculturalidad es un diálogo cultural en pie de igualdad en lugar de dominación, dependencia, agresión y sumisión. La interculturalidad elimina toda relación desigual, conflictiva y asimétrica en términos de poder. Es el legítimo reconocimiento del "otro".

Con éste marco conceptual, a continuación se presenta los datos empíricos.

La interculturalidad en la UNSTP.

En los diferentes departamentos de la Unidad Nacional de Servicios Técnico-pedagógicos, consta lo que sigue:

En el Departamento de Curriculum, en sus diferentes secciones, la interculturalidad se entiende como la relación igualitaria (en las mismas condiciones) entre culturas...busca (sic) que las culturas originarias tengan un reconocimiento, valoración y un espacio de desarrollo dentro de la escuela... (la escuela) se debe reconocer como un espacio de realización y desarrollo de las culturas originarias... se deben respetar las lenguas originarias.

...pero aquí hay una construcción de una nueva cultura, entonces hay una creación, una interrelación, hay una convivencia de culturas que sería como una simbiosis en vez de una transculturación... justamente por el reconocimiento de la multiculturalidad es que se plantea una educación intercultural, que es un enfoque para desarrollar la educación en función de ese reconocimiento... "...como un proceso en el cual se busca fortalecer la cultura propia para ir gradualmente introduciendo elementos de otras culturas; ...afirmar la identidad cultural del niño aymara... pero también irá introduciendo elementos tanto culturales como lingüísticos referidos al castellano y a las otras culturas que rodean al niño aymara.

La interculturalidad ... es mostrar que las culturas originarias son tan válidas como las otras, donde la relación entre los seres humanos es de

respeto mutuo, se valora las cosas del otro, se reafirma su identidad, su forma de ser, su lengua y todo lo que implica la cultura; a partir de ese su afianzamiento, también que aprende a respetar, a valorar, a discriminar positivamente las cosas a partir de lo suyo, entonces esa relación intercultural se va fortaleciendo y se evita la asimetria, la injusticia, etc., ...la interculturalidad es una forma de poder... (los guaraníes) tenemos poder de decisión porque en la actualidad la máxima autoridad en nuestras culturas es la Asamblea de los Pueblos Guaraníes. Sólo ella hace los convenios bilaterales con el gobierno central y con las organizaciones internaciones, inclusive con los organismos financieros... irradiamos nuestro pensamiento de resistencia a la cultura occidental.

La interculturalidad es una relación entre personas de diferentes grupos culturales... el respeto entre las personas que pertenecen a los diferentes grupos culturales. La multiculturalidad es también intercultural, la diferencia está en que en un grupo multiculturall no solamente se relacionan personas de dos grupos culturales diferentes, sino de varios respetando cada uno su cosmovisión, su lengua, sus caracteristicas propias, etc. La multiculturalidad particularmente tiende al respeto entre los diferentes grupos culturales.

En el Departamento de Formación y Capacitación Docente, la interculturalidad se entiende como "una relación de culturas, en la diversidad de culturas existentes en Bolivia. Nosotros estamos encarando este problema a partir de un nuevo curriculum interpuesto en los contenidos curriculares de las Normales".
Además, se sustenta que la interculturalidad es un problema educativo, y por ello también un problema docente.

La interculturalidad según los asesores pedagógicos.

La concepción de la interculturalidad en la visión de los Asesores Pedagógicos, funcionarios encargados de implementar el curriculum intercultural a nivel de Direcciones Distritales y Núcleos Escolares, es completamente coincidente y absolutamente lacónica. He aquí las ideas más frecuentemente mencionadas.

La interculturalidad como proceso educativo planificado.

Para un grupo, por cierto pequeño, la interculturalidad es "el proceso educativo planificado para poner en práctica sus lenguas y las culturas".

Según la aseveración precedente, la educación formal siempre será planificada y, por lo tanto, tendríamos como insumos curriculares sólo los productos culturales de la cultura originaria y tendríamos que utilizar la lengua impuesta como lengua instrumental en forma exclusiva. Cuando se afirma: "poner en práctica sus lenguas y las culturas" parece connotarse la educación monocultural y monolingüe castellanizante aún vigente.

La interculturalidad como multietnia y plurilingüismo

Un otro grupo de asesores pedagógicos concibe la interculturalidad del siguiente modo: "Bolivia es un país multiétnico y plurilingüe, con culturas muy diferentes" y como "el conjunto de varias culturas... en todos estos valores se produce un elemento vital en el sistema educativo".

Indiscutiblemente y por excelencia, nuestro país es multiétnico y multilingüe, puesto que en él son patentes la diversidad de valores culturales afectando todo ello al curriculum educacional de los miembros de los pueblos originarios. Sin embargo, nos es difícil relacionar, o mejor entender, esa diversidad como interculturalidad. Esta manera de concebir las interculturalidad es ambigua y hasta carece de sentido.

La interculturalidad como diferencia étnica

Otro grupo de asesores pedagógicos concibe la interculturalidad como "las diferencias étnicas, culturales, de lengua, costumbres, etc., que se traducen en el respeto individual, comunal y regional".

La aseveración "diferencias étnicas, culturales, de lengua, costumbres, etc" contiene una referencia a nuestra realidad, pero, ¿cómo se traduce todo ello en el "respeto individual, comunal y regional"? Lo primordial se nos plantea: ¿cómo o con quiénes hacer interculturalidad, teniendo en cuenta que la interculturalidad supone interrelaciones e interacciones? ¿En qué medida se acerca esta aseveración al concepto de interculturalidad?

La intercultualidad como respecto a...

Un grupo bastante grande de asesores pedagógicos considera la interculturalidad en base a las siguientes afirmaciones:

"respeto a una persona tal como es";

"la interculturalidad se entiende como respeto a la persona por su cultura";
"respeto a las demás culturas y lenguas";
"es el respeto mutuo en la diversidad cultural";
"respeto a la diversidad cultural y lingüística de cada región";
"respeto a la diversidad y a la diferencia cultural, lingüística, de formas de vida etc. Es una permanente interacción entre dos o más culturas"

En estas aseveraciones resalta el término "respeto" como común denominador: respeto a la persona, a la cultura y a la lengua. Todo ello, obviamente, converge en el concepción de la interculturalidad. También resulta significativa la interacción entre dos o más culturas a que alude la última frase. Sin embargo, hay que decir que la interculturalidad no puede reducirse al "respeto". Como ejemplo, pensemos en lo que ocurre en nuestra realidad multicultural y multilingüe: es innegable que existe interaccón y una buena dosis de respeto: ¿significa esto ya una práctica intercultural?. Si esto fuera asi, tendriamos resuelta la situación.

La interculturalidad como recuperación y uso de la lengua.

Otro grupo reducido de asesores pedagógicos entiende por interculturalidad: "...el uso y recuperación de la lengua en el proceso educativo".

Esta concepción implica la instrumentación de la lengua y la cultura en la educación. Al respecto corresponde puntualizar que la interculturalidad no puede reducirse al uso y recuperación de la lengua en la educación. La interculturalidad tiene un gran alcance y trasciende los ámbitos de la escuela. La interculturalidad debe insertarse en el conjunto del quehacer de la sociedad.

La interculturalidad como valoración de la tecnología europea.

Finalmente, para otro grupo de asesores pedagógicos la interculturalidad "es la valoración de la tecnología y, por tanto, de la tecnología europea".

Esta es una concepción enmarcada en la valoración de lo ajeno y la negación de lo nuestro. El intercambio implica desarrollar la tecnología de las culturas oprimidas; para ello es necesario la existencia de la competitividad tecnológica. Planteada como está, al parecer, esta propuesta se aleja de la dimensión de la interculturalidad.

La interculturalidad según los Directores Académicos de las Escuelas Normales.

En verdad, esta parte se reduce a unos cuantos criterios muy escuetos sobre la versión o la concepción de los Directores académicos de las Normales de las localidades de Vacas, Caracollo, Santiago de Huata, Warisata y el Programa de Formación Docente Guarani.

Así, para la Directora del Programa de Formación Docente Guarani, la interculturalidad "es el respeto a las diferencias que existen en Bolivia". Por su parte, el académico de la Normal de Caracollo la considera "como la interrelación entre culturas y un modelo educativo que propicia el aprendizaje en un ambiente de confianza". Para otros, los más, la interculturalidad "es la educación de las mayorías a partir de sus identidades culturales", con la "participación de las etnias".

De esta síntesis de la versión de los directores académicos de las Normales se puede extraer como significativas las alusiones a "el respeto a las diferencias", "la interrelación entre culturas" y "una educación de las mayorías a partir de sus identidades culturales".

Resumen de las principales concepciones

Para finalizar esta parte sobre la concepción de interculturalidad que tienen los funcionarios técnicos de la Unidad Nacional de Servicios Técnico-pedagógicos, asesores pedagógicos y directores académicos, ofrecemos un resumen de los conceptos que resultan más o menos significativos.

Para la Jefatura del Departamento de Desarrollo Curricular, la interculturalidad "es la relación igualitaria entre culturas; busca el reconocimiento y valoración de las culturas originarias; la construcción de una nueva cultura, una creación; una interrelación, una convivencia de culturas y una simbiosis".

Para el técnico del área aymara la interculturalidad "es simplemente un reconocimiento a la libertad cultural y lingüística que caracteriza al país.... La interculturalidad practicada hasta ahora es más bien de los pueblos originarios hacia el castellano. Normalmente el aymara, el quechua, el guaraní y otros pueblos lo que hacen es aprender la lengua castellana".

Para el área castellana, la interculturalidad "es mostrar que las culturas originarias son tan válidas como las otras. En un ámbito en que la relación

entre los seres humanos es de respeto mutuo, se valora las cosas del otro..... se aprende a respetar, a valorar, a discriminar positivamente las cosas a partir de lo suyo".

Otro interlocutor del área castellana sostiene: "la interculturalidad es una palabra compleja... en la que se reconocen diferentes modos de ver el mundo; la interculturalidad es un diálogo armónico, una convivencia y una posibilidad de construir la sociedad en igualdad de condiciones..... es hablar, en la familia, entre el marido y la mujer, es equidad de trabajo, de cooperación, de entendimiento en el mismo seno de la familia".

Para el área guaraní, la interculturalidad "es una forma de ganar espacios... en todo nivel: político, económico, social, inclusive en el nivel sindical; es un discurso de apertura para relacionarnos en igualdad de condiciones con otras culturas; es una forma de resistencia y rechazo a toda forma de penetración occidental (la escuela castellanizante, la posta sanitaria...); es defender lo nuestro, nuestras costumbres, nuestra forma de vivir"; es una forma de poder en la cual la máxima autoridad ... es la Asamblea de los Pueblos Guaraníes... pero también están los sindicatos; cuando hay elecciones (presidenciales y municipales asistimos todos".

Para el área quechua, "la interculturalidad (es) una relación entre personas de diferentes grupos culturales; es el respeto entre las personas que pertenecen a los diferentes grupos culturales. La multiculturalidad es también interculturalidad".

Para el Departamento de Evaluación "la interculturalidad apunta a considerar la diversidad étnica, lingüística y cultural que existe en nuestro país, como un recurso pedagógico, como una riqueza... los diferentes aspectos de trabajo de manera cooperativa respetuosa, de respetar la lengua de los sujetos, de afirmar la autoestima, de respetar sus propias percepciones y su cosmovisión".

En el Departamento de Formación Docente, la interculturalidad se reduce sencillamente a "una relación de culturas, en la diversidad de culturas existentes en Bolivia... es un problema educativo y un problema docente".

En el Departamento de Capacitación Docente la interculturalidad se entiende como "el respeto a la diversidad, la valoración de las diferentes culturas existentes en un determinado territorio y también la valoración de la cultura propia... es valorar lo nuestro, pero también adoptar los elementos culturales ajenos que hacen el progreso".

Los asesores pedagógicos encargados de implementar la Reforma Educativa tienen una visión difusa y hasta distorsionada. La interculturalidad es entendida como una "educación planificada", como "la valoración de la tecnología europea". El concepto que a continuación se consigna es un hecho aislado porque corresponde a un solo funcionario, de ninguna manera al conjunto de los asesores pedagógicos. Este funcionario dice: la interculturalidad es el "respeto a la diversidad y a la diferencia cultural, lingüística, formas de vida, etc.; una permanente interacción entre dos o más culturas".

Por último, para algunos de los directores académicos de las Escuelas Normales, la interculturalidad "es el respeto a las diferencias que existen en Bolivia"; para otros, es "la interrelación entre culturas y un modelo educativo que propicia el aprendizaje en un ambiente de confianza"; para algunos, "es la educación de las mayorías a partir de sus identidades culturales", y para otros es la "participación de las etnias".

Conclusiones

Una exhaustiva revisión bibliográfica de la intrincada temática de la interculturalidad se configura como un proyecto político de diálogo cultural, de intercambio y solidaridad en un ambiente de respeto mutuo, en el que sus participantes tienen una interrelación e interacción en un plano de igualdad, evitando toda exclusión étnica, cultural, social, educativa y política. Su fuerza está en la capacidad de estimular, promover y aprovechar la riqueza de la herencia cultural a los efectos de contribuir al proyecto pluricultural a través de cambios cualitativos y cuantitativos. En suma, una relación dialógica con pleno respeto de los derechos humanos y de mutuo enriquecimiento cultural que afirme las diferencias culturales y lingüísticas en la diversidad. El derecho a ser diferente sin pérdida de su identidad cultural, es decir, el legítimo reconocimiento del otro.

Después de esta rápida mirada a las diferentes versiones vertidas, estamos en condiciones de confirmar plenamente que no existe claridad sobre la concepción de la interculturalidad en las diferentes instancias encargadas de su implementación.

La concepción al respecto es vaga, ambigua, confusa, en algunos casos hasta distorsionada, reduciéndosela el empleo de la lengua materna en el aula, noción por cierto muy restringida, además de no pertinente. Esta diversidad de versiones está mostrando que dichos funcionarios no

tienen clara la concepción de la interculturalidad, constituyéndose en una verdadera Torre de Babel, a pesar de que todos los funcionarios pertenecen a un mismo departamento y también cumplen las mismas funciones.

En la ambigüedad de estas versiones sale a relucir que no se tiene claridad conceptual sobre palabras como interculturalidad, multiculturalidad, aculturación, alienación y transculturación. Se llega al extremo de que para algunos funcionarios estos términos se consideran como sinónimos.

Existe la tendencia reduccionista de circunscribir la interculturalidad al ámbito del aula y/o a la escuela en la mayoria de los casos y a referirla exclusivamente desde los pueblos originarios hacia la cultura dominante. Se evidencia también una clara fragilidad en la visión que el Departamento de Formación Docente, los asesores pedagógicos y directores académicos de las escuelas normales tienen de la interculturalidad. En estas condiciones, ¿como seria posible implementar la interculturalidad?

Existen claras diferencias de criterio sobre la interculturalidad no sólo en la Unidad Nacional de Servicios Técnico-pedagógicos, sino incluso en los mismos departamentos. Esto también repercute en sus dependencias inmediatas como por ejemplo en el Departamento de Formación Docente con los directores académicos de las escuelas normales.

En consecuencia, es un imperativo la formación de recursos humanos para la implementación de una auténtica interculturalidad, si es que existe verdaderamente una voluntad política para ello. Para terminar, es necesario decir, como conclusión, que la teoría y la concepción de la interculturalidad en nuestro país están en vias de construcción.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier
1995 "Educar para una Bolivia plurilingüe". En *Cuarto Intermedio* No. 35, CEDIB, Cochabamba.

AMANI
1994 *Análisis y resolución de conflictos*. Ed. Popular.

AZMITIA, Oscar
1993 "La educación como herramienta de liberación". En: *Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafios*. Comunidec, Quito.

BOLÍVAR, B. José
1994 *Docencia bilingüe intercultural.* Ed. Abya-Yala, Ecuador.

BRONCKART, J. P.
1985 *Teorías del lenguaje.* Herder, Madrid.

CHOQUE, Celestino
1993 "Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia" En: *interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos.* Comunidec, Quito.

CHUMARAY, Pedro
1993 "La educación intercultural bilingüe del Pueblo Guaraní". En: *Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos.* Comunidec, Quito.

ETARE
1993 *Dinamización curricular, lineamientos para una política curricular.* Artes Gráficas Latina, La Paz.

ETXEBERRIA B., Félix
1992 "Educación intercultural, racismo y europismo". En *Educación multicultural e intercultural.* Impredisur, Granada.

GALINO, Angeles
1992 "Los sentimientos de identidad colectiva en la educación intercultural". En *Educación multicultural e intercultural.* Impredisur, Granada.

GALLEGOS, Carmen
1993 "Implicancias y desafíos de una propuesta intercultural bilingüe". En *Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos.* Comunidec, Quito.

GELPI, Ettore
1992 "Pedagogía intercultural y problemas socio-educativos de las minorías". En *Educación multicultural e intercultural.* Impredisur, Granada.

GODENZZI, Juan Carlos.
"Hacia una educación bilingüe intercultural en el sur andino peruano". En *Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos.* Comunidec, Quito.

ILDIS
1993 *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad.* PAP. La Paz.

KLEYMEYER, Carlos David
1993 "La interculturalidad en la educación bilingüe. En: *Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos.* Comunidec, Quito.

MARTÍNEZ M., Carlos Rodrigo y José Bolivar
1994 *La educación como identificación cultural.* SEIC, Quito.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL (MEN-Colombia)
1993 "Conceptualizaciones sobre la cultura, las relaciones de poder y la interculturalidad". En *Pedagogía intercultural bilingüe.* Abyayala, Quito.

MOYA, Ruth
1992 "Interculturalidad y educación bilingüe del PEBI en relación con los estudiantes del proceso educativo". En *Pueblos Indígenas y Educación.* No. 22, abril-junio, De. Abya Yala.

NIETO MUÑOZ, María José
1993 *Educación Intercultural una exigencia de nuestro tiempo.* APJEU, Madrid.

QUINTANA, José M.
1992 "Características de la educación multicultural". En *Educación multicultural e intercultural.* Impredisur, Granada.

SAPIR, E.
1966 *Cultura, lenguaje y personalidad.* Berkeley, Univers. of California Press.

RAMÓN, Galo
1993 "Puentes interculturales". En *Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos.* Comunidec, Quito.

REA, Oscar
1994 *Educación Bilingüe.* Comisión Episcopal de Educación, La Paz.

TORRES D., Víctor Hugo
1993 "Interculturalidad y educación bilingüe en América Latina" en:

Interculturalidad y educación bilingüe, encuentros y desafíos. Comunidec, Quito.

VON GLEICH, Utta
1989 Educación Primaria Bilingüe Intercultural en América Latina. Eschborn. 1989.

WULF, Christoph
1993 "Conceptos básicos del aprendizaje intercultural". En *Pedagogía intercultural bilingüe.* Abya-yala, Quito.

SEMINARIO 2
Etnología Contemporánea

Manejo integral del Parque Nacional Isiboro Sécure[1]

Lissette Canavesi Rimbaud

El PNIS (Parque Nacional Isiboro Sécure) se encuentra ubicado en la Provincia Moxos y en una parte de superficie reducida del Chapare tropical, en el extremo sur del Departamento del Beni; entre 65°09' - 65°55' de longitud oeste y entre 15°33' - 16°48' latitud sur. Limita al norte con el Rio Sécure, al sudeste con el Rio Isiboro y al sudoeste con la Cordillera de Mosetenes.

El Decreto Supremo de creación del Parque Nacional Isiboro-Sécure no especifica la superficie del mismo; según distintos autores, va desde 950.661 hasta 1.2 millones de Ha. El 23 de diciembre de 1992, mediante D.S. No 22611, el Gobierno de Bolivia reconoció al Parque Nacional Isiboro-Sécure como Territorio Indígena de las comunidades Yuracaré, Moxeña/Trinitaria y Chimán, que habitan allí ancestralmente, repartidas en asentamientos o comunidades que tienen desde 1 a 45 familias. Existen 47 asentamientos de grupos étnicos, incluyendo viviendas aisladas; hay 2.373 hombres y 2.190 mujeres en 732 viviendas. (Censo Indígena, 1993)

Por otro lado, en la parte sur del PNIS, se tiene a los colonizadores "collas" provenientes de diferentes departamentos, como Potosí, Sucre, Oruro y Cochabamba, organizados en sindicatos y asentados a lo largo del camino que une Villa Tunari - Puerto Patiño - Rio Moleto, (este segundo tramo ya dentro del PNIS).
En cuanto a la actividad agricola, es conveniente diferenciarla en:

a) Actividad agrícola de los grupos étnicos: Esta se basa fundamentalmente en el desmonte gradual del bosque en una

1). Se ha realizado para la FAO-NNUU, *El Plan de Manejo Intergral del Parque Isiboro Sécure;* este documento presentado al MUSEF recoge una pequeña parte de la investigación realizada (1996).

proporción de 1 a 2 hectáreas/año/familia para cultivos de subsistencia. Las especies comúnmente cultivadas son "plátanos" o "bananos" (**Musas spp.**), "arroz" (**Oryza sativa**), "yuca" (**Manihot utilissima**), "maíz" (**Zea Maiz**), y algunos frutales como "cacao" (**Theobroma cacao L.**), "cítricos" (**Citrus spp.**) y otras especies en menor proporción.

b) Actividad agrícola de colonos: Esta actividad es desarrollada por colonos llegados del occidente del país; los desmontes permiten efectuar una variedad de cultivos, aunque sobresale el de la "coca" (**Erhytroxylon coca**), como denominador común a todos ellos. Unas 50.000 hectáreas han sido loteadas por unos 4 sindicatos de colonos, tanto en forma espontánea como planificada ante el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria.

Cabe resaltar que entre 1993 y 1995 se ha realizado por parte del Gobierno una fuerte presión para reducir las plantaciones de coca, producto de mayor importancia económica para los habitantes de esa zona, ya que se la puede sacar en una gran cantidad, que no pesa mucho, y que es mucho más rentable que cualquier otro producto. Como la reducción tiene un amplio espectro en la zona del Chapare, no se tiene un estimado de la zona especifica del PNIS.

Hay también una actividad ganadera que se viene desarrollando en las sabanas o pampas naturales. Actualmente, se ha contabilizado por lo menos unas 5 estancias con algo más de 1.500 cabezas de ganado cada una. Esta actividad ocupa mano de obra limitada y generalmente contrata a yuracarés o trinitarios de las comunidades vecinas.

En las épocas de sequía, los estancieros queman las pampas afectando seriamente a la fauna y flora interna y periférica; es frecuente observar árboles en pie quemados en sus troncos, o solamente restos de ellos carbonizados.

En el área se han detectado solamente dos aserraderos semimontados, con producciones intermitentes, en las inmediaciones del rio Isiboro, comunidades de Santa Rosa y Puerto Patiño; estos aserraderos operan con volúmenes de madera pequeños, con producciones hasta 2.000 o 3.000 p2/día cuando trabajan. La madera proviene de las inmediaciones del lugar: sobre las márgenes del Isiboro.

Esta actividad la desarrollan tanto los colonizadores como los grupos étnicos. Las diferencias son significativas, puesto que la proporción de

desmonte por familia es de tres a una, pues mientras una familia de colonos llega a desmontar de 3 a 5 hectáreas/año, una familia indígena desmonta de 1 a 2 hectáreas como máximo anualmente.

Los colonos por lo general llegan a emplear motosierras modernas, en cambio los métodos de los indígenas, salvo excepciones, son rudimentarios, (hachas, machetes).

Los grupos étnicos en especial, suelen efectuar el corte de árboles de determinadas especies como la "mara", "cedro", "palo maria", "ochoó", "palmeras" y algunas otras especies para sus usos tradicionales: construcción de viviendas, (techos, vigas, paredes, etc.); fabricación manual de canoas, cascos deslizadores; muebles rústicos, tacús, etc.

Es de remarcar que esta actividad afecta los recursos naturales cuando su intensidad es fuerte, y el nivel y cantidad de la población es elevada.

Historicamente, se puede mencionar que en los llanos de Moxos, constructores indígenas desarrollaron un sistema de canales y terraplenes artificiales destinados a regular el volumen de las aguas y aumentar las áreas agrícolas aprovechables en los periodos de aluviones. Las obras, que se mantienen hoy en día, permiten testimoniar la presencia de la organización de los pueblos y los firmes conocimientos que poseian.

La presencia de conquistadores españoles y de misioneros en la Amazonía boliviana, tanto Franciscanos como Jesuitas, data de fines del siglo XVII. La conquista de Moxos por parte de los españoles estuvo motivada por la búsqueda del legendario Paititi y sus imaginarias riquezas. Las acciones de conversión se encontraban a cargo de las reducciones administradas por los misioneros antes mencionados.

Los jesuitas llegaron a la región de Moxos en 1675. La obra que realizaron para la conversión e integración de los grupos indígenas en pueblos cristianos, tuvo importantes consecuencias económicas, tanto por el desarrollo de la ganadería en las inmensas sabanas, como por la organización del trabajo indígena en la elaboración de artesanías y manufacturas, desde manteles a muebles o desde tutumas adornadas a tapices de coco.

Los jesuitas fueron expulsados de los dominios españoles en 1767, lo que determinó la decadencia de la región en las décadas siguientes. En 1842, siendo ya Bolivia república independiente de España, Moxos se convierte en el Departamento del Beni.

La explotación del árbol de la goma en el Beni se da aproximadamente en 1870. Los empresarios, que necesitaban mano de obra abundante, abusaban de las poblaciones indígenas, lo que daba origen a frecuentes levantamientos en la región.

En 1932 estalla la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, siendo ésta la primera ocasión de encuentro de indígenas de las distintas regiones del país.

A fines de la década de los años cuarenta comienza para el Beni la etapa ganadera al introducirse el transporte aéreo, permitiendo así iniciar la producción sistemática de carne con destino al resto del país. Se acelera así la organización de estancias, de mataderos y de frigoríficos. Esta expansión se da a lo largo de más de dos décadas por medio de un proceso de ocupación de los pastizales naturales y la reproducción espontánea del ganado.

En 1945 se dió el Primer Congreso Nacional Indígena promovido por el Gobierno del Presidente Villarroel, con la participación de indígenas guaraníes del Izozog.

Por el Decreto Ley 03464 del 2 de agosto de 1953, el Gobierno de Victor Paz Estensoro promueve la Reforma Agraria en la región andina y en los valles, pero ésta no tuvo repercusión en la región amazónica.

Se debe tener en cuenta que dentro del proceso económico desarrollado en el Beni se ha dado la explotación de la fauna silvestre (caimanes, lagartos, tigres, etc.).

En 1982 se forma en Santa Cruz la Central de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), fortalecida en el Beni por medio de la Central de Cabildos Indígenas Moxeños (CECIM), que luego se transforma en la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).

Durante 30 años (1955-1985), se asienta en la región el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) con base en Tumichucua (Riberalta, provincia Vaca Diez). Varios grupos indígenas recibieron educación bilingüe y atención en salud. En 1985 esta institución sale de Bolivia, tomando su lugar otras instituciones misioneras cristianas, evangélicas, católicas, Nuevas Tribus, Mision Suiza, etc. que continuaron con similares actividades.

En los últimos años se fortalecieron las organizaciones indígenas (locales y regionales) que se organizaron como consecuencia de la situación de extrema pobreza y la constante violación de los derechos de los indígenas.

La situación de los Pueblos Indígenas está contemplada en la Ley 1257, aprobada el 11 de julio de 1991, la que ratifica el Convenio Internacional N.169 con la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Los pueblos indígenas son entidades sociales conformadas a partir de las relaciones de parentesco, manteniendo el continuo pacto de sangre transmitido por la memoria cultural, las costumbres , los ritos de iniciación y/o por la práctica de uso del territorio. Un pueblo indígena se inscribe en el territorio dentro de su propia memoria, que es la territorialidad[2], o sea la vivencia de una sociedad consanguínea dada por medio del proceso étnico-cultural.

El Parque Isiboro-Sécure fue declarado Parque Nacional en 1965, aunque esta medida ha sido insuficiente para protegerlo de la invasión de ganaderos, madereros, comerciantes y colonizadores.

En 1991, luego de la "Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad", se declara oficialmente el Parque como "Territorio Indígena", pero no da lugar a una "territorialidad étnica". Este está habitado principalmente por los pueblos indígenas Moxeños, Trinitarios, Yuracares y Chimanes. Aquí se encuentran distintos tipos de poblados, denominados asentamientos étnicos.

Debido a la falta de políticas de protección y manejo, y debido a la penetración de colonizadores, el Parque no ha funcionado como tal.

En la década de los setenta se inicia por la zona sur del Parque el proceso de colonización espontánea de familias quechuas y aymaras, que actualmente continúa hacia el interior del territorio.

La principal actividad de la población de colonizadores ha sido la producción de coca, que juega un rol fundamental en la organización del espacio socioeconómico.

Existen aproximadamente 3.500 familias de colonos asentados dentro del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TI-PNIS),

2). Lo que además conlleva su habitat, su ecosistema, la memoria cultural.

nucleadas en 8 Centrales Sindicales (CIDDEBENI, 1988). El área ocupada por los colonizadores es de aproximadamente 45.000 ha. que representan cerca al 5% de la superficie del TI-PNIS.

La hoja de coca se incrementa y da lugar al crecimiento de la elaboración de la pasta base y el clorhidrato de cocaína, tendiendo a vincular la producción de coca con las actividades del narcotráfico.

Los Yuracarés, con el ingreso de los colonizadores hacia la región del Isiboro-Sécure, se han visto desplazados de sus espacios de ocupación tradicional hacia otras zonas, lo que genera un proceso de dispersión poblacional e impacto cultural. Asimismo, la comunidad mojeña de Santísima Trinidad ha quedado sitiada por asentamientos de colonizadores.

La población colonizadora ha efectuado prácticas irracionales de pesca muchas veces usando dinamita, lo cual ha afectado severamente los recursos ictícolas del área y, si a ello sumamos el cultivo interno de la coca, también se han producido efectos nocivos en el medio ambiente.

La expansión agrícola de los colonizadores, además de otros factores, como la presencia de estancias ganaderas, la explotación maderera y la actividad de comercio ilegal de fauna silvestre, están provocando una fuerte presión sobre los recursos naturales de la región y sobre las comunidades indígenas del territorio.

Por otra parte, el proyecto de construcción de la carretera Cochabamba-Trinidad, cuyo diseño atraviesa parte del Parque Nacional Isiboro-Sécure, es otro de los factores que han amenazado la consolidación del Territorio.

Uno de los aspectos fundamentales para comprender el pasado histórico y el presente del movimiento indígena de la región, es la "Búsqueda de la Loma Santa".

Las comunidades indígenas, especialmente las más amenazadas como la moxeña, trinitaria, se vieron en la necesidad de desarrollar estrategias nuevas para sobrevivir como pueblo; éstas se expresan fundamentalmente en el abandono de los centros urbanos, desplazándose en largos recorridos bajo la conducción de un guía chamánico, en pos de un espacio libre de la opresión carayana. El destino de estos recorridos es siempre el de aquellos espacios donde habitaban antiguamente, antes de que fueran reducidos por las misiones jesuíticas.

Esto significó un proceso de recuperación de sus territorios originarios, de sus formas lógicas de manejo espacial y del aprovechamiento de los recursos naturales, tanto como de su organización social y cultural (Ciddebeni, 1989).

La ecología cultural, designada también antropología ecológica, describe los recursos materiales y humanos que movilizan las comunidades dentro de parámetros espacio- temporales vinculados a la dinámica del desarrollo regional; ésto es, levantamiento de recursos, elaboración de las condiciones de equilibro de los ecosistemas, tendencias y circunstancias históricas que inciden sobre determinado territorio ocupado.

Dentro de esta perspectiva existen varios trabajos de investigación considerados clásicos en la literatura de ecología cultural:

1. J. H. Steward (1949) fue el primero en lanzar un modelo explicativo de tipo ambientalista sobre los niveles de organización social de las comunidades indígenas en América del Sur.

2. Betty J. Meggers (1954) explica el proceso de diferenciación social de los grupos indígenas de selva pluvial con base en argumentaciones de determinismo ecológico, es decir, que las posibilidades de desarrollo de una cultura están en la capacidad de producción agrícola del medio ambiente.

   Meggers (1981) privilegia las características de los suelos como factor de progreso cultural y demográfico; argumenta que la baja productividad impidió niveles de integración sociocultural más elevados y complejos.

   Robert Cameiro (1961) combate las tesis de Meggers, quien considera que algunos grupos indígenas demuestran tener alta productividad. Pero, luego de exhaustivas investigaciones ecológicas en la cuenca amazónica, las teorías de Meggers sobre las limitaciones de la producción agrícola parecen confirmadas (Neves, 1989:64).

3. Cameiro (1961) expone que el bajo desarrollo en la Amazonia no se debe a la carencia de alimento, sino a la disponibilidad de una gran extensión de territorio que no exigió a los indígenas competitividad y, por tanto, desarrollar mecanismos de supervivencia más elevados.

4. Gross (1975) plantea que el bajo desarrollo se da a causa de la carencia de suelos fértiles y alimentos proteínicos en la producción natural de la selva tropical.

5. Beckerman (1979) explica que el abastecimiento proteínico en las poblaciones amazónicas era suficiente, si se tiene en cuenta que los indígenas disponían de grandes cantidades de alimentos de origen vegetal.

6. Roosevelt (1980) rechaza cualquier influencia andina en las culturas de selva tropical y comparte con Meggers el concepto de baja fertilidad de los suelos y con Gross el de las limitaciones proteínicas para la Amazonía.

Todos los autores plantean en forma constante la influencia de la limitación de los recursos materiales en el desarrollo social.

Manejo de los espacios cultivados

Existe la creeencia de que los indígenas del TIPNIS apenas realizan escasas transformaciones, entre ellas cultivar una pequeña parcela y luego abandonarla para que la sucesión natural regenere la cubierta vegetal espontáneamente.

Se ha constatado que el grado de manipulación de la selva es muy grande, lo mismo que el manejo de los espacios cultivados. Las prácticas culturales de los indígenas en el fondo difieren poco en cuanto a los métodos de cultivo y la carga de exigencia al suelo; esto se debe a que el proceso productivo está marcado por objetivos comunes y todos tienen un profundo conocimiento del medio ambiente en el que se desenvuelven. De esta manera logran un manejo sostenido de un ecosistema que sería fácilmente degradable en otras circunstancias.

Los indígenas no conciben una actividad productiva o la captación de un recurso por separado. La preocupación reside en lograr la utilización del suelo y el espacio, incluyendo simultáneamente los procesos naturales. O sea, para los indígenas no es importante un recurso en sí mismo, sino también todo lo que le es complementario; por consiguiente, siempre siguen el modelo de la sucesión natural y los cultivos se conciben como agroecosistemas que cumplen ciclos completos. Con este mecanismo se asocian diversas especies vegetales y en diferente etapa

de desarrollo, con lo cual se asegura la reproducción biológica y social de la población.

Cada comunidad lleva a cabo estas tareas dentro de sus propios parámetros culturales; sin embargo, se observa que cada uno aprovecha las condiciones que mejor le ofrece el entorno y jamás pierden de vista que con su tecnología, un campo abierto sólo permite cultivos a corto plazo y está limitado a especies poco exigentes y bien adaptadas.

Unidades de manejo desde los jardines caseros hacia los campos jóvenes (*) (Aleé y Gely 1989: 130)

Distancia de la casa	Asociaciones de especies típicas
Aprox. 0-8m	Promedio de 54 especies, 50 plantadas y 4 espontáneas, así: 27 alimenticias; 9 útiles para cacería; 5 materia prima; 12 medicinales; 3 comerciables; 7 estimulantes; 7 usos mágicos; 8 adornos personales; 4 usos diversos.
Aprox. 8-10m	Ananás comusus, Carica papaya, coix lacrima-jobi, gossypium barvadense, Ricinus comunis.
Arpox. 10-12m	Anacardium occidentales, Carica papaya, Cymbopogon citratus, Cryprus corymbosus, Manihot esculenta, Neograziovia variegata.
Aprox. 12-20m	Lagenaria siceraria, Manihot esculenta, Neograziovia variegata, Passiflora sp, Cecropia sp.
Aprox. 20 + m	56 especies, 28 plantadas y 28 espontáneas, de cuyas plantas hay 21 alimenticios; 23 útiles para cacería, 17 materia prima; 15 medicinales; 2 comerciables; 1 estimulante; 0 usos mágicos; 4 adornos personales; 3 usos diversos.

Manejo forestal

Para entender el manejo forestal de los indígenas es necesario considerar la selva tropical como un mosaico de microambientes y no establecer generalizaciones en el sentido que suele hacerlo el observador occidental. Desde el punto de vista productivo, los indígenas perciben su medio como una sucesión de "ecozonas" de cuyas características dependen los cultivos y otros emprendimientos.

Los asentamientos indígenas siempre se realizan en áreas dotadas de la mayor diversificación de especies y así garantizan provisión de recursos diversificados a lo largo de todo el año.

Estos espacios no existen naturalmente; ellos han sido creados por los indígenas a partir de campos de cultivo temporales y especialmente rozas donde ya están plantadas especies de uso importante. De esta manera se consolidan unidades de recursos que a largo plazo se convierten en densas reservas forestales, artificialmente construidas.

Los indígenas no establecen diferencias entre el manejo de la fauna y la flora por separado; en estas condiciones la manipulación de la selva no implica deterioro ecológico, por el contrario, contribuye a su diversificación y la cualidad en términos de utilidad.

La mayor importancia de la selva secundaria manejada está en los incrementos de la caza y especialmente en la concentración de plantas medicinales que paulatinamente se amplía mediante los trasplantes, tanto de la selva primaria como secundaria, por lo que muchas especies ahora localizadas fuera de su ambiente habitual fueron trasladadas de los cultivos de roza. En consecuencia siempre aparecen profusamente donde se evidencia mayor alteración humana causada especialmente por la quemas.

Los cultivos se abandonan paulatinamente, aunque 2 ó 3 veces por año, continúan como áreas de recolección de yuca, plátanos y algunos árboles frutales que tienen rendimiento hasta después de 20 años; por consiguiente, el abandono de los campos aumenta a medida que decrece la productividad. Posteriormente, estos espacios se presentan con la misma estructura de una selva madura; no obstante, los indígenas distinguen las etapas de sucesión, no sólo porque recuerdan quienes fueron los dueños que usufructuaron dichas áreas, sino porque identifican la composición y características de las especies que fueron plantadas.

Etnobotánica

Los indígenas de selva pluvial cuentan con una extraordinaria variedad de plantas aprovechables descubiertas por ellos mismos. El conocimiento de sus propiedades está validado por su larga experiencia, pues las formas de aplicación cotidiana se convierten en una permanente verificación de su utilidad.

No se trata de idealizar o sobrestimar la capacidad de los indígenas, sino simplemente de tomar en serio el análisis de sus estrategias de supervivencia, puesto que dichos procedimientos les han permitido sistematizar el conocimiento de las plantas, cuyos usos más conocidos sintetizamos a continuación.

Estrategías para el manejo óptimo de los recursos de caza, hidrocultura y recolección

El medio ecológico de la selva pluvial no es homogéneo; los indígenas lo perciben como una sucesión de ecozonas, cada una con productos naturales diversos, los que a su vez varían periódicamente con las estaciones climáticas anuales. Frente a las limitaciones productivas del ecosistema de selva pluvial tropical, los indígenas han desarrollado múltiples estrategias, entre las cuales está el adecuado manejo del espacio y el tiempo, lo mismo que una amplia información sobre la diversidad biológica y las potencialidades de captar recursos con una ganancia energética neta.

Sobre los animales: los indígenas reconocen detalladamente su comportamiento biológico, el alimento, marcas de los dientes sobre los frutos, huellas, características de los excrementos, etc.

Dentro del manejo de estos recursos, es importante reiterar que el indígena no establece diferencias entre la manipulación forestal y animal, pues el uso del ecosistema es integral y se busca el manejo sostenido a largo plazo. O sea, todos los grupos indígenas tienen un calendario anual en el que se incluye la utilización de los recursos disponibles en forma racionalizada.

Los indígenas establecen modelos de trabajo que les permiten obtener mayor eficiencia; cada uno de ellos depende de las características del medio ambiente y las respuestas culturales, es decir, de la capacidad

adaptativa frente a las limitaciones del suelo, densidad de los recursos y técnicas de obtención de alimentos.

Hay grupos indígenas que tienden a concentrar los recursos mediante el control de la sucesión ecológica a fin de minimizar la degradación del suelo y regenerar la selva con especies útiles. Esta concentración de recursos puede tener un lugar central o varios parches de selva, donde una gran variedad de árboles frutales y asociaciones de plantas se utilizan para facilitar la cacería y la recolección.

Otros van tras las variedades de caza, con la certeza de encontrar tal cantidad que la ganancia energética neta está garantizada. O sea, que las estrategias de optimización de la dieta los convierte en grandes caminadores, lo que significa que las actividades de horticultura son reducidas.

El manejo de recursos acuáticos es una práctica cultural muy importante entre los indígenas; dentro de las estrategias de hidrocultura se incluye peces, reptiles y mamíferos asociados al medio lacustre, lo mismo que algunas plantas comestibles.

En el caso del Parque Isiboro-Sécure, siguen a los peces, en orden de importancia, las tortugas que proporcionan una apreciable provisión de proteínas a través de la carne o los huevos.

Al parecer, el reconocimiento de las áreas de pesca y la captura de las distintas especies se desarrolla mejor en los grupos indígenas que viven en hábitats donde el suelo es menos productivo.

Se entiende por recolección la obtención de animales y plantas silvestres, así como otros elementos vivos útiles en la alimentación o como materia prima para diversos usos.

El recursos más importante en la recolección indígena son los insectos, pues el ecosistema de selva permite su reproducción constante y por tanto ocupan un lugar destacado en el contexto cultural indígena, es decir, en el sistema de creencias, en la economía y en la cultura material.

La organización del espacio geográfico

En el PNIS el hombre produce a partir de lo que la naturaleza le ofrece; por tanto, la relación hombre-medio es directa y se verifica a diario en la

producción de bienes de subsistencia. La naturaleza se convierte en la condición material sobre la cual han evolucionado tales formaciones sociales y sus cualidades influyen en la división del trabajo y en las expresiones de su cultura.

El espacio geográfico es por excelencia el campo donde se verifican las prácticas culturales que crean en la comunidad una mentalidad colectiva, un sentimiento de pertenencia mutua entre los hombres y su entorno, el cual se mantienen mediante mecanismos de organización interna que consolidan la identidad de grupo. En otras palabras, la organización del espacio geográfico es un producto social que refleja los procesos de desarrollo económico, social, cultural e ideológico, donde la distancia es un factor determinante en la estructuración de los nexos entre los hombres y de éstos con los recursos materiales.

El PNIS es un medio poco productivo debido a las caracteristicas de los suelos, que por estar sometidos a un fuerte lavado se volvieron ácidos. Para su utilización, el indigena dispone de conocimientos que le permiten intercambiar materiales y energia dentro de un equilibrio entre consumo y capacidad productiva de la misma; este equilibrio se sustenta en el manejo simultáneo de los factores: recursos, territorio y densidad, los cuales cuentan con controles culturales de orden material y espiritual.

Las restricciones sobre el uso continuo de una área también están dadas por las relaciones de parentesco, que no permiten la utilización del mismo suelo por un tiempo prolongado, a la vez que fomentan la ayuda mutua y promueven la solidaridad entre miembros de la comunidad que se convierten en parientes cercanos.

Aunque estas relaciones están en franco deterioro, es evidente que ellas diseñaron la estructura territorial al controlar la densidad poblacional y conformar un modelo de residencia y desplazamiento que se expresa en la organización del espacio geográfico actual.

Dentro de los factores endógenos que afectan al Parque Nacional Isiboro-Sécure se encuentran los siguientes:

a. Actividad ganadera
b. Territorialidad Etnica
c. Depredación de la fauna
d. Indefinición de límites interdepartamentales

Dentro de los factores exógenos, se hallan los siguientes:

a. Colonización
b. Actividad Maderera
c. Problemática de la coca
d. Falta de coordinacion interinstitucional
e. Fuentes de financiamiento.

Hacia el desarrollo cientifico técnico de la selva amázonica. Parque Nacional Isiboro-Sécure.

Sin lugar a dudas, el área de la selva amazónica del Parque Nacional Isiboro-Sécure se encuentra en un proceso de reorientación de las politicas de producción.

La preocupación de estos emprendimientos radica en la búsqueda de una alta rentabilidad inmediata y, por tanto, se manejan con una racionalidad estrictamente productiva en la que no se tiene en cuenta la degradación del medio en todos sus parámetros, porque en la óptica del lucro inmediato algunos recursos se sobreexplotan, otros se subutilizan y aquellos que no representan ventajas comparativas en el mercado, simplemente se destruyen para facilitar la extracción de otros.

Tierras.

Dada la extensa área que ocupan los indígenas de selva amazónica del PNIS, uno de los principales problemas lo constituye el deficiente control de sus territorios. Se debe legalizar las tierras actualmente ocupadas, lo mismo que revisar los títulos de propiedad en las áreas limítrofes con los campesinos y las plantaciones de carácter agroindustrial que se desarrollan en la llanura baja

Mejoramiento de las formas de producción.

Las tecnologías alternativas para el PNIS no van a generar alta rentabilidad ni grandes excedentes para comercializar, pero sí permitirán sostener moderados niveles de población y proteger a largo plazo el Parque.

Es necesario controlar los asentamientos humanos y mantener una baja densidad de población y así establecer límites en los niveles de consumo de los recursos de la selva, lo que equivale a disminuir la presión sobre el ecosistema.

El objetivo central es incrementar el nivel de vida de los indígenas y colonos del PNIS mediante la utilización de tecnología propia

Lo importante sería el uso de alguno de los sistemas de agroforestería que tanto éxito han tenido en su aplicación en otros lugares de similar ecosistema. Esta secuencia tiene la ventaja de no dejar al suelo expuesto a la lluvia y el sol. La sucesión de estos parches de "selva cultural" se complementan con la repoblación de animales de caza que llegan atraídos por los frutales. Finalmente, se lograría la regeneración de parcelas de selva concentrada en recursos y más diversificada

La reproducción material, social y cultural de los grupos indígenas que están en áreas de contacto con la otra cultura (colonos), depende parcialmente de referentes externos. Su autonomía debe reforzar el control de los recursos culturales propios y la selectividad de los que siendo exógenos pueden apropiarse por la utilidad que prestan, así se estableceria claramente los espacios de autonomía, ya sea en el campo de la cultura espiritual o material, como también en la aceptación de recursos que no están bajo su control. La consolidación de cualquiera de estas alternativas se lograría en la medida del grado de organización de la comunidad indígena.

El resultado es que con la degradación del ecosistema viene la degradación económica, pues se concentran los esfuerzos y recursos en la producción de los artículos de demanda en el mercado y se descuida la producción de alimentos. En estas circunstancias la degradación ecológica trae la degradación económica, la cual se manifiesta en la subordinación del pequeño agricultor a un mercado rígido y la venta de fuerza de trabajo en perjuicio de las necesidades propias.

Agrosilvicultura.

La agrosilvicultura es el sistema del cultivo asociado de plantas alimenticias o pastos con árboles. Posee especial importancia y sería relevante si se aplicara en el Parque Nacional Isiboro-Secure, por la baja densidad de población, lo que permite ayudar a solucionar el problema de la tenencia de la tierra, la productividad de los suelos y la alteración del medio ecológico.

La agrosilvicultura puede llegar a contribuir a mejorar la situación ecológica, social, y económica de éstos lugares mediante el uso del árbol para mejorar (y planificar) el medio ambiente, para incrementar la

productividad agropecuaria y producir materia prima para pequeñas empresas populares derivadas de la actividad agroforestal.

Estos efectos que pueden ser a corto, mediano o largo plazo, benefician la producción agropecuaria de la parcela .Esto se logra mediante la distribución, y la orientación de los árboles y el manejo de la práctica agroforestal. La mejor valoración de la practica agroforestal la da el indígena o el colono cuando las acepta y las difunde por considerarlas buenas desde su punto de vista.

La planificación agroforestal necesita preceder los resultados de la aplicación de los sistemas, lo que resulta difícil si no hay datos, pero los conocimientos de los lugareños es de importancia primordial.

Bibliografía

ALCORN, Janis B.
1989 *Process as Resource: The traditional agricultural ideology of Bora and Huastec Resource Management and its Implication for Research. Resource Management in Amazonía: Indigenous and Folk Strategies.* P 63-77. D.A. Posey and W. Baleé, Editor. The New York Botanical Garcen. New York.

ALVIN, Paulo de T.
1978 *Floresta Amazónica: Equilibrio entre utilizacao e conservacao.* Ciencia e Cultura, 30 (1) P.

ANDERSON, Anthony B.
1981 *White-Sand Vegetación of Brazilian Amazonía.* Biotrópica. 24 (3) P. 199-210.
1987 *Posey Darrel A. Reforestamento indígena Ciencia Hoje.* Vol 6 N_ 31 P. 44-50.

AYENSU, Eduard
1981 *Selvas.* Círculo de lectores. Barcelona.

BALEÉ, William
1988 *Indígenas Adaptation to Amazonian Palm Forest.* Principes. P. 47-54 Institute of Economic Botany. New York.
1989 *The Culture of Amazonian Forest.* Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies. P. 1-21. D.A. Posey and W. Baleé. Editor. The New York Botanical Garden, New York.

BERLIN, Brent y Berlin Elois
1983 *Adaptation and Ethnozoological Clasification: Theoretical Implications of Animal Resources and Diet of the Aguruna and Huambisa. Adaptative Responses of Native Amazonias.* P. 301-325. Edited by Raimound B. Hames and William T. Vickers. Academic Press Inc. New York.

BOOM, Brian M.
1989 *Use of Plant Resources by the Chácobo. Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies.* P. 78-96. D.A. Posey and W. Baleé, Editors. The New York Botanical Garden. New York.

CEDIA/Oxfam/Min. Agricultura
1987 *El bosque y su conservación* - Cuzco/Peru.

CERON Solarte, Benhur
1991 *El manejo indígena de la selva pluvial tropical, orientaciones para un desarrollo sostenido.* Ed.Abya-Yala/MLAL Co-edición Quito/Roma.

CARNEIRO, Robert
1961 "Slash and burn cultivation among the Kuikurú and its implications for cultural development in the Amazon basin. The Evolutions of Horticultura Systems in Native South America". Causes and Consequences: A. Symposium P. 47-68. *Sociedad de Ciencias Naturales la Salle,* No 2 Editora Sucre, Caracas.
1988 *Indians of the Amazon Forest.* People of The Tropical Rain Forest. P. 73-86. University of California Press. Berkeley.

CERON, S. Benhur
1983 *Visión ecológica y social del Departamento de Nariño.* Proyecciones. No 3 - 4 Pasto.Colombia
1987 *Los kwaiker.* Editorial Presencia, Bogotá.Colombia
1988 *Los awa-cuaiquer: Un grupo indígena de la selva pluvial.* Editorial Abya-Yala, 2a. edición, Quito.
1991 *El manejo indígena de la selva pluvial tropical.* Abya-Yala, Quito.

C.E.P.A.L.
1989 "El medio ambiente como factor de desarrollo". *Estudios e informes de la CEPAL* No 75, Santiago de Chile.

CLAY, Jason W.
1988 "Indigenous Peoples and Tropical forest, Model of Land use and Management from Latin America". En *Cultural survival*, Report No 27, Cultural survival Inc. Cambridge.

CARDOZO, A.
1988 *Areas protegidas de Bolivia*. prodena. La Paz, 86p.

CENTRO DE DATOS PARA LA CONSERVACIÓN-CDC
1988 Lista de especies bolivianas incluidas en los apéndices CITES. En LIDEMA, año II (1) (6).Bolivia
1988 Diagnóstico de la Diversidad Biológica de Bolivia. Informe preparado para AID-Bolivia. La Paz, Tomo I 143ñ p - Tomo II Anexos 116 p.Bolivia

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCUMENTACIÓN PARA EL DESARROLLO DEL BENI "Ciddebeni"
1992 "Plan preliminar de manejo territorio indígena Parque Nacional "Isiboro-Sécure". Bolivia

CENTRO DE GESTIÓN, CAPACITACIÓN E INVESTIGACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA - PARQUE ISIBORO-SÉCURE.

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIO DE LA CAPACIDAD DE USO MAYOR DE LA TIERRA "CUMAT"
1985 *Manual de Levantamientos Semidetallados de clasificación y metodología de la capacidad de uso mayor de la tierra*. 97. Bolivia
1993 *Estudio específico para el Proyecto Pueblos Indígenas del Beni*. Bolivia

COCHRANE T., Thomas
1973 *El potencial agrícola del uso de la tierra en Bolivia, un mapa de sistemas de tierra*. Misión Británica en Agricultura Tropical. MACA, La Paz.

CHERNELA, A. Janet M.
1982 "An Indigenous System of Forest and Fisheries Management in the Vaupes Basin of Brazil". En Cultural Survival Quart. & (2) P. 17-18.

GODELIER, Maurice
1980 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI Editores, 3a. edición, Bogotá.

HANAGARTH, W.
1992 *Acerca de las inundaciones y su origen en la región beniana.* Instituto de Ecologia. En Ecologia en Bolivia No 16. pp47-75.

HILDREBRAND, Martin von
1987 "Hombre y naturaleza: una interpretación indígena del ecosistema amazónico". En *Homen e Natureza Na Amazonia.* P. 125-139. Tübinger Geographische Studien. Tübinger.

HONORABLE CÁMARA DE DIPUTADOS, COMISIÓN DEL MEDIO AMBIENTE Y RECURSOS NATURALES
1991 *Ley General del Medio Ambiente.* Decreto Ley No 1333 de 27 de abril de 1992.Bolivia.
1992 *Anteproyecto Ley de la Conservación de la Diversidad Biológica.*

INCOFOR S.R.L.
1990 *Diagnóstico preliminar integral Parque Nacional Isiboro-Sécure* AD/BOL 188/412 - UNF-DAD/CDF

INSTITUTO INDIGENISTA BOLIVIANO/PNUD/MINISTERIO DE PLANEAMIENTO Y COORDINACIÓN
1992 *Programa Nacional para el Desarrollo participativo y Armónico de los Pueblos indígenas de Oriente, Chaco y Amazonía en Bolivia. Situación de los pueblos indígenas de la Amazonia, Oriente y Chaco,* Anexo I, Tomo II. La Paz, Bolivia

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA/PNUD/PROGRAMA NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ORIENTE, CHACO Y AMAZONÍA.
1993 *Censo Indígena (Censo Piloto Parque Isiboro-Sécure)* Tomo I y II. La Paz, Bolivia.

KLINGE, H. Adis J., Furch K. y Junk W.J.
1987 "Algunos elementos básicos del ecosistema amazónico". En *Homen e Natureza na Amazonia.* P. 31-43, Tübinger Geographische studien. Tübinger.

LARA R., Raul & W. Groeneveld
1991 "Productos no maderables del bosque". Informe interno sin publicar. Proyecto de desarrollo agropecuario MACA - Banco Mundial - DHV Consultants. La Paz.

LUGO, Ariel y Morris Gregory
1982 *Los sistemas ecológicos y la humanidad*. Secretaría General de la OEA. Washington.

MACIAS V., Marciano
1984 *Caracterización de los suelos de la amazonía boliviana*. Programa de desarrollo integral de la amazonia boliviana OEA - Ministerio de Planeamiento y Coordinación. Trinidad-Beni.

MEGGERS, Betty J.
1954 "Environmental limitation on the development of culture". En *American Anthropologist* No 56.
1971 *Amazonía: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Aldine. Chicago.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y MEDIO AMBIENTE
1995 Marco referencial para la acción ambiental en Bolivia.
1995/6 Plan de acción forestal del Departamento del Beni. Proyecto FAO/SCP/BOL/023/NET.

NEVES, Walter A.
1989 "Teorías de determinismo ecológico na amazonia: Un caso de marginalidade da comunidad científica nacional". Biologia ecologia humana na Amazonia: Avaliacáo e perspectivas. P. 59-76. Museo Emilio Goeldi, Belém.

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS/INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACIÓN/ MINISTERIO DE ASUNTOS CAMPESINOS Y AGROPECUARIOS
1978 Programa de Desarrollo Regional. Beni, Bolivia.

QUIROGA, MS / Elvira Salinas
1993 *Políticas y Estrategias de Educación Ambiental en Bolivia/PAAB.* Secretaría Nacional del Medio Ambiente.

ROOSEVELT, Anna C.
1989 "Resource management in Amazonia before the conquest: Beyond etnographie proyection". Resource management in Amazonia: Indigenous and folk estrategies. P. 30-37. D.A. Posey and W. Baleé, Editors. The New York Botanical Garden. New York.

SERVICIO GEOLÓGICO DE BOLIVIA. PROGRAMA DEL SATÉLITE TECNOLÓGICO DE RECURSOS NATURALES "ERTS-BOLIVIA"

1978 Mapa de cobertura y uso actual de la tierra. serie Sensores Remotos 2 La Paz. 116p. 4 hojas mapa color, escala 1:1.000.000.

1992 *Estudio integrado de recursos naturales del centro y sud bolivianos. Complejos de tierras.*

STEWARD, J.H.

1949 *South America Cultures: An interpretative sumary. Steward J. H. Hand book of South American Indians.* 5a. edicion. Smithsonian Institution. Washington D.C.

S.T. JOHN Y ANDERSON, Anthony

1982 "Reexamination of Plant Phenolics a Source of Tropical black Water Rivers". En *Tropical Ecology.* Vol. 23, No 1, P. 151 154.

SUNKEL, Oswaldo

1985 *Modelos alternativos de desarrollo desde la perspectiva ambiental. Ecodesarrollo II.* P. 41.54. Editorial Litus. Inderena. Bogotá.

Etnología en San José de Uchupiamonas

Guillermo Rioja Ballivián

Antecedentes

En diciembre de 1996 se cumplió el primer año de desarrollo del proyecto Ecoturismo y Desarrollo Sostenible en San José de Uchupiamonas, ejecutado por el Programa Bolivia de Conservación Internacional (CI-Bol) con fondos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Cuatro años antes, sin embargo, ya se estaban realizando acciones conducentes a la formulación del proyecto desde una perspectiva de planificación participativa. Entre estas primeras acciones podemos consignar las siguientes: intercambio de deuda comercial boliviana para el apoyo al establecimiento del Parque Nacional Madidi; apoyo vial de acceso al pueblo; compra de dos "cascos" o botes para el transporte de pasajeros y carga con sus respectivos motores fuera de borda. Este apoyo directo al pueblo en necesidades muy sentidas permitió establecer los parámetros adecuados de confianza y reciprocidad para el buen desarrollo del proyecto.

Desde el momento en que se iban creando estas condiciones se iniciaron investigaciones biológicas, ecológicas, socioeconómicas y etnológicas que de manera constante y sistematizada van brindando información de base (data base) que encamina el desarrollo del proyecto dentro de los marcos adecuados. En ese sentido, es preciso recordar que ya en el año 1990 el equipo de Evaluaciones Biológicas Rápidas de Conservación Internacional (RAP, por sus siglas en inglés) realizó durante los meses de mayo y junio un trabajo investigativo en la región del Alto Madidi, del Departamento de La Paz.

También entre junio y agosto de ese mismo año, Jaime Sarmiento y Massaki Yoneda, con la colaboración de la Agencia de Cooperación del Japón (JICA), estudiaron la flora y la fauna en puntos de la sabana en la

Provincia Iturralde y Carlos Murillo.con dos estudiantes del Instituto de Ecología llevaron a cabo inventarios de aves, mamíferos e insectos en la región de Alto Madidi con el soporte financiero de Lidema, Conservación Internacional y el Instituto de Ecología y el apoyo logístico del Museo Nacional de Historia Natural (Rioja, 1996a). Más recientemente, investigadores de la Fundación de Investigación y Exploración Tropical (TREX, por sus siglas en inglés) han realizado importantes inventarios de aves, fauna y flora en general en la región. Por su parte, Conservation International ha iniciado un monitoreo ambiental basado en especies demostrativas como el escarabajo coprófago.

En el ámbito socioeconómico y cultural, desde 1992 se está realizando una etnología que dista aún de estar completa pero que va mostrando los rasgos fundamentales de esta cultura que al momento he dado por llamar "quechua-tacana". El diseño de la investigación estuvo a cargo de Guillermo Rioja Ballivián, siguiendo los parámetros establecidos por la Teoría del Control Cultural desarrollada por Guillermo Bonfil Batalla. Las entrevistas *in situ* fueron realizadas por Manuel De Lucca en el idioma quechua, que es el hablado por la población meta y por Emilio Velasco e Igor Patzi, tesistas de antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (Rioja, 1994).

Profundizando esta investigación en el rubro de la etnoecología, el voluntario norteamericano Aaron Martin realizó durante algo más de dos meses un inventario de plantas y animales útiles de San José de Uchupiamonas. Los resultados de esta investigación constituyen la base documental de este breve ensayo.

Cuestión de método

Entre los años 1989 y 1990, con fondos de Conservación Internacional, el antropólogo Gonzalo Oviedo realizó un Inventario Preliminar de Plantas Medicinales Utilizadas por los Chimane para la Reserva de la Biósfera-Estación Biológica del Beni. Como resultado de este estudio se identificaron 66 especies; se obtuvieron 52 muestras de herbario, la mayoría de las cuales fueron colectadas en las cercanías de cinco asentamientos y/o comunidades chimane, en el área del Bosque o Región de Chimanes. Cuatro de ellas se encuentran en San Antonio, una comunidad chimane que se encuentra a orillas del río Maniqui, en el área de la EBB (Oviedo, 1990).

Oviedo estableció una metodologia basada en el fichado de cada una de las plantas ordenadas alfabéticamente en base a la siguiente ficha:

FAMILIA **Género y especie** / Determinador.
Nombre vulgar Chimane:
Español:
Localización geográfica Caracteristicas de la especie.
Colecta de Referencia (Fecha: floración, fructificación)
Parte de la planta Usos y administración.
(*) Referencias bibliográficas encontradas en trabajos etnobotánicos y fuentes etnohistóricas.

Esta misma metodologia fue posteriormente replanteada y mejorada (en base a análisis conceptuales y pruebas de aplicación de encuestas) por el antropólogo Guillermo Rioja Ballivián y, en ese momento asistente de investigación, Bernardo Rozo. Se estableció incluir el inventario de fauna por considerar que este rubro es de importancia para el conocimiento global de uso de biodiversidad por una comunidad dada.

La ficha quedó reformulada de la siguiente manera:

FAMILIA **Género y especie**
Nombre vulgar (vernacular)
Parte usada y Uso
Localización geográfica y Descripción
Código para tabulación

Para cada especie se estableció además un código que respondia a los siguientes criterios de análisis socio-económico:

- Sub-región en donde se encuentra: **(I)** Pastizales **(II)** Potreros
- Uso de la especie: **(1)** Autosubsistencia
  (2) Mercado
- Descripción del Uso:
  Autosubsistencia: **(a)** alimenticio **(b)** productivo **(c)** medicinal
  Mercado: **(a)** local **(b)** distante

Con este instrumento investigativo Rozo participó en la investigación de Inventarios Biológicos Rápidos (RAP) de Conservación Internacional, en el Departamento de Chuquisaca, en el año 1995. Como resultado de la aplicación de este método se logró reconocer en el cantón El Palmar 47 especies de fauna y 110 especies de flora utilizadas por los habitantes de la zona (Rozo, 1995).

Además, gracias al agregado dimensión de análisis sociocultural, se logróm definir interesantes adscripciones culturales, pautas y comportamientos de uso de la naturaleza basados en cosmovisiones cruzadas. A pesar de ser este último punto de mucho interés, en esta ocasión sólo nos referimos a él para mostrar que la introducción de esta dimensión de análisis sociocultural significó un avance sustancial respecto al planteamiento original de Oviedo.

Mejorado francamente el método, le cupo a Aaron Martin la oportunidad de aplicarlo en San José de Uchupiamonas.

San José de Uchupiamonas

La población de San José tiene sus orígenes culturales en la etnia Uchupiamona, de la familia lingüística Takana, que habitaba a orillas del río Tuichi (Yariapu y Turiyapu). Los Takana habitaban un área extensa entre los Andes y la Amazonia, desarrollando sociedades organizadas en pequeños grupos que satisfacían sus necesidades a través de la caza, la recolección y el cultivo de la yuca (Portugal Ortiz en Rioja, 1996).

Entre los años 1470 y 1492 los incas dirigieron sus primeras incursiones en territorio takana. Posteriormente afianzaron su dominio hasta la llegada de los españoles en 1540.

Posteriormente la conquista fue realizada por los españoles sirviéndose de religiosos franciscanos y jesuitas. Pese al esfuerzo de incorporarlos a misiones como las de Apolobamba y Tumupasa, al final los Uchupiamonas volvieron a las orillas del río Tuichi. Un franciscano los siguió y fundó con ellos la Misión de San José de Uchupiamonas en el año 1716, con 45 familias en el área denominado Tullullani que fue abandonada casi inmediatamente debido a viejas creencias asociadas a un antiguo cementerio. El pueblo fue movido a otro lugar a orillas del Tuichi llamado Kuara, lugar donde se encuentra el actual pueblo de San José.

Después de 30 a 40 años, una grave epidemia diezmó a la población por lo que los misioneros se vieron obligados a traer a algunas familias Uchupiamonas que se encontraban en la Misión de Apolobamba. Ninguno d los llegados hablaba ya el idioma de sus mayores, sino el quechua (usado en las Misiones franciscanas para evangelizar). Es por ello que ahora la mayoría de la población habla el quechua y sólo un número

muy reducido habla también el tacana. Vale la pena destacar que el quechua hablado en San José de Uchupiamonas presenta variaciones de vocablos y fonemas respecto a los utilizados en otras regiones de Bolivia (Rioja, 1996).

La perspectiva del investigador

Cito a Aaron Martin *in extenso*:

> Durante la década pasada, el alto valor de la biodiversidad como un recurso natural ha sido destacado. Plantas, animales y otras formas de vida nos han dado o nos han ayudado a desarrollar una variedad de productos importantes para el mundo moderno, así, el mantener la biodiversidad es guardar una fuente de posibles productos futuros (v.gr. variedades resistentes de cultivos, medicinas, etcétera).
>
> La gran mayoría de la diversidad biológica del mundo existe en las regiones tropicales (especialmente en los bosque húmedos), las cuales son las menos estudiadas y conocidas. A pesar de esta falta de conocimiento por la ciencia moderna, humanos han vivido en estas regiones por miles de años, desarrollando una profunda sabiduría de la naturaleza y sus usos. (...) Dentro de este conocimiento existen usos de plantas y animales que quizás puedan adelantar nuestra comprensión de la ciencia, trasladarse directamente al beneficio del mundo moderno o contribuir al desarrollo de productos con valor provechoso. (...)
>
> *El propósito de este inventario es guardar el conocimiento existente de usos de plantas y animales en forma escrita para el beneficio de los futuros josesanos; individuos vinculados al Proyecto Chalalán y otros individuos con interés en las ciencias naturales o sociales. Tal inventario no sólo permite el conocimiento de usos de las diferentes especies, sino que también contribuye al conocimiento cultural e histórico del pueblo de San José de Uchupiamonas y de la región.* (Martin, 1996)

Resultados generales, margenes de error y limitaciones

Martin consigna el uso de por lo menos 165 plantas y 51 animales en San José de Uchupiamonas; aclara, sin embargo, que al momento mismo de salir del poblado aún iba conociendo nuevos usos y especies útiles.

Afirma, asimismo, que cuando le comunicó a un josesano que su lista de plantas sumaba 165 éste le comentó: "Uuu ¡falta!". Resaltamos esto para demostrar una vez más que las investigaciones cerradas, "concluidas", son falaces y acarrean distorsiones de percepción que se manifiestan determinantemente en el fracaso de muchos proyectos de desarrollo rural.

Pero volviendo al tema, técnicamente se establecieron las siguientes categorías de clasificación de plantas: domésticas, manejadas y silvestres. Domésticas son las que son cultivadas ya sea en el huerto familiar aledaño a la vivienda o en el chaco en los alrededores del pueblo, además esta categoría determina el control del ciclo productivo de la planta, es decir produce agricultura. Manejadas son aquellas plantas que existen de manera silvestre dentro de los límites de los chacos familiares y que son protegidas de la roza, tumba y quema, dado su valor alimenticio, productivo o medicinal. Por último, silvestres son las plantas que se encuentran dentro de la selva y de las que los josesanos aprovechan cortezas, frutos, madera, etc. pero sobre las cuales no se tiene ningún tipo de control agrícola. Huelga decir que hay varias plantas (19 en total) que son tanto domésticas como silvestres. En las listas son contadas aparte pero como una sola en la suma total.

De las 165 plantas clasificadas, 58 son domésticas, 18 son manejadas y 93 son silvestres. Este aspecto es interesante pues permite visualizar rápidamente que los josesanos "viven" más de la selva que de su propia agricultura, es decir usan los recursos del bosque sin destruirlo pues, como expresé hace unos años, esta comunidad quechua-tacana habita hace siglos la región y los niveles de preservación de la naturaleza son óptimos. (cfr. Rioja 1994). Lo mismo ocurre respecto al uso de animales, como veremos más adelante.

De las mismas 165 plantas clasificadas, 79 son usadas como alimento, 66 son consideradas medicina y 85 son usadas como plantas productivas, entendiendo las últimas como aquellas que se usan como alimento de animales domésticos artesanías, comercio, construcción, fragancia, jabón, leña, masticatorio, soga/hilo, tinte, utensilio doméstico, venenos (especialmente para pescar con barbasco) y otros como adhesivos naturales. El tipo de uso productivo más común es el referido a la construcción (construcción de casas, fabricación de muebles y herramientas) con 43 especies utilizadas.

Las 66 medicinales se usan para afecciones cutáneas, gastrointestinales, enfermedades respiratorias, antineurálgicos/antirreumáticos, picaduras de insectos, gusanos rayas y víboras, febrífugos, efectos sexuales como

reproducción, aborto y afrodisiaticos y otros como el mal de ojo, mal de corazón, anemia, tranquilizantes, males y dolencias en general.
Es importante resaltar que en el caso de las plantas la suma de especies no refleja totalmente la diversidad representada por diferentes variedades. Hay más de una variedad de muchos de los cultivos domésticos. Por ejemplo, se estima que cultivan siete variedades de arroz, ocho de frijoles, cinco de plátano y tres de mani. También –según algunos miembros de la comunidad– hay más de una variedad de los árboles silvestres como el achachairú, cedro, chirimoya, mara, solimán, tacuara y tumi.

En cuanto a los animales -aun cuando el investigador reconoce que por razones de tiempo se abocó más a la interpretación del uso de plantas- se lograron clasificar 51 especies bajo las categorías "domésticas" y "silvestres". Las especies domésticas ascienden a seis y las silvestres a 45, corroborando lo apuntado más arriba acerca del uso del bosque. De las 45 silvestres, 32 son usadas como alimento contrastadas con 4 de las domésticas. En una primera aproximación vemos que la fuente de proteína principal de los josesanos se encuentra en el bosque.

Martin destaca que mientras algunas de las especies de plantas y animales tienen mucha importancia y son utilizadas con frecuencia, el uso de otras es esporádico y existe más como ideal que como práctica. Además –resalta– no todos los pobladores de San José de Uchupiamonas conocen cada planta o todos los usos de cada planta o animal documentado en su trabajo. Por otro lado, refiere que casi todos en el pueblo citan a los viejos como los más sabios acerca de los usos de plantas y animales, así también miembros de algunas familias propenden a conocer más que los de otras familias.

Por otro lado, resaltamos también que las plantas y animales utilizados por el pueblo dependen de otras plantas y animales para sobrevivir. Por ejemplo, de una manera indirecta, los josesanos dependen del animal que, aunque no les sirve para alimentarse, dispersa semillas de una planta que sí es usada. Aunque estos usos indirectos están fuera del ámbito de la investigación de Martin vale la pena tomarlos en cuenta para futuras investigaciones.

En cuanto a las limitaciones del trabajo, además de las ya apuntadas, se encuentran las referentes a que la mayoría de las personas entrevistadas se encuentran en el rango de edad de 25 a 50 años, siendo los viejos mayores de 50 los que supuestamente tienen mayor conocimiento y que no pudieron ser visitados. También es una limitación

corroborar que la investigación sirve sólo como un inventario preliminar del conocimiento etnoecológico del pueblo, pero que no refleja bien las prácticas corrientes del uso de especies. Por último, esta investigación no contó con un trabajo botánico de campo, por lo cual carece de nombres científicos para muchas plantas y animales y es posible que los nombres determinados para otras sean incorrectos.

Conclusiones preliminares

Por todo lo anotado se confirma la hipótesis de que los quechua-tacana de San José de Uchupiamonas, a pesar de los importantes grados de aculturación a los que han sido sometidos en las últimas décadas, mantienen aún un uso cultural ecológico de los recursos del bosque, siendo sus actitudes paradigmáticas en cuanto a poblaciones que habitan en áreas protegidas en la Amazonia boliviana.

Esto se va descubriendo en la medida en que la investigación promovida por el proyecto Ecoturismo y Desarrollo Sostenible en San José de Uchupiamonas trasciende la percepción de lo "manifiesto" para llegar a lo "latente", que es en última instancia la realidad existencial de este grupo sociocultural aislado.

La etnología general de este pueblo aún no ha llegado al punto de refutar completamente el concepto en boga en algunas corrientes antropológicas que aceptan metodológicamente la noción de "survivals" o "remanentes culturales", aunque nuestra experiencia apunta a que los josesanos mantienen un sistema de aproximación a su hábitat que más que pequeños jirones de cultura pasada es una refuncionalización inconsciente colectiva de todo un *corpus* cultural subyacente.

Esta posibilidad permite guiar las etapas del proyecto arriba nombrado por derroteros acordes al proceso de cambio controlado culturalmente por los josesanos.

Bibliografía

MARTÍN, Aaron
1996 *Inventario de Plantas y Animales de San osé de Uchupiamonas*, Conservación Internacional, La Paz.

OVIEDO, Gonzalo
1990 *Inventario preliminar de plantas medicinales utilizadas por los Chimane* , Conservación Internacional, La Paz.

RIOJA BALLIVIÁN, Guillermo
1994 *Prospeccion etnológica preliminar en San José de Uchupiamonas, Provincia Iturralde, Departamento de La Paz.* Ponencia, Reunión Anual de Etnologia, MUSEF, La Paz.

ROZO, Bernardo
1995 *Diagnóstico Socioeconómico de El Palmar*, Conservación Internacional, La Paz.

Trinitarios y yuracarés en la región Alto Beni: grupos de peregrinos en busca de la Santa Tierra

Ramiro Gutierrez C.

Introducción

La presente investigación etnográfica es el resultado de varias incursiones en territorio mosetén (Covendo, Simai, San Miguel de Huachi y Cogotai) con el objetivo de identificar las relaciones interétnicas[1] entre indígenas andinos (quechuas, aymaras y chipayas) y amazónicos (mosetenes, trinitarios y yuracarés)

Los datos preliminares nos señalaban la presencia de indígenas trinitarios[2] y yuracarés[3] provenientes de Beni y Cochabamba, por lo que nos preguntamos: ¿qué hacen indígenas de tierras lejanas en territorio mosetén?, ¿qué tipo de relacionamiento intercultural mantienen con los mosetenes? y finalmente ¿fueron causas religiosas o económicas las que motivaron al pueblo mojeño a iniciar esta gran peregrinación?.

La presente monografía no es más que un estudio sincrónico y diacrónico de este largo viaje iniciado a mitad de siglo por indígenas amazónicos

---

1). La investigación de campo fue realizada el año 1995 y forma parte de la tesis "Relaciones interculturales en zonas de colonización" presentada al Centro Bartolome de las Casas (Cusco Perú) para obtener el grado de Diplomado en Desarrollo Regional Andino (1996).

2). Es uno de los tres grupos más importantes de la amazonia boliviana, según datos actuales cuenta con una población aproximada de 30.000 individuos. Los investigadores amazónicos señalan que dentro de este gran grupo podemos incluir a los Baures, Ignacianos, Trinitarios, Javerianos, Loretanos, Mojeños, Paunaca, y otros. De todos estos grupos los más importantes son los ignacianos y trinitarios, extendidos en un área "de más o menos 20 leguas de diámetro en las cercanias de San Ignacio, Provincia de Mojos" (Plaza:129). Según Plaza y Carvajal están distribuidos desde Trinidad pasando por Carmen de Cavito, rio Aperes, hasta San Lorenzo de Moxos (Ib.id.).

3). Los Yuracares son un grupo étnico que habita un territorio extenso del actual parque Isiboro Secure, se han relacionado desde temprano con grupos trinitarios, sirionos, chimanes y mosetenes y según Ryster en la actualidad cuenta con una población aproximada de no más de 1000 habitantes.

Revalorizando lo propio: cuando los mosetene rechazaron el arroz

Gonzalo Aguilar Dávalos

A fines del segundo milenio, ¿qué puede importar que un producto alimenticio, como las pastas o fideos, esté ocupando un lugar importante en la dieta diaria de muchos pueblos de las tierras bajas? Algunos productos industriales se están imponiendo en el consumo sobre otros tradicionales o introducidos, que parecían hasta hoy, estar consolidados en los hábitos alimenticios.

Uno de esos productos, el arroz, se enseñoreó sobre otros por más de tres siglos. Puede parecer una falacia afirmar que en los tiempos de la cristianización, el arroz fue resistido. Pero como la alimentación es un hábito cultural adquirido, puede pensarse que en un tiempo más, se impondrán muchos alimentos industrializados y se cambie sustancialmente el régimen alimenticio.

A estas alturas, algunas preguntas pueden parecer ociosas. Por ejemplo: ¿qué comían los pueblos antes de ser cristianizados? o ¿qué enfermedades padecían los indígenas en esos tiempos remotos? Estas interrogantes surgen en función a los hábitos alimenticios actuales y a las enfermedes que se padecen que, dicho sea de paso, no son sustancialmente diferentes entre los pobladores urbanos y los del campo.

Lo que vamos a intentar a continuación, es aproximarnos a la identificación de los productos alimenticios que consumía el pueblo mosetene, que por extensión biocultural pueden ser similares a los de otros pueblos de tierras bajas.

Difusión de productos.

Se indica que los indígenas americanos cultivaron más de cien plantas alimenticias, pero los tres productos más difundidos, desde tiempos

remotos, fueron el maíz, la calabaza y el frijol, cuyas variedades son el resultado de su adaptación a los diferentes climas del continente. También se indica que las plantas de las que sólo se conoce una especie, como el maíz, camote, chile/ají, maní, yuca y el tabaco "tuvieron su único centro original de cultivo, probablemente en América del Sur", mientras que las que se manifiestan en varias especies, como la calabaza, el frijol, el tomate y el algodón "se desarrollaron independientemente y en diferentes regiones a partir de variedades silvestres" (Mason, 1969: 42-43).

Esta mención nos interesa en cuanto las especies antes anotadas, y en especial el maíz, son cultivadas por los mosetene desde antes de la llegada de los misioneros extranjeros a su territorio. Aunque hasta la fecha parece que no se ha identificado el lugar de origen del maíz, Mason indica que en el valle de México se encontró polen de maíz a una profundidad de 60 metros cuya antigüedad llega a los 60.000 años. Por otra parte en Nuevo México, en Bat Cave, se descubrió una variedad primitiva con una datación mediante radiocarbón de 3.650 años a.C.

La pregunta que surge es por qué en la región que nos ocupa, ha disminuido notablemente el consumo de este producto.

Los mosetenes

Los mosetene son un pueblo de piedemonte, que habita desde tiempos remotos en las últimas estribaciones de la Cordillera de los Andes en su parte oriental, en el Alto Beni. Pertenecen a la cuenca amazónica y, como tal, su medio ambiente corresponde a húmedo tropical.

Los primeros contactos que se tiene registrados sobre el pueblo mosetene son de fines del siglo XVIII, aunque hay informes desde 1588 de habitantes en la región tradicionalmente ocupada por los mosetene (entre los ríos Bopi e Isiboro), pero que aparecen con denominaciones como Amos o Yumo (Renard-Casevitz/Saignes, 1988:158).

Contactos culturales

En 1790 dos misioneros franciscanos, Josef Jorquera y Agustín Martí, ingresan a la región de mosetenes bajando por el río Guanay o Kaka hasta la confluencia con el río Alto Beni y arribando éste cinco leguas, hacen el primer contacto con los nativos.

Generalmente, si los indígenas no percibían hostilidad en los recién llegados, ofrecían varios productos de su medio como una muestra de hospitalidad y amistad. Por su parte los expedicionarios llevaban una serie de artículos deslumbrantes que ofrecían a los indígenas, a fin de generar cierta expectativa y, además, como bienes de cambio, aunque muchas veces su valor no era equivalente. Esos artículos (algunos útiles, otros superfluos) estaban constituidos por herramientas de metal como cuchillos, machetes, hachas, agujas, tijeras, dedales y otros como abalorios, cintas, estampas, collares.

En esa oportunidad los mosetenes, previa averiguación de quiénes eran (aunque los misioneros no se identifican como tales, sino como comerciantes) les ofrecen a éstos "una porción de plátanos, yucas, loros, guacamayos y tejidos de algodón muy ordinarios". El que se identificó como capitán de los nativos puso al cuello de Jorquera "un plumaje curiosamente tegido de diferentes plumas, y dándome una mano de plátanos me dijo come come amigo: acepté la ofrenda con demostraciones de cariño, y en recompensa le regalé al dicho capitán un machete y un cuchillo, y a los restantes que eran entre todos hasta diez les brindé a un cuchillo, quedando tan contentos con sus dádivas que no cesaban de darme gracias ofreciéndome víveres para el viaje luego que lleguemos a sus casas"[1].

Pero como no podía faltar en esa ofrenda la bebida, un grupo de mujeres y niños dejaron "ollas de chicha" en las cercanía, las que suponemos era de maíz y de yuca, tal como hoy sigue la costumbre.

Más tarde también pudieron visitar sus chacras, donde tenían cultivados plátano, yucas, maní, camote y ajíes verdes. Jorquera hace también una descripción de los cultivos que tienen y de los alimentos animales que disponen. En cuanto a los cultivos menciona los siguientes: yucas, plátanos, maíz, maní, dos clases de piñas, porotos, zapallos, sandías, camotes, algodón y diferentes clases de ajíes. En cuanto a la pesca menciona a los sábalos, dorados, suches y otros peces. Sobre animales de caza están "las grandes bestias" o tapires, pavos, monos y venados. Y para acabar, cita a los animales domésticos que vió: gallinas, patos y muchos perros.

---

1). AGN (Buenos Aires) Intendencia de La Paz, 1792-1794; leg. 9 (5-5-6).

Diario de Fray Josef Jorquera referente a la reducción de indios mosetenes; costumbres de los indios, medios curativos, etc.

En la observación que hacen los misioneros, se identifica entre las hierbas utilizadas como medicinas, el tabaco "para cuyo efecto solamente lo usan." También descubren que "en esta nación hay sal de la que carecen las demás misiones y conversiones confinantes."

En cuanto a la abundante caña que encuentran en sus chacras y que "con el tiempo pueden darse buenos cañaverales y mucha azúcar"; podemos afirmar que ese cultivo posiblemente fue introducido a través de la relación interétnica con los otros pueblos indígenas ya cristianizados o con poblaciones secularizadas.

Pero, como en toda acción colonizadora, los misioneros españoles no se quedaron satisfechos con la variedad y abundancia de productos que encontraron y empezaron a sembrar "las diversas semillas" que habían traído, aunque en ese relato aún no las mencionan en detalle.

A consecuencia de esa primera entrada ambos misioneros fundan una Misión sobre el río Bopi, la Misión de San Francisco de Mosetenes.

Según una mención que un civil, Joaquín Revuelta Velarde, hace en su diario de entrada a la región (1797), la Misión aún se mantenía en octubre de 1793, pero tras el repliegue de esos sacerdotes por falta de apoyo, los indígenas se dispersan tras una epidemia de viruela que ataca a la población.

En 1797, Joaquín Revuelta Velarde organiza una expedición con muchos civiles y militares con el fin de abrir un camino desde Chulumani hasta la Misión de San Francisco de Mosetenes. En esa expedición se encuentra el P. Agustín Martí, quien volvía a la región tras su anterior experiencia frustrada y como conocedor de la región y de sus habitantes.

En septiembre de ese año, se hace el primer contacto con los mosetene y como es natural, son recibidos con "mucha alegría regalándonos carne asada de la gran bestia, plátanos, maíz, maní, papayas y otros frutos"[2].

Según la observación que hace Revuelta, sus chacras, además de ser redondas, son pequeñas, donde cultivan maíz, poroto, yuca, pimiento, camote y otros productos. En cuanto a animales domésticos encontró

2). AGN (Buenos Aires) Hacienda 1803. Leg.116, exp. 2961

gallinas, palomas y "un pavo muy particular." Y sobre los recursos del bosque dice que hay "árboles incultos de muchas clase: aromáticos, de resinas, saumerios, inciensos, que no tienen el menor aprovechamiento." Posiblemente Revuelta, como empresario que era, estaba pensando en la explotación forestal.

Se introducen nuevos productos

El P. Manuel María Dominguez, franciscano del Colegio de Moquegua, ingresa a la región entre 1804 y 1809, desempeñandose primero como conversor entre el pueblo Leco, cuyo territorio está en la cuenca aurífera formada por los ríos Mapiri, Coroico y Guanay.

En 1808 emprende otra entrada, hacia el encuentro de la nación de los Muchanis, con dos arrobas de "herramientas, cuchillos, machetes y demás utencilios"[3]. En noviembre de ese año toma contacto con su gente y se posesiona en el "Alto de Tinendo", una planicie alta junto al río del mismo nombre y cerca al río Muchane.

Las muestras de hospitalidad de los mosetene en estos encuentros, serán siempre una constante. Dominguez dice al respecto que todos a la vez le ofrecieron regalos; los jefes le dieron "mucho pescado asado y carne de monos; y las mujeres, diversa frutas de la montaña, con otros presentes de florecitas muy aromáticas."

Al misionero le parece que el lugar es espléndido para establecer una nueva Misión y así lo hará fundando la Misión de San Miguel Arcangel de Tinendo, después conocida como Misión de Muchanes.

Las tierras fértiles que posee la zona, pueden ser aprovechadas en labores agrícolas a gran escala. "Fertilísima es la tierra de estas llanuras y lindas lomas; y tan fértil, que a los dos meses más o menos, el maíz sembrado está muy granado y comible. Y he llegado a comer el dicho maíz en choclos muy granados a los cincuenta días de sembrados. Regularmente se cosecha a las diez semanas de sembrado; y relativamente sucede con el arroz, arvejas, pallares y demás granos y hortalizas del país como de las partes de España", dice Dominguez.

---

3). AMRREE (La Paz). Dirección de límites. Diario de viaje a la nación de Lecos y Muchitenos por los RR. Padres Abella y Dominguez, franciscanos. Años 1804 a 1809 de Cristo. Anotado por Carlos Bravo. La Paz, 1900.

Luego menciona sobre la abundancia de pesca, aves de caza y animales de monte, como jabalíes, antas/tapires, monos grandes, venados, osos, panteras, que se los encuentra a corta distancia del asentamiento

Lo remarcable en esta entrada, es la mención explícita de un producto que con el tiempo se constituirá en alimento indispensable de la dieta diaria de los mosetene, como de la mayoría de los pueblos de las tierras bajas: el arroz.

La introducción de este producto fue costosa, porque aún en los años '60 no está del todo aceptado. Esto lo podemos saber a través el Misionero Fr. Luis Zaccagni, que en 1861, desde la Misión de la Inmaculada Concepción de Magdalenos (luego sera conocida como Misión de la Inmaculada Concepción de Covendo), hace un relato histórico, además de exponer sus impresiones sobre la sociedad mosetena.

En relación a la actividad productiva dice que el lugar es apto, pero cuando se refiere al arroz, hace sus apreciacioens que indican la resistencia que tuvo este producto en su introducción: "En estos lugares se producen muy buenos plátanos que sirven de pan, y comen mucho asados, yucas, camotes y otras muchas raíces, maíz, frijoles de todas especies, maní, arroz blanco muy bueno, pero ellos poco comen y no les gusta. Ahora ya empiezan a comer y sembrar después de haberlos exhortado tanto a que se acostumbren, pues les es muy saludable"[4].

No sabemos que mecanismos usaron los misioneros, además de la exhortación a que hace referencia, para introducir hábitos ajenos. Pero lo cierto es que lo consiguieron en desmedro de otros, que van quedando o ya quedaron desactualizados.

Conclusión

En la actualidad el arroz ocupa un lugar importante en el consumo diario habiendo desplazado a los frijoles y al maíz, que en tiempos antiguos eran alimentos preferidos. Posiblemente otros productos estén en proceso de ser desplazados por los nuevos e industrializados, que en verdad no ofrecen muchos valores nutricionales. Pero, ¿quién puede reponer los valores propios frente a productos que deslumbran en el avasallador mercado de consumo?

4). ACFB, 1913. Relación del origen, conquistas, costumbres, supersticiones y estado presente de esta Misión de la Inmaculada Concepción de Magdalenos, hecha por el R.P. Zaccagni en el año de 1861.

La seguridad alimentaria dentro los pueblos indígenas está lejos de ser resuelta a corto plazo, porque aspectos, tal vez más importantes, ocupan la atención de sus organizaciones y habitantes. La consolidación de sus territorios, el manejo de los bosques o la linea que se adoptará en las próximas elecciones adquieren más prioridad en esta época.

Sin embargo creemos que estos aspectos, aparentemente poco importantes, deben ser encarados en políticas armónicas de revalorización de lo propio sin dejar de conocer lo nuevo.

Fuentes y siglas

MASÓN, J. ALDEN
1969 *Las antiguas culturas del Perú*. México, Fondo de Cultura económica.

AGN Archivo General de la Nación (Buenos Aires)

AMRREE Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia

ACFB Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia

Paradigmas de un desarrollo con rostro indígena

Fernando Ayza A.

Producto de las últimas movilizaciones de los pueblos indígenas a lo largo del continente y, específicamente en Bolivia, se incluye en toda agenda de discusión sobre la problemática de los pueblos indígenas una variable más; nos referimos concretamente al desarrollo, o etnodesarrollo. Sin embargo, aún no existe una definición clara de lo que se alude cuando se acude a esta categoría. De ahí que en muchas oportunidades encontremos que las nociones de desarrollo estén enfrentadas con las aspiraciones y reivindicaciones de la identidad étnica de los pueblos indígenas.

Hoy vemos con mucho entusiasmo que este tipo de aspiraciones empieza a ser reconocido a nivel internacional cuando se establece, precisamente, que son los pueblos indígenas quienes tienen el derecho de adoptar democráticamente sus propias estrategias de desarrollo, aunque éstas no estén de acuerdo con el modelo que el Estado nacional impone[1].

Es posible afirmar, con los riesgos que implica toda afirmación, que aún no existe una idea común ni medianamente definida acerca de la problemática del desarrollo respecto a los pueblos indígenas. Hay quienes se aferran a formas tradicionales de vida y ven en la adopción de tecnologías de punta un vehículo fatalmente conducente a la aculturización y, por tanto, a la negación de los valores de la comunidad; también existen aquellos que con un criterio pragmático no ven otra posibilidad de futuro para los pueblos indígenas que no sea la adopción de tecnologías modernas a cualquier costo, aun al precio de la pérdida de la identidad propia[2].

---

1). Borrador de Consulta de la Declaración Internacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas art. XXI de la Sección Quinta. Numeral 1.

2). Castro M., 1993. *Derecho territorial de los pueblos indígenas*. Oxaca México.

Ambas posiciones llevadas a sus extremos son negativas, porque el desarrollo y la tecnología, así como otros aportes de la sociedad global, no son ni buenos ni malos en sí mismos, sino que las consecuencias de su incorporación dependen de la manera como se la adopte. Por ejemplo, el valioso aporte que brinda la radiocomunicación a las comunidades indígenas localizadas en geografías de difícil acceso.

El estilo de desarrollo predominante hasta hoy en América Latina está basado en la extracción y explotación intensiva de los recursos naturales. La tradición extractivista tiene sus orígenes en la época colonial y se conserva hasta hoy, aun cuando se pregona a los cuatro vientos que estamos enmarcados en un desarrollo sostenible.

Entre desarrollo e identidad étnica no necesariamente existe un antagonismo: lo segundo es posible junto a lo primero. Es más, el desarrollo en determinadas condiciones puede convertirse en un factor de preservación y fortalecimiento de la identidad étnica, en la medida en que puede aportar mayores recursos para el desarrollo del nivel de vida de los pueblos indígenas y posibilitar que desborden los límites de sobrevivencia en el que se encuentran y, de esta forma, tengan la posibilidad de desarrollar de una manera digna y plena su cultura e identidad étnica hoy reconocidas[3].

Es importante mencionar aquí lo visionarios que resultaron ser los guaraníes que habitan el Chaco boliviano, que se anticiparon en casi una década a lo que hoy llamamos la planificación participativa. Este pueblo del Chaco, aunque en su propio estilo, ya había concebido este método de planificación en 1986 (zona Charagua Norte). El principal motivo que llevó a establecer esta estrategia de desarrollo es el hecho de que todas las comunidades coincidieron en que sus problemas y necesidades eran casi comunes, es decir:

1. La Producción es insuficiente y no se cuenta con un mercado seguro.
2. La Infraestructura es escasa, deficiente y poco equipada.
3. La Salud es un problema general de todas las comunidades.
4. La Educación no tiene un enfoque del desarrollo.
5. Carencia de Tierras suficientes para producir y desconocimiento del territorio.

---

3). Art. 1 de la Constitución Política del Estado.

La concepción del PISET como estrategia guaraní de desarrollo cumplirá, estoy seguro, su rol en esta nueva coyuntura; sus primeros síntomas no tardarán en manifestarse en los planes de inversión municipal en el Chaco boliviano como imagen real de las principales demandas y necesidades de este pueblo.

Sin embargo, para vencer los desafíos que el desarrollo exige hay que vencer muchos escollos y no sólo los que provienen de afuera, del exterior de los pueblos indígenas (como la mentalidad colonialista de ciertas autoridades locales), sino también los que nacen de ellos mismos. Uno de ellos es el culto absoluto del pasado, muchas veces inducido por determinadas corrientes de la antropología con intereses muy definidos. Retener como condición única su pasado (su situación anterior a la agresión occidental) conduce a una idealización exagerada.

Ya no es posible concebir un mundo que comience y termine en la comunidad; los desafíos del tercer milenio nos obligan a remontar la mirada más allá de esos límites, y a partir de ello llevar a cabo la construcción de una identidad étnica que debe conducir a los pueblos indígenas a asumir su etnicidad como la manera esencial de reafirmar su derecho a ser ellos mismos, ni mejores ni peores, simplemente diferentes.

La ciudad presente en la manera de distribuir el tiempo y el espacio

Nelson Walter Martínez Espinoza

El espacio y el tiempo constituyen la urdimbre en que se halla trabada toda realidad. No podemos concebir ninguna cosa real mas que bajo las condiciones de espacio y tiempo. Nada en el mundo, según dice Heráclito, puede exceder a sus medidas, y estas son limitaciones espaciales y temporales.

En el pensamiento mítico el espacio y tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como las grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no solo nuestra vida moral sino también la de los dioses". ERNEST CASSIRER.

Introducción

La ciudad se ha convertido, con el paso del tiempo, en un texto enorme de múltiples significados. Cada zona, barrio o calle ha adquirido su propio sentido para los distintos grupos o individuos que han compartido historias o vivencias que gestaron héroes o personajes grotescos, derrotas o victorias, amores o desengaños, vidas y muertes. La estructura urbana se presenta como el significado de múltiples significados, un inagotable cofre de máscaras que se contrastan y multiplican.

Para la ciudad , el tiempo y el espacio no han sido tan solo dos elementos de la naturaleza; han tejido su estructura. A través de la mano del hombre, cada forma y cada línea han logrado en algún momento, producir un significado; como también en otros su imponente presencia pasó desapercibida.

La ciudad que la economía nos deja ver.

Para comprender en algo la ciudad de hoy se hace necesario ver el contexto socio-económico que ha marcado la presencia de una modernidad a la que los países latinoamericanos no han sido ajenos.

Con grandes tropiezos causados por la inestabilidad política y una alta capacidad de endeudamiento, el precario sistema de producción capitalista ha gestado una serie de cambios que podemos constatar en la estructura urbana.

La sociedad contemporánea se ha visto sometida a estos cambios impuestos por las fluctuaciones del mercado dentro del modelo imperante.[1]
Para algunos países de América Latina -hasta la década de los 80- los cambios se convirtieron en fuertes trastornos por el hecho de no contar con una economía diversificada en la producción y por el hecho de centrar sus bases en el monocultivo o la monoproducción, generalmente de materias primas o recursos naturales.[2]

A diferencia de la vida en los pueblos o ciudades pequeñas, en la "gran ciudad" se han impuesto maneras de ordenar el tiempo y ocupar el espacio que tiene que ver con las maneras de vivir la cotidianidad y el relacionamiento humano. No todos los espacios públicos o privados son vividos y aprovechados diariamente de la misma manera. Basta pensar tan solo en las ciclovías; las grandes avenidas de alto tráfico vehicular entre semana, que atraviesan Bogotá, convertidas los días domingo en lugar de reconocimiento ciudadano, espacio para hacer deporte, ejercicios y de encuentro.[3]

---

1). García Canclini:
Culturas híbridas. Grijalbo. México. 1989.

2). Por ejemplo: La caída en el precio del estaño en el mercado internacional, cuando Norteamérica decidió vender sus reservas, produjo en Bolivia fuertes transtornos en la economía nacional. El país minero-hasta entonces cerró sus centros de producciónen un 80% y la población que vivía de esa actividad pasó a ser desempleado o pequeño comerciante. Llallagua y Siglo XX, los campamentos mineros de mayor explotación de estaño, se convirtieron en pequeñas ciudades donde la actividad minera se redujo en un 30% y el comercio se incrementó hasta en un 70%.

3). Armandi Silva
Imaginarios urbanos. Tercer Mundo. Bogotá. 1992.

El "Gran reloj" impuesto por el sistema productivo, ha dividido la vida urbana en tres tiempos. El primero, es el del trabajo, el segundo es el tiempo libre y el tercero el del desplazamiento. Habitar cada espacio temporal implica asignar una modalidad de significado a la trama significante que es la ciudad.

El tiempo y el ambiente fisico del trabajo tiene sus propios códigos temporales y espaciales: entrada/salida, zona restringida/sala de espera. A cada lugar y cada momento le corresponde una significación en función a las actividades y comportamientos que se establecen entre sus habitantes.

El tiempo libre parece ser representado como un gran saco donde priman generalmente la satisfacción de las iniciativas individuales y en el que se agrupan actividades de toda naturaleza que no evoquen el mundo de la labor cotidiana, o por lo menos los códigos impuestos: como la figura del patrón, los mecanismos de control o la obligatoriedad.

El tiempo de desplazamiento es un espacio intermedio entre el trabajo y el tiempo libre, en él, las calles y las casas son vistas como referentes que permiten calcular la distancia faltante desde el punto de partida hacia el punto de destino.

Así como se establecen territorialidades temporales, el mundo público de la ciudad está sometido a una dinámica en frecuente reordenamiento, -por la influencia del mercado- que genera distintos escenarios del consumo. Lugares que evocan viejas edificaciones de ambiente colonial o las deterioradas construcciones que en los años 40 o 50 hacían parte del llamado "estilo internacional"[4] ,con el que se inicia el proceso de industrialización y urbanización de la arquitectura moderna, -estas edificaciones- fueron ocupadas por el comercio, transformando estos lugares en galerías de ropas o artículos para el hogar.

Invadiendo calles en pequeños puestos, unos pegados de otros, el ambiente de feria nómada de otros tiempos, se presiona en algunas calles, sacando al transeúnte de los andenes para competir con el tránsito de vehículo, o de lo contrario le corresponde someterse a un cambio de actitud: de caminante a cliente o comprador.

---

4). Silvia Arango
Historia de la arquitectura en Colombia. U. Nacional, Bogotá 1989. p. 209.

Desde un punto de vista histórico, la palabra que quizá ha caracterizado más lo vivido, en la construcción del capitalismo latinoamericano es: la migración.[5] Los desplazamientos poblaciones del campo a la ciudad, de los sectores populares a los suburbios, es lo que ha marcado a las ciudades. A raíz de esa visión central del "progreso", las capitales de cada nación se convirtieron en el punto de llegada de los sectores campesinos e indígenas;[6] los cuales no encontraron otra salida que el desarraigo de sus lugares de origen y cultura, pues la construcción de la Nación o del Estado desde sus inicios, se ha erguido en los asentamientos humanos, que dieron origen a la ciudad capital, centro administrativo y sociopolítico desde el cual se ha fundado la soberanía de un territorio (ciudad-Estado), dejando fuera a los sectores campesinos y otras ciudades pequeñas.

Bajo la lógica de un sentido de supervivencia y no bajo la razón de carácter estratégico, que responde a las necesidades y exigencias de una modernidad, que no fue producto natural del desarrollo social, sino más bien guiado por un mecanismo de imitación, se fueron construyendo las ciudades dentro de ese proceso de "europeización" de América.

Si bien las diferencias económicas han marcado los límites entre los distintos sectores sociales, para el acceso a ciertos productos de consumo, la lógica de algunos rituales de la cultura urbana guarda cierto tipo de relación que podemos evidenciar en las manifestaciones rituales entre distintas clases sociales. Por ejemplo, en una ceremonia de cumpleaños o matrimonio la clase alta y media alta consumirán whisky, en un medio social distinto esa bebida será reemplazada por una simbólicamente similar.

Es a través de las manifestaciones sociales, en las que se reproducen rituales y prácticas culturales, y en las que los espacios cobran una función y determinan el tipo de actividad.[7]

---

5). Canclini. Op. cit. pag.145.

6). Lima y la Paz cuentan con un alto índice de población indígena que si bien no ha renunciado a su cultura se adapta y transa con las formas culturales dominantes.

7). En "el discreto encanto de la burguesía", Luis Buñuel se encarga de ironizar los mitos y los rituales de la vida urbana burguesa.

La territorialización simbólica se apodera de las formas de ocupar espacio y también de evitarlos. Las calles de alta peligrosidad, las "zonas rojas" y "de tolerancia" están sometidas a la constante re-alimentación de esos poderes ocultos de las pandillas, atracadores y la delincuencia común, que han marcado en la conciencia de los pobladores el imaginario del miedo y el terror, dividiendo el mundo entre victimas y agresores. Todos los ciudadanos de una u otra manera han sido partícipes de la expropiación de la seguridad en las calles, permitiendo que la sobreestimación y el miedo le den permanencia constante al robo o al atraco, propiciando las condiciones para que la delincuencia reivindique su terreno con toda libertad.

Pero la ciudad no se divide únicamente entre barrios de ricos y "tugurios", además de barrios residenciales, zonas comerciales, edificios de oficinas públicas, zonas de hospitales o zonas industriales. La ciudad con su crecimiento y sobre dimensionamiento comenzó a descentrarse.[8]
Lo que parecia la unificación o agrupamiento de actividades en los centros comerciales o de salud, -lugares diseñados con múltiples servicios para el confort y la comodidad-, que implican fuertes inversiones de capital,ahora se presenta lo que podríamos llamar la descentración: una política que parte de la iniciativa de los ciudadanos, y no de los órganos de gobierno o de poderes económicos; se trata pues de la adecuación de viviendas en negocios o pequeñas fábricas, talleres artesanales y toda forma de producción económica alterna a una fuente primaria de ingresos y generadora de recursos.

La descentración no es la pérdida total de un centro en el cual se concentra el comercio o los servicios, es un fenómeno de las ciudades en expansión que consiste en a fragmentación de la noción de centro. El concepto se mantiene pero se multiplica el significante y se esparce por distintas zonas, ya no hay un solo centro sino muchos centros. Un fenómeno de la última década nos demuestra que no solo la ciudad pierde esa centralidad, también la economía y su proceso de producción de capital debe enfrentarse a otras formas de generación de capital y de comercialización.

La "economía informal", liderada por el narcotráfico y el contrabando son los nuevos contribuyentes a las transformaciones de la vida urbana y los promotores de descentración de la economía.

---

8). Armandi Silva
Imaginarios urbanos, tercer mundo, Bogotá. 1992. p. 125

La "apertura económica" a los dineros del narcotráfico ha sido una estrategia utilizada por algunos gobiernos que con su silencio o su no intervención permitieron que se levantaran empresas con grandes capitales, y dineros que en algunos casos lograron equilibrar la economía nacional y sostener cierta estabilidad económica.

A todas luces los "nuevos ricos" han hecho aparecer industrias, grandes empresas y por otro lado revivieron las pequeñas poblaciones en las que se desarrolla el cultivo de la hoja de coca, transformando los pequeños pueblos en centros de prostitución y de fuerte movimiento económico.[9] La bonanza del narcotráfico ha traído barrios lujosos en la ciudad y pueblos prósperos en el campo, es decir nuevas estructuras físicas, pero también ha traído un nuevo paradigma de la promoción social, basados en la consecución de bienestar, dinero y poder a través de un sistema de producción económica veloz como ninguno.

Desde esta perspectiva vemos que la producción del significado urbano atraviesa los avatares del sistema económico capitalista, enmarcado en las condiciones históricas de cada nación, además de ser alimentados por los movimientos poblacionales quienes al converger en las ciudades, reproducen y configuran nuevos símbolos en una mezcla que diversifica y proporciona movilidad a la vida urbana.

La ciudad y los medios

Entender cuáles son las relaciones o puntos de encuentro, conexión existentes entre medios masivos de comunicación y ciudad, pasa por lo que Barbero llama,[10] "la cotidianidad comunicativa de las masas , reflejada en los distintos contextos de vida" que además de la familia, la escuela y los centros laborales, la podemos observar en los grupos generacionales.

Al interior de la ciudad esas nuevas formas de converger en gustos, estilos de vida, creencias y formas de expresión ,son las razones por las que se ordenan los grupos que generan los nuevos movimientos sociales; y estos a su vez promueven la renovación de los significados urbanos. Los nuevos protagonistas son gestores de una fórmula de redefinición de valores.

---

9). Hermes Tovar Pinzón"La coca y las economías exportadoras en América Latina:" el paradigma colombiano. en Análisis pol'tico No. 18. Bogotá. Enero a Abril de 1993.

10). Jesús Martín Barbero
Dinámicas urbanas de la cultura. Gaceta. Edición 12. Diciembre 1991. Enero Febrero 1992.

Si relacionamos los tres modelos de ciudad que propone Maffesoli,[11] con los tres componentes generacionales de una familia ,vemos que: la ciudad es habitada y comprendida de distintas maneras. La bella Florencia que representa a la ciudad antigua caracterizada por la proximidad entre sus habitantes, donde la relación de los sujetos con su entorno produce el sentido de comunidad, podría ser la caracterización de la ciudad añorada por los abuelos. La generación de los padres esta relacionada con la ciudad burguesa, sometida a una estructura económica-social en la que se marcan las diferencias de clase por la capacidad adquisitiva y la consecuencia del status social, en los que la historia del individuo es el salvo conducto -o por el contrario-, el obstáculo por el reconocimiento de su posición social. Por último la ciudad de masas, marcada por la dinámica del consumo cultural y las nuevas tecnologías es habitada por los jóvenes.

Las maneras distintas de vivir y apreciar la cotidianidad de la ciudad en relación a los puntos de vista en los que cada generación limita su territorio físico y temporal, es la constancia de que vivimos temporalidades diferentes, en una ciudad que a su vez son ciudades distintas por el hecho de delinear, que a su vez son ciudades distintas por el hecho de delinear sus diferencias en la manifestación de sus especificidades. Esto no garantiza un estado de continua contradicción, cada generación (padres, abuelos y jóvenes) aunque se desenvuelven en circuitos simbólicos culturales diferentes, acuden o se encuentran en espacios comunes que podemos designar: puntos de cruce, topos de convergencia; en los que se interactua, se dialoga o discute.

La familia hasta hace unos años se erguía como la institución primigenia a través de la cual el individuo se incorporaba a la vida en sociedad; en la actualidad abuelos, padres y niños aún le asignan, ese rol de foco difusores de valores, pero la generación e los jóvenes ha desplazado ese referente a otras formas de organización social, los grupos de amigos, que constituyen las nuevas tribus urbanas.[12]

Esas tribus que hoy habitan las urbes como luciérnagas de colores distintos pero de tonos similares, han protagonizado una descentración respecto a la fuente originadora de los valores sociales: la familia. Para

11). M. Maffesoli
El tiempo de las tribus. Icaria. Barcelona. 1990.
12). Maffesoci M.

los jóvenes es "una" de las instituciones, ya no la única, pues han encontrado un productor de significados, mitos y símbolos, más fuertes pero no por ello más idóneos, desde donde los valores invierten lo negativo en positivo y lo positivo en negativo. El fin último es vulnerar las restricciones que imponen la tradición de modelos sociales "pasados". Ese lugar del desplazamiento es la calle, los amigos, la esquina, los centros comerciales; es decir cualquier espacio en el cual los "no jóvenes", impongan, con su presencia la censura o el veto al interior del micro-territorio en el cual se enarbola la autonomía de la colectividad, y la dictadura de la presión del grupo. El hecho de que los jóvenes se encuentren a través del consumo cultural entre objetos y símbolos producidos por la sociedad de masas, no implica que las otras generaciones queden por fuera de la relación con esos productos de la cultura que nos atraviesan a todos.

El encanto que produce el reflejo del ego en el espejo, cuando invade el silencio de la soledad, no tiene otra salida que opacarse entre la polifonía de la ciudad que se encarga de trizar el espejo "por las innumerables formas y los infinitos contenidos que pugnan por expresarse en la cultura y por los modos como la sociedad se ha adueñado de nuestro entendimiento sin llegar a suprimir, a pesar de ello, en lo universal ,nuestra función de sujeto"[13]. Es en la formación de las nuevas tribus que transitan la ciudad donde la identidad; -su construcción o reconocimiento-, juega el rol de cohesionar de aquellos sujetos que los componen.

Como dice Brunner: "si nos movemos entre realidades múltiples es porque ellas existen, en diversos niveles de posibilidad, como imágenes especulares dentro de la cultura"[14]. Y es que habitamos en un campo en el cual el espejo está trizado, pero no sólo el que refleja el espacio sino también, el que refleja el tiempo.

A diferencia de los procesos culturales vividos en la época precolombina, en los cuales la representación del hombre, su naturaleza y prácticas cotidianas eran expresadas en objetos tangibles como la orfebrería de los Tairona, la arquitectura ritual del Machupichi o Tiawanaku, mientras estos objetos dan cuenta de esas culturas pesadas, fundada en la

13). Bruner, José Joaquín
Un espejo trizado ensayo sobre cultura y políticas culturalesp. 25-29
14). Op. cit. p. 31-32

permanencia del tiempo, en torno a los cuales se tejía la noción de la historia; la cultura de la mass-mediación, ha inaugurado un período en la historia contemporánea caracterizado por la agitación de los mundos simbólicos, su fugacidad transitiva, la rápida obsolencia de los productos culturales regidos por las modas en la línea del montaje de formas y por el movimiento de las preferencias en el mercado de públicos.[15] Estas son manifestaciones de una cultura que se asienta en el ámbito de lo leve, de lo virtual como lo llama Berbero,[16] y es que con la presencia de los medios en la vida cotidiana, lo intangible se posesiona de un espacio, lo etéreo ocupa un lugar pero con la misma velocidad con la cual se hace presente también desaparece.

Los tiempos modernos que vivimos ,se hallan atravesados por dos dimensiones: la primera evoca el lugar de la preservación, de las inercias, de las acciones que pertenecen al sentido común ,y que se prolonga pesadamente en las rutina cotidiana o, a través de los ritos que repiten un gesto largamente sepultado pero vuelto a actualizar mediante otros gestos, suspendidos, y asentados en un tiempo que tiene como epicentro la tradición.

La segunda dimensión, más bien llena de nuevos códigos, de signos leves, fruto de la aceleración del cambio, de las tecnologías que transformaron e incidieron en los modos de comunicarse de la gente, es el territorio de la fugacidad de la producción y disolución de la información que dan cuenta de una cultura de fluidez y aceleración. La modernidad insertada ahora por la "sobremodernidad".

Habitamos un lugar al interior de estas dos esferas culturales, la veloz y la lenta, la leve y la pesada que se entrecruzan y contraponen, marcando los contornos de una tradición y un movimiento que representa la modernidad en algunos casos inacabada, incompleta. Pero los cambios en la cultura no solo responde a las innovaciones tecnológicas, en el área de las comunicaciones. La facultad psicomotora que ha permitido el desplazamiento en el espacio al ser humano, ha sido un factor determinante para su incorporación y dominio del medio ambiente, además de permitir la adaptación de su cuerpo y sus necesidades a las exigencias de la naturaleza. En síntesis podríamos pensar que la humanidad ha visto la expansión y el desarrollo de su cultura a través

15). Lerner Op. cit. p. 25
16). Semanario mediciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación. U. Javeriana, apuntes de cuaderno.

de dos tipo de desplazamiento. El primero, está en función del espacio. Ya sea como nómada o sedentario, el moverse sobre un territorio, al que fue dominado poco a poco, y creando sobre él, sus mitos y construyendo sus tótems, le dio a la comunidad humana la facultad de movilizarse, la posibilidad de posesionarse ante la naturaleza y construir su vida en comunidad elaborando sus propios códigos de convivencia que con el paso del tiempo y con la complejidad de su desarrollo, el hombre ha alcanzado la práctica de la movilidad. No solo ha logrado transitar y dominar casi todo el espacio terrestre, esta actividad le ha permitido interactuar con otras culturas, iniciando así el intercambio cultural.

El segundo desplazamiento está en función del tiempo y para ello el medio de transporte lo componen los medios masivos de comunicación. En esta era, ser nómada radica en asumir una actitud selectiva de la información o de contenidos sensibles; y ser sedentario, es adoptar una actitud estacionaria, recurriendo a un repertorio simbólico e informativo cuyo esquema básico es conocido e interiorizado.
En el primer caso era el hombre quien se desprendia de su entorno para abarcar mas territorio; en el segundo caso, el sujeto se queda quieto, mientras una multiplicidad de entornos cruzan y se detiene en su retina.

El tiempo y el espacio en el mundo humano y la ciudad

Finalmente, será necesario hacer algunas precisiones conceptuales sobre el tiempo, el espacio y la memoria (entendida esta última como facultad de la inteligencia humana); tomando como referentes los planteamientos de Ernest Cassier al respecto y con la pretensión de ubicar algunas claves que nos permitan reconocer la ciudad y detectar sus vínculos con la vida en sociedad, en la que se envuelve la realidad individual del hombre.

La experiencia humana respecto al tiempo y al espacio está relacionada en principio a sus posibilidades perceptibles, pero no se trata tan solo, de un dato sensible respecto a las posibilidades de oír, ver, oler, etc.[17] También se trata de la comprensión y el reconocimiento de esas sensaciones, es entonces, que el siguiente paso para el hombre, es el dominio del espacio simbólico, físico y temporal.

La posibilidad de desarrollar procesos de diferenciación balotaría sobre el campo perceptivo, permite que los objetos respecto a la vida en sociedad,

17). Cassirer. Op.cit. p. 72

implique para el hombre relaciones de orden cultural y se llega a un estado superior cuando se logra alcanzar el espacio abstracto, que es un proceso mental complejo y difícil; y que en la experiencia humana se trata de la realización del lenguaje,[18] -La ciudad vive por que se nombra.

Con la construcción de las viviendas pasamos a la sustitución del entorno natural por el espacio geométrico, la delimitación de zonas habitadas, separadas en principio para aislar a sus habitantes de las inclemencias del tiempo, de los animales y de otros seres humanos . Fue el inicio de la generación de ambientes y el establecimiento de lo público y lo privado. El resultado de una utilización de objetos como la puerta, la ventana, el techo, los muros, dieron origen a un juego de códigos simbólicos y significaciones como lo prohibido, lo permitido; adentro/afuera, cubierto/ descubierto,etc.

La ocupación de un espacio, de un órden funcional, dio un salto a un orden simbólico, pero la relación del ser con la naturaleza y sus transformaciones a esta no se limitó únicamente a la superficie: la tierra. El mejor lugar de supremacía sobre los demás seres vivos esta ligado a su relación con el vasto espacio que lo cubre todo; es decir, la conquista de la astronomía. Dice Cassirer: "si (el hombre) dirigió primeramente su mirada a los cielos no fue para satisfacer un mera curiosidad intelectual. Lo que realmente buscaba en el cielo era su propio reflejo y el orden de su universo humano, sentía que este mundo se hallaba vinculado con innumerables lazos -visibles e invisibles- al orden general del universo y trató de penetrar en esta conexión misteriosa... el primer y especial propósito de la astronomía consiste en obtener una luz acerca de la naturaleza y la actividad de estos poderes al efecto de prever sus influencias peligrosas y eludirlas"[19].

Es cuando la inmensidad del espacio y su relación del hombre con la tierra dan paso a la dimensión del tiempo.

Para Kant,[20] el espacio"es la forma de nuestras experiencias externas y el tiempo la de nuestras experiencias internas; a diferencia de la organización del mundo físico, el tiempo es pensado no como una forma específica de la vida humana, sino como una condición general de la vida orgánica existente en la medida en que se desenvuele. No es una

18). Op. cit. p. 73
19). Op. cit. p. 80-82
20). Op. cit. p. 82

cosa sino un proceso, una corriente continua de acontecimientos sin tregua en la que nada vuelve con idéntica forma". Con la adopción del lenguaje como espacio abstracto "los tres modos del tiempo, el pasado, el presente y el futuro forman un todo que no puede ser disgregado en elementos individuales"[21] esta condición significa la liberación de lo que llama Whitehead "el prejuicio de la localización simple", pues el organismo jamás esta localizado en un instante singular de la vida orgánica, siempre está sometido a su historia como también se hace referencia a un estado futuro respecto a su presente como un lugar de tránsito.

De todo esto, existe un elemento que se presenta como la antitesis de la antimateria, de la oscuridad, del silencio y la inercia, se trata de la memoria que para nuestro caso esta presente en cada forma de la ciudad. La memoria no es tan solo la existencia del residuo latente de la acción anterior de un estimulo, la mera presencia, la suma total de estos residuos no puede explicar el funcionamiento de la memoria porque esta supone un proceso de reconocimiento e identificación, se refiere a las impresiones anteriores y además deben ser ordenadas y localizadas, y referidas a puntos diferentes en el tiempo.[22] Para Bergson[23] la memoria significa "interiorización" e intensificación; es la interpenetración de todos los elementos de nuestra vida pasada. Pero nuestro acceso al pasado requiere de una dimensión desde la cual se construye cotidianamente la vida: el presente, momento recortado en mil pedazos sobre los cuales se avanza con una constancia abismal sin poder retroceder ni detener la marcha. No es un momento quieto, es un momento dinámico.

Pero la ciudad no puede ser vista únicamente entre el presente y el pasado, también es vista por el futuro.

Esta dimensión al igual que el pasado no es algo que ocupe un espacio, pero hace referencia a un orden aún no existente, sin embargo para el hombre el futuro es captado por la conciencia antes que su referencia al pasado. El futuro es ese lugar de fantasías, el espejismo que hace su existencia en el utopos que busca el hombre en su ciudad.

---

21). Op. cit. p. 83
22). Op. cit. p. 85
23). Bergson: Es citado por Cassirer en la p. 86

Bibliografia

ARANGO, Silvia
1969 *Historia de la arquitectura*. U. Nacional. Bogotá.

AUGE, Marc
1993 *Espacio de anonimato*. Gedisa. Barcelona.

BARBERO, J. MARTÍN
1987 De los medios a las mediaciones. Ciudad de México. Gustavo Gil, 1987.
1990 *La ciudad entre medios y miedos*. Gaceta Edición 8. Agosto/ Septiembre.

CASSIRER, Ernest
1945 *Antropología filosófica introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de cultura económica. México.

CASSTELLS, Manuel
1985 *La ciudad y las masas*. Alianza. Madrid.
LECHNER, Norbert
1986 *Los patios interiores de la democracia*. FLACSO, Chile.

MAFFESOLI, M.
1990 *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona.

MUÑOZ, Germán
1993 "Los símbolos imaginarios en objetos culturales urbanos". Fotocopias del Seminario Comunicación y Ciudad. Maestría en comunicación. U. Javeriana.

PANERAI, Philippe
1986 *Formas urbanas de la manzana al bloque*. De. 66. Barcelona.

REY, Germán
1993 "Puertos y umbrales de la ciudad". Fotocopias del seminario comunicación y ciudad. Maestría en comunicación. U. Javeriana.

SILVA, Armando
1993 "Ciudad imaginada". En *Signo y pensamiento* No. 22. Facultad de Comunicación. Y. Javeriana. Bogotá.

La función social identificatoria de la religiosidad aymara

Erick Torrico

Introducción

Es obvio que, en el momento actual de la historia, no es posible pensar en la existencia de rasgos culturales aymaras que puedan ser considerados intactos respecto de lo que se supone fueron en sus tiempos de origen.

No sólo que hace aproximadamente 750 años se produjo la primera fase importante de aculturación del pueblo aymara, cuando tuvo lugar su control por los kechwas, sino que más tarde —y habiendo incorporado ya diversos elementos inkas—, recibieron un influjo mayor y más intenso de los conquistadores medioevales.

Los siglos de dominación colonial, a los que se suman los 170 años de vida republicana —lapso que trajo consigo la multiplicación de los contactos, imposiciones e intercambios culturales—, aportaron otros componentes a la sociedad aymara, de la misma manera en que ésta difundió externamente muchos de los suyos.

En tal contexto, el intento de abordar —así sea de modo escueto y preliminar— la problemática de la religiosidad aymara, en lo que concierne a su naturaleza, creencias, manifestaciones y funciones, enfrenta diversas dificultades, puesto que ella es hoy la resultante de una serie de procesos de transculturación y, por tanto, no se muestra inmediatamente reconocible.

Este breve trabajo, entonces, tiene como objetivo comprender dicha religiosidad y, asimismo, plantear un supuesto acerca de lo que aquí se considera su principal función social en el presente.
Se trata, básicamente, de una reflexión fundada en fuentes bibliográficas,

que se espera traduzca la preocupación del autor por lograr un acercamiento inicial pertinente a la temática señalada.

El texto desarrolla el asunto en tres partes: 1) Religión y religiosidad, 2) Creencias y manifestaciones religiosas, y 3) La religiosidad aymara, espacio de identidad.

Religión y religiosidad

La religión es un fenómeno inherente a los seres humanos y, por supuesto, a todas las sociedades. Diversos autores se han ocupado, desde los ámbitos de la sociología o la antropología principalmente, de plantear explicaciones acerca del origen y las características de ella.

Las preocupaciones investigativas se han orientado primero a intentar reconstruir el proceso de conformación de las ideas religiosas, afán en el que, por una parte, surgió la discriminación entre magia —reducida a veces a mera hechicería— y religión —entendida más bien como un sistema de pensamiento que ofrece respuestas a las grandes preguntas del hombre—, y por otra, el estudio de los mitos, considerados como "religión potencial" (Cassirer).

Edward Tylor, por ejemplo, concebía la religión como una "creencia en seres espirituales" y afirmaba que ella se desarrolló desde la forma primitiva del animismo, traducido éste en la creencia de la existencia del alma humana, separable del cuerpo, desde donde se habría pasado a la creencia en un Gran Espíritu.

A su vez, otro autor clásico, James Frazer, planteó que la religión era la resultante del intento del hombre de controlar su entorno natural, objetivo inalcanzable que condujo a aquél a deducir la existencia de un ser superior. En el otro extremo, el de las racionalizaciones sociales, Emile Durkheim sostenía que la religión era el producto de la idealización de la propia sociedad; en tanto que Bronislaw Malinowski introdujo un componente subjetivo similar al expuesto por Frazer al señalar que la religión es una especie de factor de compensación que permite al hombre enfrentarse al universo incontrolable (Mair).

Pero lo que interesa a los propósitos de este trabajo es delimitar una conceptualización de la religión que haga posible establecer algún o algunos parámetros de diferenciación con lo que se comprenderá aquí por religiosidad.

Según Nicola Abbagnano, religión es "La creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esa garantía" (Abbagnano 1966:1.006). Louis-Marie Morfaux, a su vez, dice que es la "institución social que tiene por objeto rendir a Dios un homenaje reglamentado por una liturgia, ceremonias y ritos definidos, lo que supone una jerarquía que asegura la constancia de un conjunto de dogmas reconocidos por los 'fieles' de una confesión determinada y, en consecuencia, la fijación de principios y normas de conducta" (Morfaux 1985:301). Y Lucy Mair, que la considera un sistema de creencias y prácticas, agrega que es una clase de pensamiento que "...aunque en un sentido es el tipo de pensamiento que se réfiere precisamente a lo que debe hacerse, comprende también la preocupación por lo que es y por qué es: por la naturaleza del universo y el sitio del hombre en él" (Mair 1970:247).

Una definición un tanto más operativa expresa que la religión es un "Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio, para darle culto".

Se advierte, sin embargo, que a pesar de las variaciones en los conceptos de religión, parece común la idea de que se trata de un sistema de creencias que se distingue de otros fundamentalmente por: a) referirse a realidades extramundanas, b) establecer una serie de pautas rituales y cúlticas, y c) fijar normas comportamentales para los los creyentes.

No obstante, se muestran muy útiles las consideraciones que hace David G. Bradley, las cuales configuran un verdadero modelo analítico para reconocer aquello que debe ser admitido como una religión. De acuerdo con este investigador estadounidense, son siete los aspectos básicos que implica un credo religioso, a saber:

1. Una concepción sobre el origen y la naturaleza del universo.
2. Una caracterización de la deidad, en su presencia en el mundo y en su relación con el hombre.
3. Una concepción sobre la naturaleza y el origen del hombre.
4. Una definición sobre el destino del hombre en la tierra.
5. Un programa de redención para el hombre.
6. Una especificación de la conducta ética necesaria para optar por la salvación.
7. Una definición sobre el destino del hombre más allá del mundo físico.

Si se asume que este grupo de elementos representa la condición necesaria y suficiente de la existencia de una religión, se puede proceder al examen de cualquier sistema de creencias religiosas para establecer la calidad efectiva de la misma

Y de manera complementaria, si un sistema dado no llena los requisitos contemplados en el modelo anterior, no pudiendo ya considerárselo una religión en sí, podrá ser catalogado como una expresión de religiosidad, es decir que, en virtud de su carácter incompleto, será visto como un conjunto de creencias y prácticas de índole religiosa.

En el caso del mundo aymara, y en base al modelo expuesto, se sostiene aquí que es más adecuado hablar de religiosidad que de religión.

Creencias y manifestaciones religiosas

La sociedad aymara está estructuralmente atravesada por elementos religiosos. Como explica Amodio, no se tiene en esta cultura, como tampoco la hay en las otras latinoamericanas de raíz indígena, una separación visible entre lo sagrado y lo profano (Amodio 1988:53).

Sólo para citar cuatro casos ilustrativos de esta afirmación vale la pena señalar los siguientes: la concepción ritual del espacio y el territorio, el trasfondo cúltico de la actividad agrícola, la dualidad religioso –política de las autoridades comunarias y la dualidad funcional de los médicos–sacerdotes.

El dato que subyace a todo esto, y que simultáneamente lo contiene, es el del reconocimiento aymara de tres tipos de realidad: la natural, la humana y la espiritual. La diferencia con la visión occidental, entonces, radica no sólo en la aceptación de ese nivel intangible de realidad, el tercero, sino además en el punto de vista totalizante, que no fragmenta lo real en componentes distintos que se excluyen y que, al contrario, opera con un espíritu de complementación dialéctica.
Ahora bien, ese modo de enfrentar al mundo forma parte del substrato cultural aymara y determina actitudes y comportamientos.

Resulta muy difícil, empero, pretender discriminar, en el sistema de pensamiento que constituye la religiosidad aymara, aquello propiamente aymara y lo que provendría de otras influencias, en particular la católica.

Es más sencillo, por eso, apuntar que allí –como en las restantes áreas de la cultura aymara– se expresan las consecuencias de los procesos de

hibridación vividos por ella. Este concepto, tomado de Néstor García Canclini, comprende las mezclas interculturales de diverso orden y supera, por tanto, el alcance semántico de mestizaje (casi siempre ligado a las cuestiones racial-biológicas) y el de sincretismo (equivalente a una "fusión" ideológico-simbólica).

De lo anterior se desprende que en la actual religiosidad aymara convergen, se superponen o se intercambian elementos de matrices culturales distintas, circunstancia que configura un producto complejo y, en ocasiones, aparentemente incongruente.

Las creencias

No sólo en el caso aymara, la representación cultural del mundo está constituida por un conjunto de creencias del que los mitos son una parte esencial.
Si toda creencia es una representación colectiva que una sociedad admite como verdadera sin necesidad de probarla racional o empíricamente y que, asimismo, aporta algún valor o ideal que es asumido como orientador conductual (lo que extiende principios del plano religioso al de la vida social), se deduce que, por lo general, tal forma del pensamiento se relaciona con la génesis de tal sociedad y el orden que la articula internamente y en su relación con el ambiente.

Ahora bien, el mito es una forma de creencia que ofrece, a manera de fábula, la historia de los tiempos primigenios del mundo y el hombre. Otras modalidades de la creencia pueden, por ejemplo, referirse a los poderes curativos de una planta o al potencial nutricional de un alimento.

El mito fundacional aymara habla de Wirakocha, el dios creador, cuyo polo opuesto es Pachakamak, el destructor; esta pareja representa a las fuerzas antagónicas propiciatorias de la dinámica del surgimiento del mundo (véase Gisbert, 1990).

Wirakocha habría creado a la primera humanidad, a la que destruyó luego por agua. Tras un lapso –conocido como la Ch'amajpacha, la "edad oscura"–, la humanidad resurgiría del lago Titikaka o de Tiwanaku, aunque su verdadero origen serían las piedras (véase Francovich, 1980). Al final, el propio dios creador terminaría convirtiéndose en piedra.

El mito primordial aymara se asemeja, entonces, a la versión bíblica respecto del origen sobrenatural del universo e igualmente muestra

parecido con el relato acerca del diluvio, visto como un momento de reconstitución de la humanidad.

Ya en el ámbito de las creencias, se tiene una principal que concierne a la estructuración del universo. Se entiende que éste está conformado por tres espacios: el Alax Pacha o "mundo de arriba", el Aka Pacha o planeta Tierra y el Manqa Pacha o "mundo de abajo". Esta división, como se advierte, se corresponde muy bien con la del catolicismo que concibe tres niveles equivalentes: el Cielo, la Tierra y el Infierno, respectivamente.

Los aymaras, sin embargo, consideran que en esos tres "mundos" existen divinidades que afectan la vida de los hombres y con las cuales es posible mantener relación; pero es particularmente el vínculo con los dioses del Aka Pacha el que resulta privilegiado. Y es que sucede que en el "mundo de aquí" están directamente presentes dioses como la Pacha Mama (la Madre Tierra, diosa de la fertilidad), la Mama P'axsi (la Luna, diosa de la riqueza), el Tiula (dios de las minas) o los achachilas (espíritus protectores que moran en las montañas).

La comunicación con los dioses positivos está mediada por los yatiris (sabios) y qulliris (médicos), en tanto que aquella con los dioses negativos lo está por los laiqas (brujos) y ch'amakani (hacedores del mal).

En todas estas relaciones rige la lógica de la reciprocidad o ayni, que supone la interacción entre pedir y dar o dar y recibir. Esto es bastante indicativo de que los comportamientos religiosos aymaras están dirigidos a lograr cooperación en y para la vida cotidiana antes que a proyectarse –como ocurre con los credos proféticos– hacia la probabilidad de una vida después de la muerte.

Las manifestaciones

La relación hombre-dioses se traduce en una serie de manifestaciones religiosas concretas que, en otras palabras, son los ritos que garantizan la existencia de ese vínculo.
Un rito es un conjunto codificado de palabras, gestos, movimientos y acciones –que suelen ser acompañados por el uso de ciertos objetos– que permiten a quien lo celebra establecer contacto con los seres espirituales.

Llanque (1994) sostiene, por ejemplo, que la misa católica es empleada como ritual de comunicación con el Alax Pacha. No obstante, y en

ratificación de lo que se afirmó antes sobre la utilidad práctica que parecen obtener los aymaras de su religiosidad, las relaciones con los dioses del Aka Pacha –que es imperativo que sean armoniosas, según este autor– son más intensas y frecuentes y, por tanto, congregan un mayor número y una diversidad más grande de ritos.

De todos modos, la ch'alla es quizás la manifestación religiosa más difundida, pero al mismo tiempo la que mejor sintetiza la veneración a la Pacha Mama y la importancia de la reciprocidad.
Un rito semejante es el de la wilancha, que consiste en sacrificar una llama o una oveja y en rociar su sangre sobre la tierra, también en homenaje a la Pacha Mama.

La costumbre de sahumar –es decir, de producir humo aromático y dispersarlo por un determinado espacio mediante soplidos–, conocida como jiwqich'aña o mayisiña, está igualmente difundida y tiene el propósito de agradecer o de pedir bendiciones o ayuda.

Por lo general, los ritos religiosos aymaras apuntan a solicitar protección o colaboración de los dioses para el éxito de las actividades agrícolas, razón por la que el ciclo ritual de esta cultura está definido en función del calendario agrícola.

En consecuencia, las creencias y manifestaciones religiosas de los aymaras se organizan –si se hace abstracción de la influencia católica o de la introducida por grupos evangélicos– como una religión incompleta (lo cual definiría su naturaleza), misma que gira en torno a las ideas de comunidad y reciprocidad y no adopta definiciones salvíficas ni proféticas. Esto significa que, de acuerdo con el modelo propuesto por Bradley, la sociedad aymara ha estructurado una religiosidad falta de doctrina en vez de una religión.

La religiosidad aymara, espacio de identidad

Dado que la religiosidad es un componente fundamental de la cultura aymara, y dado que no responde a la esencia de lo que es una religión –pues tiene más el sentido de relación con la divinidad que el de religazón con ella–, se acentúa la función social identificatoria de este conjunto de creencias y manifestaciones.

Lo anterior quiere decir que su persistencia en las prácticas culturales de los aymaras se vincula más con la necesidad de preservar la memoria

étnica –traducida en valores, ideas, mitos, ritos, normas, símbolos y costumbres–, como medio para garantizar la reproducción del grupo social en un ambiente cada vez más sujeto a la influencia de factores y agentes externos.

Esa tarea de dotación y resguardo de la identidad común se centra en el ejercicio de la ritualidad y está principalmente encomendada a hierofantes (yatiris, qulliris o jilaqatas) reconocidos como tales por la comunidad.

Pero, además, la cultura del grupo está internalizada de tal modo por cada individuo que la lleva con él a todas partes y la prolonga allí donde se encuentre. Llanque cuenta, al respecto, que un yatiri del altiplano peruano le explicó que si uno nace aymara no puede dejar de serlo y que, por ejemplo, "...cuando un Aymara se aleja a la ciudad, sea para educarse, sea para el trabajo o cualquier otra actividad y ve que las cosas andan mal; y si no se acuerdan de los achachilas, Pachamama del lugar de origen y del lugar donde radican, ciertamente que fracasarán. Por el contrario, si es que cumplen con los ritos, sacrificios, entonces todos los propósitos se cumplen sin novedad" (Llanque, 1994: 8).

Así, es probablemente la religiosidad el espacio privilegiado de reproducción de la cultura aymara, ya que concierne a la autodefinición comunitaria que se hereda intergeneracionalmente y que todavía se yergue en la resistencia frente a los elementos de cambio que le propone la cultura urbana y castellano-hablante.

Bibliografía

ABBAGNANO, NICOLA.
1966 *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica. México. 2ª edic.

AMODIO, Emanuelle.
1988 *Cultura* 1. UNESCO-OREALC. Santiago de Chile. Mimeo.

AYLLU SARTAÑANI.
1993 *Pachamamax Tipusiwa: (la pachamama se enoja) II: Antamarka*. Edit. Serrano. Cochabamba

BRADLEY, David.
1973 *Las religiones en el mundo*. Edit. Mediterráneo. Madrid.

BOUYSSE CASSAGNE, Therese.
1991 "El Lago Titicaca y la historia de los grupos étnicos, Apuntes en la larga duración". En *Historia y cultura*, revista de la Sociedad Boliviana de Historia. Edit. Don Bosco. N° 20. La Paz.

CASSIRER, Ernst.
1992 *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México. 14ª reimp.

DE LUCCA, Manuel.
1987 *Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara*. Edit. Los Amigos del Libro. La Paz.

FRANCOVICH, Guillermo.
1980 Los mitos profundos de Bolivia. Edit. Los Amigos del Libro. Enciclopedia Boliviana. La Paz.

GISBERT, Teresa.
1990 "Pachacamac y los dioses del Collao". En *Historia y cultura*, revista de la Sociedad Boliviana de Historia. Edit. Don Bosco. N° 17. La Paz.

LLANQUE, Domingo et al.
1994 *Medicina aymara*. Hisbol. Breve Biblioteca de Bolsillo. La Paz.

MAIR, Lucy.
1970 *Introduccón a la antropología social*. Alianza. Edit. Madrid. Trad. de Carlos Martín.

MONTAÑO, Mario.
1977 *Antropología cultural boliviana*. Edit. Casa de la Cultura. Biblioteca Paceña. La Paz.

MORFAUX, Louis-Marie.
1985 *Diccionario de ciencias humanas*. Edit. Grijalbo, S.A. Barcelona.

PAREDES, Antonio.
1972 *Diccionario mitológico de Bolivia*. Edic. Puerta del Sol. La Paz.

CFR. LIENHARDT, Godfrey
1994 *Antropología social*. Fondo de Cultura Económica. México. 5ª reimp.

Aproximación a Los Pacahuaras

Milton Eyzaquirre Morales

Inicialmente es necesario aclarar que la presente conferencia es parte de una revisión histórica del grupo étnico de los Pacahuaras, cuyos datos etnográficos han sido de difícil acceso. Obviamente este trabajo pretende dar a conocer un mayor desarrollo histórico. Pero con el material revisado y con el contacto directo con miembros del grupo pacahuara se pueden establecer algunos elementos importantes, los cuales, en algún caso particular no podrá ser revisado nuevamente por ningún investigador por la desaparición literal de los miembros del grupo Pacahuara.

En 1796, por Cédula Real, se intenta realizar las primeras reducciónes de indígenas, por medio del padre Antonio Serra, quien reduce a los pacahuaras a la misión de Santiago de Pacahuaras donde también se encontraban los Capuibo, los Sinabo y Chacobo. La atención de los religiosos se la realizó hasta 1867, fecha en que decayó, fundamentalmente por las dificultades de comunicación.

Entre 1886 y 1887, dos misioneros de la la congregación franciscana, Nicolás Armentia y José Cardus, realizaron breves descripciones de los grupos existentes de la región.

Aproximación geográfica histórica

Antes de comenzar este trabajo, es necesario destacar que muy pocas personas saben exactamente dónde se ubican actualmente los miembros del grupo pacahuara. Común es ver en nuestro país que las investigaciones actuales son, en la mayor parte de los casos, investigaciones de gabinete, al típico estilo de los primeros antrópologos del siglo XIX, quienes retomaninvestigaciones pasadas y ubican erroneamente a los pacahuara en el departamento de Pando.

SEMINARIO 3

Sociología Rural

La "mujer intérprete". Lo público y lo privado en el altiplano aymara de Bolivia

Gerardo Fernández Juárez

Los indios aymara del altiplano boliviano emplean la música en la celebración de cualquier tipo de actividad social, festiva o religiosa que tenga lugar durante el año. El ciclo productivo, el ceremonial y el religioso, se ven secundados por fechas en las que la música realza el valor atribuido a la fiesta.Son celebraciones que cuentan con la presencia de comparsas musicales que organizadas por los propios comuneros, sindicatos y asociaciones de padres, hacen las delicias de todos los presentes. Ese maremagnum de sonidos y colores que la fiesta propicia, en marcada competencia, conforman y definen el marco apropiado en el que la fiesta aymara, con los otros aditivos necesarios pero no suficientes que precisa, (hojas de coca, comida y trago abundante) concede a la música autóctona un valor relevante en su propio realce y significación.

Los principales acontecimientos que marcan el proceso de madurez del individuo, a través del ciclo vital, incluyen la presencia de comparsas musicales, especialmente en los tramos en que la niñez es superada para incursionar en los primeros aldabonazos de la vida adulta. Los bachilleres en el momento de su graduación, la qhachwa[1], los licenciados del servicio militar, el matrimonio, la construcción de la nueva casa, el ejercicio de cargos y su exitoso cumplimiento, los diferentes modelos de compadrazgo e incluso la muerte, especialmente en las visitas que las "almas" efectúan a los vivos para Todos Santos, necesitan expresar adecuadamente su sentido a través de la música.

1) . Qhachwa.Danza,fiesta, encuentro asiduo entre adolescentes que todavía se efectúa en ciertos sectores del altiplano,entre Todos Santos y Semana Santa.La música y el baile ocupan un lugar importante en el desarrollo de la fiesta ,junto a las coplas cantadas en forma de réplica entre los asistentes.)

Por otra parte, los festejos propios del entorno comunitario, las fiestas de carnaval, el aniversario del núcleo escolar, el día del maestro, las visitas de prestigio...etc, precisan de las correspondientes comparsas musicales para realzar la celebración colectiva que se efectúa en cada caso .Otras fechas de corte nacionalista como "el Día del Indio"[2] , cada dos de agosto,supone la puesta de largo, incluso entre los escolares, de ciertas danzas y composiciones tildadas de "antiguas", algunas olvidadas o en franca regresión, por los padres de familia en un esfuerzo por rescatar su conocimiento y práctica, al menos como objeto de atención estudiantil. Finalmente, la fiesta del Santo Patrón que supone el esfuerzo económico más relevante efectuado por los "pasantes" comprometidos con el entorno comunitario y cantonal en la satisfacción pertinente del festejo, supondrá la contratación de una o varias comparsas "ajenas", procedentes en algunos casos de Oruro para que bailen "morenada" o "diablada", como las gentes de la ciudad, residentes e incluso élites criollas, composiciones de "realce" y prestigio social de supuesta raíz identitaria entre las élites nacionalistas dejando en los almacenes de alquiler y en las casas de los lugareños los instrumentos y trajes apropiados para las comparsas altiplánicas locales, en la actualidad denominadas "autóctonas" caso de los inkas, muqululus o qarwanis, por ejemplo (Boero, 1995; Abercrombie, 1992: 279-326; Albó & Preiswerk, 1986).

En esta muestra de destreza musical interpretativa que acompaña la vida de los aymara desde la infancia ...¿cual es el papel que corresponde a la mujer ?

Durante el tiempo que he compartido con los campesinos aymaras del altiplano de Bolivia entre los años 1988-1996, en ese pedacito minúsculo del mundo aymara en los alrededores de la Península de Huata en la Provincia Omasuyos, nunca he tenido la oportunidad de contemplar la participación de una mujer como instrumentista de grupo, ni siquiera he visto a las imillas juguetear con instrumentos musicales. El sentimiento de tabú se aprecia con cierta intensidad por el arrebato y el pudor que este tipo de cuestiones "impertinentes" producen en los interlocutores cuando se plantean.

2) . Denominado en ciertos lugares día del "campesino" ,término todavía considerado menos despectivo a pesar de las reformulaciones terminológicas que en relación con los pueblos aborígenes americanos se están realizando(Albó 1995:409-438).
El Día del Indio constituye un momento de participación festiva entorno a las autoridades cantonales del sector.El corregidor, los "varas" o mandones,autoridades tradicionales y los maestros de escuela ,configuran un programa de festejos considerando la participación de las diferentes comunidades que integran el cantón en comparsas de baile y música.Este día se exhiben las enseñas patrias y ,por supuesto la wiphala,"bandera aymara" hoy identificada con la variedad y pluralidad de grupos étnicos bolivianos.

La situación "ridícula" que, desde la perspectiva aymara, supondría el que las mujeres interpretaran música junto a los varones alcanza incluso a los ámbitos citadinos de "residentes" por lo que se refiere a esos conjuntos de música criolla, tildados de "música andina" que no autóctona, como es el caso del conjunto "Bolivia" integrado completamente por mujeres.¿Cual es la justificación o el problema que supone la incorporación de la mujer como instrumentista en los grupos rurales de interpretación musical? Desde luego no es una cuestión de carácter "técnico". Las mujeres bien podrían interpretar con suma corrección cualquier tipo de tema instrumental.

La reacción de los informantes ante mis requerimientos resultó unánime; algo semejante al por qué no se puede tocar muquni[3] fuera de Todos Santos. Produce mofa e incredulidad por la ridiculez de la situación: resulta "chistoso", impensable e inapropiado.Su propio planteamiento parece en si mismo una broma. En la ciudad y en el campo, por presión de los maestros rurales en ciertas comparsas "de colegio" para la celebración del Dia del Indio, es posible ver a muchachas que tocan en grupos de zampoña temas musicales de inspiración norteamericana en ritmo de marcha o pasacalle.

Lógicamente esta circunstancia no se produce espontáneamente en el entramado habitual de la vida cotidiana. Los instrumentos musicales y su interpretación son "cosa de hombres" y no de mujeres en las comunidades aymaras de la Provincia Omasuyos, próximas al Lago Titicaca y a su capital provincial, Achacachi[4] . Tampoco es asunto de mujeres los instrumentos de banda en las comparsas de "residentes" que participan en las principales entradas folklóricas urbanas del país. La mayor parte de las comparsas musicales citadinas (morenada, diablada, caporales, cullaguada, .etc), están integradas por gente de extracción indígena que soplan diferentes tipos de "cobres" o instrumentos de viento y percusión. Las mujeres no frecuentan tampoco este tipo de instituciones musicales donde el viento y la percusión configuran el objeto musical de la fiesta.

3) . Instrumento de caña caracteristico de la festividad de Todos Santos.Presenta una rugosidad o muqu que identifica y sirve como elemento singular diferenciador del instrumento.

4) . Si bien los datos etnográficos que utilizo están recogidos en la localidad mentada y se circunscriben ,por tanto ,a un ámbito cultural especifico en el dominio aymara ,los informes referentes a otros sectores de los Andes insisten en apreciar de forma implicita las limitaciones que las mujeres tienen al acceso de la interpretación musical de los aerófonos andinos,circunstancia que otorga a la cuestión una dimensión cultural más amplia y , a pesar de los matices que es preciso contemplar al referirse a las culturas andinas,de cierto sentido globalizante (Romero (edit.)1993;D'harcourt & D'harçourt 1959).

Un viejito de la comunidad de Toke Ajllata Alta, en las proximidades del Lago Titicaca, molesto ya por mi insistencia en querer saber por qué las mujeres no interpretan temas musicales con instrumentos de viento, un tanto asombrado por el interés que despertaba en mí esa "impertinente" cuestión, quiso zanjar convenientemente el asunto con una afirmación rotunda:"Joven Gerardo, la mujer no puede soplar porque de su mama su leche se sale; su ñuñu ,¡su teta sabe reventar!"[5] . Permanecimos en silencio durante un tiempo para tranquilidad del anciano quien me miraba de reojo con aire triunfal, convencido de haber terminado cualquier posible reclamo o apelación por mi parte.

Sin embargo, la "lógica" establecida en torno al soplido y la inevitable consecuencia fisiológica, no estaba dirigida a la mujer en situación de atender lactantes, a la madre nodriza que tiene que amamantar durante casi dos años al recién nacido sino a todas las mujeres; la explicación, culturalmente definida, afecta a la mujer campesina en su sentido genérico, tenga o no leche en su mama.

Por otra parte, la interdicción del soplido queda cuestionada al comprobar la aplicación especializada que la mujer hace de dicha técnica al atender sus obligaciones culinarias. Para encender el *qhiri awichu*, el fogón campesino, la mujer utiliza un soplador, elemento cilíndrico generalmente metálico, que introduce en el ojo del qhiri para avivar las brasas y el fuego contenido en su interior.

La *phusaña*, que así se denomina este útil por la imperiosa necesidad de soplar para su eficaz empleo, adquiere una apariencia semejante a los instrumentos musicales que los músicos varones, denominados phusiris por su competencia pulmonar, utilizan; de hecho, el término phusaña denomina tanto al soplador culinario como a la acción de tocar un instrumento de viento y al propio instrumento musical, sin especificar su clase (De Lucca, 1987: 128; Cotari et al, 1978: 281). Esta apreciación aparece ya registrada en el vocabulario de Bertonio (1984: 281).

Sin embargo, se trata de "instrumentos" de diferente cometido y naturaleza. La phusaña es cilíndrica, está abierta en los extremos, pero cerrada a lo largo de toda su superficie longitudinal; su cometido es "no sonar", produce un sorda vibración característica al insuflar el aire en su conducto. Como no presenta aberturas en su superficie, el aire insuflado recorre el interior del cilindro y se expele dentro del fogón por el extremo de la phusaña que permanece abierta situada en el interior

5) . Idéntico comentario en las proximidades de Jesús de Machaqa,Provincia Ingavi del Departamento de La Paz.

del *qheri awichu*, sin que se pierda nada de aire en el recorrido y pueda, de este modo, favorecer la combustión de los productos que se encuentran en el *qhiri* (*thaxa y waka phuru*, bosta seca de oveja y vaca y hojas secas de eucalipto).

Los instrumentos de viento, quena (la más parecida a la phusaña), pinkillu, zampoña, musiñu o tarka, se caracterizan por "perder" aire, tanto en su embocadura como, salvo la zampoña, por los diferentes agujeros que secundan su superficie, de los que depende la nota finalmente producida por el instrumento; su cometido si es sonar y no conducir el aire, por eso está "abierto" y no cerrado como sucede con el soplador culinario andino. Mientras el útil culinario vibra de forma sorda, el musical lo hace con espectacularidad sonora. El dominio de la *phusaña* es un silencio atenuado; el del instrumento musical, cierta estridencia controlada. Esto nos introduce en la relación categorial estricta que se establece entre los dos útiles y sus empleadores: los objetos y seres "cerrados" frente a los "abiertos".

* * *

Las gentes de la comunidad de Walata Grande, en el cantón Warisata de la provincia Omasuyos, son en la actualidad habilidosos artesanos musicales. Realizan una extensa producción instrumental destinada a los diferentes mercados y ferias campesinas, así como a la exportación internacional (Gutiérrez, 1995: 66). Los ancianos recuerdan el origen mítico de los instrumentos musicales. Los ecos sonoros atribuidos al viento y los achachilas[6] , adquirieron forma de zampoña. Gutiérrez (1995: 63) refiere cómo los "ecos" recorrían antiguos caminos de piedra tocando zampoña para evitar ser molestados por el lago de Ajuyani; pero en cierta ocasión atacaron con piedras al lago y el sol apareció en el firmamento retirándose apuradamente los "ecos" que abandonaron las zampoñas finalmente recogidas por los abuelos. El fuego, en este caso el sol, dispersa los sonidos de los ecos, quedando las zampoñas como mudos testigos del acontecimiento mítico. Un instrumento "seco", por su exposición al sol, como es la zampoña y con ella la práctica totalidad de instrumentos de viento empleados en el dominio aymara, es el resultado que testimonia la enemistad existente entre la música y el fuego.

La música autóctona en los Andes se caracteriza por el sentido colectivo de sus intérpretes. Los temas musicales resultan de la ejecución compartida; incluso algunas comparsas como los sikuris y diferentes tipos de zampoñas necesitan de la ejecución correlativa de dos personas

6) . Término aplicado a los cerros en su condición de "abuelos", antepasados sagrados.

por instrumento para, en afinada réplica, poder interpretar la melodía[7]. La comparsa está constituida por instrumentos de viento y percusión. Los instrumentos de viento deben ser todos de la misma familia, afines entre sí. No se pueden emplear instrumentos procedentes de comparsas o familias diferentes, por ejemplo mezclar quenas con zampoñas o tarkas con pinkillos. La música aymara se prepara, ofrece y ejecuta en común, como el trago, el cigarro y el pijchu de coca, actividades que impregnan la vida social y ritual de la colectividad[8]. Las comparsas interpretan su música sobre el terreno colectivo donde se efectúa la fiesta, de tal forma que los participantes aprecian las ejecuciones de las diferentes comparsas al mismo tiempo, con una sonoridad peculiar en la que se entremezclan los diferentes tonos y coreografías. Pese a todo, en el interior de la comparsa, el orden de afinidad instrumental se mantiene evitando las mezclas instrumentales inapropiadas[9].

La mayor parte de los instrumentos de caña y madera empleados por los aymara tienen una estrecha relación con el fuego, como refleja el episodio mítico anteriormente narrado. En primer lugar, las cañas tienen que secar convenientemente al sol, luego son "cocinadas", es decir pasadas por el fuego para moldear la forma pertinente y conseguir así su endurecimiento definitivo. El fuego es el responsable del hermetismo y clausura original de la materia prima necesaria para la elaboración final del instrumento; del correcto desempeño que el artesano muestre en esta fase depende , entre otras cosas, la longevidad probable del instrumento. Aquellos que no secaron convenientemente no tardan en "abrirse", resquebrajándose por completo. El fuego garantiza la base dura y hermética de la caña secando sus porosidades, aspecto diferente a lo que será el instrumento finalmente abierto, al perforársele los diferentes agujeros, para favorecer sus capacidades tonales.

---

7) . Esta apreciación contrasta con el uso y "abuso" del estereotipo figurado por la estética mercantilista e ideológica criollo-occidental sobre la supuesta tristeza del indio sólo con su quena en la inmensidad altiplánica,tan sólo de cierto valor en contados contextos de referencia pastoril,donde los muchachos practican junto a los rebaños ciertas composiciones escuchadas a los mayores o de su propio ingenio.En cualquier caso ,los jóvenes solteros y los infantes son los más propensos a toca solos ,salvo en las propias comparsas de jóvenes que se crean específicamente para darles cabida.Preferentemente son los jaqi,las personas maduras,es decir los casados y económicamente autónomos ,a pesar de las diferentes modalidades de colaboración existente en la red familiar,los que entran a formar parte de las comparsas musicales que representan a la comunidad en los diferentes contextos y situaciones festivas.

8) . Algunos informes etnográficos contemporáneos procedentes de los Andes peruanos, constatan la pervivencia de tonadas musicales que son interpretadas por varones durante el desarrollo de las faenas agrícolas (Romero, 1993: 36,37)

9) . Como sucede en Europa entre los grupos de "música andina" (Borrás 1992:113).

El proceso de elaboración de los instrumentos, en sus primeros pasos, resulta prácticamente "sordo". Mientras los instrumentos no están en disposición de adoptar plenamente su entidad sonora y musical para cumplir correctamente su función pública, mientras semejan meros sopladores o *phusañas*, cilindros huecos, pero cerrados en su superficie, útiles para soplar y producir sonidos sordos, pero no para producir todavía música, pertenecen al dominio del silencio, al entorno de lo privado; la materia prima es palpada y medida meticulosamente por el artesano quien aprecia las dimensiones y distancias consideradas de memoria para la producción más adecuada del sonido, pero apenas produce notas musicales. No hay que mezclar lo público con lo privado, lo abierto con lo cerrado hasta que sus áreas específicas se reconozcan en el contraste.

En el proceso de fabricación de los instrumentos de viento, se toman en cuenta las medidas y dimensiones aproximadas de los diferentes tamaños que en sucesión integrarán la comparsa, generalmente por cuartas de la mano, más que las notas musicales propiamente dichas. De hecho, como explica el propio Gutiérrez (1995: 81) no se trata de una "afinación" ortodoxa, a la "occidental". El artesano está más preocupado por conseguir el sonido "apropiado" para establecer, a partir de ahí, los correspondientes sonidos complementarios de la comparsa instrumental que lo completa, aspecto que incide en el carácter social del instrumento y de la música resultante .

La materia prima de los instrumentos musicales endurecida al fuego, seca sorda y "cerrada" resulta finalmente abierta en manos del artesano para cumplir su labor social. Las aperturas que recibe el instrumento "base" o "guía" producen series proporcionales en el resto de ejemplares que "constituyen" su comparsa; de esta forma, la complementación de sonidos, caótica desde la perspectiva escolástica de un conservatorio musical, es la socialmente pertinente y deseada por los instrumentistas cuando prueban y contrastan sus instrumentos.

El grado de ajuste y "complementación" ideal de sonidos no depende solamente del artesano. Las comparsas de músicos acostumbran dejar los instrumentos en las proximidades de algún manante de agua durante toda una noche. Es la forma estipulada para que los instrumentos se "serenen". Los instrumentos serenados están convenientemente acoplados y contienen todos los temas musicales que su dueño será capaz de interpretar durante toda la vida. El responsable de esta acción es el "sereno" o "sirino". El sereno pertenece al dominio de los *saxras*,

supuestamente malignos o demonios, tremendamente caprichosos e interesados en curiosear las actividades humanas, aproximándose a las casas de las personas para husmear en forma de animales silvestres. Son indiscretos consumados.

El sereno, vinculado al dominio acuático, es el responsable de este peculiar "afinado" de los instrumentos cuyo realce característico es el acoplamiento de la comparsa, los sonidos complementarios en las proporciones y dimensiones de los instrumentos que contarán con el especial beneplácito de la comunidad que escucha y juzga.

No es el afinado correcto de instrumentos lo que preocupa en el entorno comunitario aymara sino la apropiada complementación de los sonidos y su pertinente ejecución colectiva.

* * *

El soplido, la teta y la leche materna constituyen las claves del razonamiento que el viejito aymara utilizó para sentenciar el por qué las mujeres no pueden interpretar música instrumentada, es decir, por qué no pueden en definitiva "soplar" los instrumentos de viento.

Ya hemos tenido ocasión de comprobar cómo es el "soplido" destinado a la interpretación musical el considerado impertinente, no así el correspondiente al dominio culinario hogareño. La crítica terrible contenida en la manifestación del viejito no se refiere, desde luego, a las dificultades fisiológicas pronosticadas en el enunciado, sino al plano de las taxonomías culturales contempladas en el dominio aymara. La mujer sin leche en su mama, no puede ser "madre", papel ejemplificador de lo que es una buena mujer en su disposición "fértil" y en el rol característico de "ama de cría". Las mujeres casadas, pero infértiles, sin hijos, son menospreciadas con frecuencia e incluso acusadas de haber sido castigadas por los desmandos contemplados en su propia biografía. La mujer infértil permanece desclasificada respecto al ideal taxómico que hace de la "madre" el referente prioritario de mujer en el dominio aymara. La mujer infértil es considerada "fría", frente al valor habitual de la mujer fecunda,"cálida" como la awicha del qheri.

Por su parte, los varones no suelen acercarse a la cocina, aunque sepan cocinar; tan sólo en ausencia de las mujeres adoptan la utillería culinaria femenina (Vokral, 1991: 300).

El derramamiento de leche y la explosión mamaria aluden metonímicamente a una maternidad inapropiada, ineficaz; en el dominio aymara, la imagen de la madre dando el pecho constituye una constante requerida y potenciada socialmente ante el mínimo llanto de la wawa. La condición materna de la mujer aymara resulta especialmente relevante por su papel de nodriza. Curiosamente la conseja del anciano resalta el impedimento del suministro alimenticio de la madre como consecuencia de su hipotética actuación musical frente a la pertinencia del "soplo" culinario en el seno del hogar, de cuya correcta ejecución depende la viveza del fuego y por tanto la alimentación de los suyos. Así pues, la sentencia del anciano enfrenta un soplido femenino impertinente por la disociación cultural que resulta de la infractora en su función de "ama de cría", frente a otro pertinente cuya ejecución le capacita como cocinera y responsable de la alimentación de la familia.En un caso el soplido dificulta la alimentación, en el otro la facilita. El mismo movimiento y proceso orgánico contemplados en la copla evita la donación alimenticia y a la vez la potencia.

* * *

El soplido musical desgarra el pecho de la mujer; lo "abre" de tal forma que vierte toda la leche materna, como consecuencia del reventón que sufre. Indudablemente la leche se derrama por un exceso de apertura orgánica, efecto del esfuerzo provocado al soplar la mujer los instrumentos de viento, según la enseña del anciano. La infractora revela de forma pública una intimidad reprobable que está motivada no tanto por la visualización de los pechos, las mujeres aymaras dan de mamar con frecuencia y sin ningún tipo de rubor, sino por la leche materna derramada. Líquido vital que debe permanecer oculto y cuya finalidad es alimentar a la wawa, situación pública de reconocido valor, y no, como la conseja parece mostrar, "alimentar" al instrumento de viento. La leche materna es utilizada de forma impertinente por la apertura orgánica que la interpretación musical provoca en la mujer.

Los especialistas rituales aymaras del altiplano, yatiris y ch'amakanis, asocian particulares estados de apertura corporal con situaciones diferenciadas de enfermedad. El cuerpo humano debe permanecer cerrado...como las piedras, el ejemplo más saludable de longevidad y resistencia. La salud comunitaria depende igualmente del grado de hermetismo que muestre tal y como se refleja en los cuidados que la comunidad toma para que el granizo no penetre en sus dominios trazando una sinuosa malla ceremonial muy tupida en su entorno geográfico.

Los cuerpos duros y cerrados resultan saludables al contrario que los fláccidos, los susceptibles de ser abiertos con facilidad por su blandura extrema. Esta circunstancia provoca múltiples recelos sobre las técnicas terapéuticas empleadas por los médicos convencionales que trabajan en el dominio rural altiplánico. Su quehacer ha quedado reflejado en la memoria popular a través de las estrategias clínicas más violentas que caracterizan su labor vacuna, transfusión, inyección, por no decir de la dramática "operación", relacionada incluso con el temible kharisiri[10] .

Los cuerpos abiertos muestran la intimidad de lo que debiera permanecer en el dominio privado, oculto a toda mirada indiscreta. Los médicos operan "para curiosear", para mirar adentro y poner en evidencia pública lo que debiera permanecer en la intimidad más estricta.

La indiscreción, en el caso de la "mujer intérprete" es terriblemente castigada puesto que su maternidad, a consecuencia del reventón y la pérdida de leche que su vocación musical interpretativa le ha ocasionado, es puesta en entredicho. La mujer sin leche o con un pecho reventado es la imagen viva de la aflicción, término vinculado a la enfermedad en los Andes por la incapacidad de cumplir con el rol establecido por la colectividad.

Por otra parte, la mujer campesina aymara es la enseña del hogar. No sin razón se dice que la mujer es "la llave del hogar". De ella depende lo que entra y lo que sale, pero especialmente lo que permanece en el interior de la casa actuando como eficaz guardesa. La casa es el espacio íntimo de la privacidad cuyo carácter se muestra físicamente con los recintos amurallados que protegen las diferentes edificaciones y el conjunto común compartido por los miembros de la misma unidad de parentela ubicados sobre la sayaña principal. Los hermanos, tras el matrimonio, viven en casas independientes con sus respectivas familias, pero dentro de la sayaña familiar y compartiendo su parte del muro que rodea y "cierra" las posesiones y chacras contenidas en dicho espacio .

La casa era hasta hace apenas unas décadas una construcción completamente cerrada, clausurada sobre el dominio externo que la rodea; de hecho no poseía ventanas y su construcción todavía se inspira en las artes del tejido, "perqueando" (tabicando) los muros de forma

10) . El kharisiri ,también denominado kharikhari es un personaje siniestro que abusa de las víctimas ,a las que duerme,extrayendo sebo o sangre de su interior. Para ello utiliza una "maquinita" cuya descripción coincide con la jeringa del sanitario.

"tupida", para que no sean vulnerados con facilidad, ni la estructura se agriete. Este espacio cerrado sobre el que la vida realiza sus actividades cotidianas no puede ser violado por visita alguna; el visitante ha de permanecer pacientemente en el umbral de la puerta de acceso hasta que los dueños le inviten a pasar al interior. Este espacio doméstico es el que la mujer guarda celosamente como "llave" cultural y responsable último de su mantenimiento.

Las formas y maneras de mesa que son exhibidas por los aymara hacen de la cocina un espacio íntimo sumamente recatado. El humo que delata la puesta a punto del fogón campesino supera las posibilidades de control del entorno doméstico. La cocina que da muestras de actividad fuera de las horas habituales en que su uso es considerado culturalmente apropiado levanta igualmente comentarios negativos; no se puede estar comiendo a todas horas, al menos hacerlo de forma tan ostensiblemente pública como delata el humo de la cocina[11] .

Por otra parte, los visitantes en hora de almuerzo dependen de la voluntad caritativa de los dueños para comer; es signo de cortesía y buen gusto agasajar a las visitas inesperadas que se presentan en estas ocasiones, circunstancia que se prefiere evitar, pero en ningún caso constituye una exigencia para con los recién llegados. Por otra parte, la comida cotidiana suele efectuarse de forma discreta, a buen recaudo de las miradas de los vecinos. No existe mayor descortesía que mirar con fijeza al que está comiendo.

La indiscrección de los curiosos permite a los observadores atentos evaluar la calidad de las viandas empleadas en la comida de los observados y por tanto sancionar públicamente la posición social de la familia en el entorno comunitario... algo que debe quedar igualmente en el dominio del hogar y la intimidad sólo compartida por los familiares más allegados[12] .

---

11) . Las ocasiones en que los muchachos regresan tarde del colegio ,sin haber almorzado ,se sirven la comida fría.Para calentarla resultaría inevitable encender el fogón ,pero el humo provocado delataría el empleo a "deshora" de la cocina ,"siempre alguien sabe estar viendo",y por esta circunstancia evitan delatarse y dejar en evidencia a su propio hogar a través del uso temporal inapropiado del fuego culinario.

12) . Las comidas son objeto frecuente de crítica, especialmente en los contextos festivos y ceremoniales donde está en juego el prestigio de los "cabecillas" encargados de su desembolso y presentación. También la comida ordinaria, en clara alusión a los caracteres y posición social de la familia que la consume, es objeto de comentarios. Se dice de las familias más pobres que sólo alimentan a sus hijos con agua y papa, que no conocen la sal, el azúcar o el fideo...etc.

La comida ordinaria se efectúa en silencio, lejos de los comentarios jocosos y la puesta en común que la comida festiva implica. En las proximidades del fuego de cocina, contenido en el *qhiri awichu*, los alimentos se consumen en forma silenciosa, incluso se reprime el alboroto puntual que los infantes ocasionan. La concentración particular que exige la comida se efectúa de forma privada, sin comentarios desmedidos, sólo puntuales; difícil seguir una conversación entre los comensales resultando incluso molesto su planteamiento.

El uso y ejercicio de la palabra altisonante pertenece al dominio público, a la asamblea o a la fiesta, donde resulta eficaz y prestigiada, pero no al dominio de la cocina, donde la discrección y la escasa palabrería contribuyen a crear el dominio apropiado de intimidad que los comensales precisan. En el entorno culinario otros "ruidos" sí son pertinentes, no las palabras humanas, pero sí el crepitar del fuego en el *qhiri*, el sordo "vibrato" de la *phusaña*, la percusión persistente de la qala para moler el ají y preparar jallpa wayk`a, la remoción de granos en el jiwuk`i, tostadero campesino, las diferentes ebulliciones de los caldos o el ronroneo de la *khöna* y la piqaña, molinos de mano empleados en la elaboración de *aku*. De hecho el alboroto producido por los conejillos de indias *wank`u*, criados en la cocina, especialmente por parte del macho (*qututu*), son recriminados sin disimulo por toda la familia. Son los seres de la cocina próximos al *qhiri awichu*, la "abuela del fogón", el personaje femenino más cálido del entorno hogareño, los que tienen la "palabra".

* * *

La mujer aymara del dominio rural, cálida, fecunda y "llave del hogar", encarna las peculiaridades del espacio doméstico, dominio de lo privado. La música y su algarabía sonora van por otros derroteros; la música y la interpretación instrumental es un acto colectivo y público que realza el dominio festivo. Las comparsas musicales representan en las festividades cantonales a cada una de las comunidades participantes y exhiben públicamente el tipo de vestuario, número de intérpretes y bailarines que reflejan el éxito de la implicación comunitaria en el desarrollo de la fiesta o su criticable desinterés.

Los músicos acaban ebrios con frecuencia; casi resulta obligado por no decir inevitable (Saignes (comp.),1993). El esfuerzo que efectúan los músicos es recompensado por las constantes muestras de "cariño" de los vecinos, parientes, padres de familia y autoridades que agasajan periódicamente con alcohol a los intérpretes. Los propios instrumentos

son ch`allados con alcohol para que mejor complementen los sonidos de la comparsa en el abanico de sintonías posibles.

Las mujeres participan igualmente del ambiente festivo; algunas toman y se emborrachan finalmente dentro de su propio círculo de celebración[13] .Resulta, sin embargo, muy habitual la imagen de la mujer pendiente de su marido, absolutamente ebrio, dispuesta a resolver cualquier probable conflicto que se produzca entre los músicos y preparada para "sacar" a su marido del círculo de "tragos" cuando estime llegado el momento del retorno a casa . La cuidadora del hogar vela por la seguridad de todos sus "bienes", igualmente vela por su marido.

La música propiciada por los instrumentos de viento pertenece al dominio público donde el alcohol, las hojas de coca y el cigarro circulan consolidando el sentido social y colectivo del encuentro que la fiesta propicia. No tiene sentido tocar solo; los ensayos igualmente colectivos y la ejecución en la fiesta justifican la interpretación musical[14] .

13) . Habitualmente las mujeres celebran entre si tomando trago y pijchando coca, conformando un grupo paralelo y complementario respecto al circulo de los varones. La presencia de bailarinas en el dominio rural aymara es, con todo, más reducida que las comparsas de varones en el desarrollo de festividades de relevancia; incluso en ciertas comparsas como la de los inka, las ñustas portan un velo que salvaguarda su intimidad, no rozándose con los bailarines varones. Las comparsas "autóctonas" que admiten bailarines en el altiplano lacustre donde inscribo los datos etnográficos del presente articulo, es decir entre la localidad de Achacachi y los cantones de Lipi, Ajllata Grande y Santiago de Wata (Provincia Omasuyos de La Paz) tales como las de muqululus, qarwanis, inkas, lakitas o waka tukuris, no reflejan la presencia de bailarina alguna salvo las ñustas, caracteristicas de los Inkas. Existen, sin embargo, bailes que en menor cuantia si admiten la presencia de mujeres entre los danzantes. En Perú, Gisela Cánepa (1993: 162) recoge la existencia de una danza exclusiva de mujeres, como lo es la palla en los Departamentos de Junin, Ancash, Cajamarca y Lima. En cualquier caso, en el cantón de Ajllata Grande, hombres y mujeres bailan formando parte de la misma comparsa en las musiñadas de carnaval y en aquellos contextos donde la producción agricola y ganadera exige la presencia complemenaria de hombres y mujeres sobre las chacras de cultivo, tomando incluso posesión de los linderos comunitarios. Por supuesto la moda de los "residentes" paceños en torno a la morenada para la festividad de Santa Rosa de Lima, patrona de Toke Ajllata y ciertos cambios notables establecidos en la capital provincial Achacachi por parte de los vecinos en relación con la danza waka waka, interpretada con instrumentos de banda y no con los autóctonos, han propiciado en su coreografía la presencia de mujeres danzantes en las comparsas de baile. Indudablemente el discurso sobre la variable de género en los bailes andinos y su contextualización social merece una reflexión aparte, incluso en las grandes exhibiciones efectuadas en los santuarios y espacios sagrados (Kessel ,1981: 1988).

14) . Tal vez este sea el sentido de la inspirada sonoridad de los modernos medios de reproducción musical "enlatada". El goce por la música de radio o las cintas de casette a la máxima potencia establecen el sentido de una música considerada patrimonio de la colectividad y no tanto del entorno privado del propietario del aparato, de tal modo que las casas próximas disfrutan de la sonoridad de moceños, tarkeadas y música moderna; sonidos acompasados cuya producción y deleite es un acto solidario y colectivo. Aburre escuchar música solo, mal negocio para los fabricantes de auriculares y walkman de no ser por la seducción que cualquier aire de "modernidad" ejerce entre las generaciones jóvenes del altiplano, para ser, con el paso del tiempo, circunscrito y asimilado a su escala pertinente.

La fiesta, por otra parte, posibilita ciertos excesos y relajaciones que la disciplinada vida hogareña aymara evita. Algunas celebraciones festivas se suspenden por la rivalidad existente entre los grupos de comunidades vecinas que suelen terminar con enfrentamientos, así como aquellas donde las transgresiones sexuales suelen venir alentadas por el consumo de alcohol. Ante estos excesos de apertura, las mujeres aymaras suelen cerrar con rigor tanto su cuerpo, ¡qué críticas feroces para las públicamente "consentidoras"![15] como el entorno familiar que les compete guardar.

El dilema expresado por el anciano aymara muestra la contradictoria relación existente entre el dominio público y el privado, el espacio otorgado por la cultura al hombre y a la mujer; siendo estos roles complementarios guardan, sin embargo, una marcada distribución y áreas de competencia específicos reflejados en las taxonomías que las consejas y enseñas populares contienen.

La mujer aymara, emblema de la autoridad y el orden familiar doméstico, no debe abrirse a las exigencias que imperan en el dominio público y sus desajustes. La participación en las asambleas comunitarias y el ejercicio de la autoridad política en el ejercicio de cargos eran espacios reservados hasta hace poco tiempo en exclusividad a los varones; algo que está siendo modificado, especialmente entre los "residentes" paceños y los nuevos aires que desde la ciudad reclaman mayor presencia de las mujeres en la toma de decisiones colectivas.

Las propias mujeres comentan cómo hasta hace poco tiempo no eran consideradas en las asambleas comunitarias y hasta qué punto se limitaba su participación en el sindicato, a pesar de que luego, sus maridos, ya en el espacio doméstico, contrastasen con ellas los diversos pareceres consolidando una postura conjunta que era la planteada finalmente en el seno de la asamblea. Las fricciones que se producen en el dominio público y el ejercicio de la autoridad política resultan poco recomendables y pertinentes en el espacio doméstico .

15) . Los contactos entre los jóvenes se realizan en secreto. Los problemas se producen cuando dichos escarceos resultan conocidos y no deseados por los padres, especialmente cuando el muchacho todavía no ha cumplido con el servicio militar, factor habitual de cambio residencial que propicia otras experiencias y contactos.

La privacidad de la casa y el hogar campesinos cerrados alrededor del fuego de cocina, secundados por el calor, el silencio y la discrección constituyen el entorno apropiado donde la mujer campesina ejerce su autoridad y dominio. El campesino aymara además del ejercicio de cargos dentro del sindicato agrario y el desempeño como autoridad tradicional, aspectos en los que su mujer le secunda, existiendo el interés en ciertos sectores como Jesús de Machaqa y recientemente Achacachi por recuperar el papel tradicional de las mama t'allas como autoridades es el que tiene más acceso en el medio rural a otros espacios: la ciudad, los Yungas, Larecaja, la mina...etc. La mujer permanece con los hijos en la casa; tiene más dificultades para desplazarse que el varón. Esta situación ha cambiado sustancialmente entre los "residentes", caso de el Alto de La Paz, así como en las comunidades próximas a las principales vías de comunicación donde la mujer ejerce una prestigiosa función en los mercados citadinos y ferias rurales, sin perder los atavismos y resposabilidades del hogar, desplazándose con su wawa a cuestas.

Es así que la "mujer intérprete" añade a su orgánica apertura, tras el reventón de su seno y pérdida de la leche materna, otra situación inapropiada, sancionada por la colectividad y contenida implícitamente en la conseja, al ponerse en pública evidencia. La "mujer intérprete" adolece de una extrema apertura, orgánica, social y cultural que la conseja del anciano critica.

Por otra parte, la cocina y la interpretación musical son enemigas acérrimas. El fuego culinario pertenece a la mujer y a su ámbito doméstico de privacidad, sordo, discreto y cerrado como el soplador culinario (*phusaña*). La música pertenece al dominio del diablo, el "sereno" quien tienta la suerte de las personas con la ambición de un éxito fácil, improvisado, asistemático, abierto a su capricho. El éxito familiar responde al programa, a la aplicación de un sistema de trabajo y a la firme colaboración del hombre y la mujer juntos frente a la naturaleza. Nada se deja al azar. El diablo y la mujer, a semejanza de la sentencia bíblica, ocupan categorías culturalmente opuestas, como en el contexto minero donde las mujeres no pueden visitar las minas por el riesgo a que el "tío" esconda las vetas de mineral.

Aquellos que supuestamente triunfan en la ciudad y abusan de una vida pública constante en las fiestas, "prestes" y celebraciones se los relaciona con el diablo o alguna de sus manifestaciones saxras, "malignas", caso del *kharisiri*. Este personaje abre los cuerpos, actúa

como el médico, robando y sacando a la luz pública lo que debiera permanecer dentro.Los campesinos dicen que el *kharisiri* está compinchado con el tatacura y con el médico. En este sentido, la grasa y la sangre humana de las víctimas se destina para uso público, bien para "poner a otro" la sangre, venderla para elaborar fármacos o para hacer campanas y velas.

El hecho de utilizar una materia única, particular y reservada para reclamos de carácter público como es la fiesta, la campana, la "transfusión" e incluso la elaboración de medicinas, pone de relieve el desajustado empleo de lo privado para satisfacer demandas públicas. La no diferenciación entre uno y otro dominio, la inversión de sus contextos pertinentes suponen la enfermedad y muerte del afectado.

Los goces de los saxras, sus apetencias e indiscreciones caprichosas chocan con la prudencia, pudor y firmeza, virtudes muy apreciadas y recomendadas en las mujeres rurales aymaras.

* * *

Las categorizaciones y taxonomías binarias resultan muy frecuentes en los Andes, particularmente las relacionadas con la temperatura. El hombre y la mujer, principio binario de complementación en el inicio de la vida, presentan igualmente caracteres peculiares. Cuando nace una niña en el hogar se considera una bendición para la casa porque sabrá cuidar de los padres, las chacras y los ganados, mientras que el varón terminará marchándose descuidándolo todo. Solamente en caso de enfermedad cuyo origen se apela a los *saxras*, a los de "afuera", se reconoce el interés que tienen por el varón en desmedro de la niña. Los dañinos foráneos, caracterizados explícitamente como urquchis (machos) por sus desplantes y bravuconadas habituales, prefieren al varón, mientras que la casa, los titulares del hogar, se decantan por la niña .

Siguiendo a Edita Vokral (1991: 298), la mujer es conceptualizada a través de las categorías habituales andinas de oposiciones binarias, "cálida" y "húmeda" mientras que el varón es a su vez considerado "frío" y "seco". La mujer vinculada a la fertilidad y ligada a su papel preponderante como madre y "ama de cría" encuentra en la maternidad y en el fuego de cocina sus atributos peculiares. Dichos caracteres limitan en extremo su competencia como instrumentista, por la propia naturaleza de los instrumentos musicales de viento andinos: fríos y secos, es decir,

afines a los varones que los interpretan. Estos útiles musicales fríos, secos, inertes, "muertos", desde la perspectiva aymara, resultan antagónicos al carácter fértil de la mujer y al calor del fuego de cocina[16].

El sol, recordemos el mito, aleja los ecos, los esconde y como resultado de su acción, surgen las zampoñas que, secas, yacen en el suelo inertes, silenciosas. Son los hombres los que insuflan vida en su interior a través del sonido de la fiesta y fluidos como la saliva y el trago que derraman en sus recovecos.

La consecuencia inevitable de una interpretación musical culturalmente inapropiada, por parte de la mujer, es que, complementariamente al reventón de su pecho, fuera el propio instrumento el que, por efecto del calor y la humedad característicos de una intérprete femenina, se resquebrajara. La "naturaleza" que la taxonomía cultural aymara otorga a la mujer y a los instrumentos musicales de viento autóctonos resultan irreconciliables, beligerantemente contradictorios y mutuamente destructivos.

La moraleja que la conseja del anciano brinda, sentencia una cuestión que los datos del análisis etnográfico refleja: el dominio público y el privado deben permanecer suficientemente definidos y distanciados como lo están la música de la cocina, el diablo de la mujer, el calor del frío o la propia phusaña de los instrumentos de viento andinos. El papel público del varón y la relevancia privada de la mujer complementan la estabilidad del hogar campesino diferenciando las respectivas competencias que hombres y mujeres tienen que desarrollar en los Andes. Los factores y riesgos de confusión en los roles y papeles que a cada uno competen, constituyen un serio cuestionamiento de la modernidad en el dominio rural, a pesar de los aires de cambio que ya "soplan", tanto en las comparsas instrumentales como entre las phusañas y hogares del altiplano aymara.

* * *

16). Productos como el ch'uñu, el pan y las hojas de coca secas son desechados del ámbito ceremonial al no propiciar el contacto y la comunicación deseada con los tutores sagrados, por su carácter de productos inertes. Por el contrario, la papa y la hoja de coca jugosa si son consideradas por su naturaleza "vital".

En las notas y composiciones gráficas efectuadas por Guamán Poma de Ayala a comienzos del siglo XVII, en la extensa carta que remite al monarca español Felipe III aparecen varias escenas festivas con presencia relevante de mujeres intérpretes. Curiosamente en ningún caso tocan instrumentos de viento, pero sí de percusión. Bombos, cajas y tambores parecen constituir el dominio festivo apropiado para la ejecución de la mujer en la sociedad descrita por el cronista, frente a los instrumentos de viento interpretados por los varones (Guamán Poma, 1987: 235, 251, 323, 327, 329). Las escenas responden a ciertos pasajes ceremoniales así como a la descripción etnográfica referida a las diferentes celebraciones propias de los pueblos que integran los cuatro suyus o regiones del mundo incaico.

Con las salvedades pertinentes que debemos considerar al comparar materiales etnográficos tan dispares en el tiempo y en el espacio, llama la atención la inexistencia contemporánea de "mujeres intérprete" tanto respecto a los instrumentos de viento como especialmente a los de percusión en el dominio aymara altiplánico. Los referentes etnográficos a los que ya me he referido tampoco reflejan la presencia de mujeres tocadoras de tambores y bombos en sectores tan específicos del mundo andino como los grupos quechuas cuzqueños, los kallawayas paceños, los grupos potosinos o los aymara y uru altiplánicos; todos ellos carecen, al parecer, de mujeres percusionistas (Guerra, 1991; De la Zerda, 1992; Schramm, 1993; Oblitas, 1978).

Es probable que la incidencia de la Colonia mermara la relevancia de la función pública que las mujeres desarrollaban en los Andes. De todas formas no es lo mismo soplar un instrumento de viento que tocar un tambor. Las imágenes de Guamán Poma hacen referencia a pequeños tambores de mano especialmente útiles para acompañar cantos, empleados en el dominio ceremonial por los diferentes pueblos de los Andes. El canto, en el dominio aymara, posee una reminiscencia religiosa y ceremonial importante. El término *q'uchu*, empleado en la actualidad para denominar los himnos religiosos aymaras que se utilizan en las celebraciones católicas, aparece en el vocabulario de Bertonio (1984) como el apropiado para reflejar la propia acción de cantar. Por otra parte, los tambores y bombos empleados en las comparsas contemporáneas están fabricados en madera de cedro o en finas láminas de sauce incorporando cueros, lip'ichis, de animales específicamente enfrentados, caso de la llama y el zorro (Langevin, 1992:408; Schramm, 1993: 312).

La madera se consigue en los yungas y valles subtropicales donde el calor y la humedad aluden a la naturaleza femenina del tambor, de hecho, las pieles son humedecidas, facilitando de este modo la tension considerada más pertinente para la sonoridad correcta del instrumento. El "calor" y la "humedad" otorgan a los tambores y bombos de percusion, una conceptualización femenina...a pesar de ser varones los ejecutantes"[17].

El tipo de bombo "de mano" que aparece en los graficos de Guaman Poma, con su agarradera peculiar, se asemeja en gran medida a las actuales wankara, caracteristicas del altiplano aymara. Se emplean especialmente en las comparsas de muquns durante Todos Santos, circunstancia en que la música adquiere un contenido ceremonial importante en relación con el culto a los difuntos. Las *wankaras* son protegidas celosamente por los miembros de la comparsa de las arremetidas violentas de los otros conjuntos rivales que trataran de inutilizar al grupo, eliminando su *wankara*, para ello intentaran perforar la membrana del tambor mediante un seco golpe de muqun. La *wankara* que acompaña a la comparsa es el instrumento "protegido" por el grupo, puesto que de él depende su propia existencia. El tambor marca el compás, la disciplina, el orden, la ejecucion sistematica de la melodia, sin su aportación efectiva, la interpretación de los instrumentos de viento resultaria compleja, caótica y arbitraria; es un sinsentido que produce tanta mofa como la figura de la "mujer intérprete".

Sin *wankara* no hay comparsa, de ahi la predileccion del trato que este instrumento recibe por parte del conjunto y la preocupacion constante por salvaguardar su integridad, "cerrado" frente a la violencia de las comparsas vecinas que pretenden "abrirlo" y, de esta forma, disgregar a sus integrantes.

La subsistencia y armonia del grupo depende de su *wankara* responsable de la ejecución cerrada, acompasada y coherente de la composicion musical; sin su aportación, el grupo contempla fisuras en el ritmo y ejecución de la pieza que da al traste con la eficacia y significacion del propio conjunto de intérpretes.

---

17). El tambor, en diferentes culturas indigenas como los mataco y otros pueblos del Chaco, esta relacionado con el agua y la fertilidad (De Persia, 1988: 366). Indudablemente en las Mitologicas de Lévy Strauss (1987: 58; 1991:142,179,356) encontramos multiples referencias a la musica, los tambores, la lluvia, las técnicas culinarias o la maternidad. Respecto a la cancion y su valor social y ceremonial en los Andes, resaltando el papel de las mujeres indigenas, merece la pena considerar el trabajo de Regina Harrison (1994).

La mujer en los gráficos de Guamán Poma muestra una especial destreza y competencia como percusionista ceremonial en los cantos y bailes rituales que formaban parte de las antiguas celebraciones andinas[18] .

Las mujeres son objeto de persecución durante los procesos de extirpación de idolatrías que tienen lugar en la Colonia, en diferentes sectores de los Andes. Denominadas "brujas" y "hechiceras", precisamente por su conocimiento exacto de las técnicas ceremoniales populares pertinentes en relación con los augurios, prácticas terapéuticas, propiciaciones y ofrendas rituales (Arriaga, 1968; Cobo, 1964; Mannarelli, 1983; García, 1994). Las mujeres constituían, al parecer, parte esencial del reservorio tradicional en lo que a conocimientos ceremoniales populares se refiere. La mayor parte de las denuncias tienen que ver con "objetos" y especies como las hojas de coca, grasa de animales, lanas de colores, etc. que son encontrados principalmente en el hogar, en el espacio doméstico, por la denunciante (García, 1994: 393-473). La elaboración y manipulación de objetos ceremoniales pertenece a un contexto afín al de las artes culinarias. En ausencia de algún "maestro" ceremonial o yatiri es frecuente que sean las mujeres ancianas las que ejecuten las obligaciones rituales establecidas en relación al "pago" de ofrendas y preparados rituales (Fernández, 1995: 254-258); salvo los "maestros" especializados, las mujeres "más saben de esta cosas", en el entorno familiar; no en vano ellas constituyen el mayor porcentaje de clientes en las consultas habituales de los *yatiris* y *ch`amakanis*, no sólo en el dominio rural, sino también en el que corresponde a los "residentes" urbanos (Albó et. al., 1983: 71-78) .

El espacio doméstico es el entorno de la cocina y también el espacio del dominio ceremonial. Salvo los rituales colectivos de perdón en circunstancias ecológicas catastróficas, la mayor parte de las consultas y prácticas ceremoniales pertenecen al ámbito doméstico y son ejecutados en la máxima discreción[19] . La cocina es frecuentemente el lugar de recepción y trabajo del maestro ceremonial, por ser el más cálido y privado de la casa.

---

18) . El tambor acompaña en la actualidad a mujeres que ejercen el dominio ceremonial tocando y cantando, como es el caso de los mapuches chilenos a través del uso ritual del tamborcito kultrún (Foerster, 1993: 110). De hecho existen diferentes tradiciones chamánicas vinculadas al tambor (De Persia, 1988: 365,367).

19) . Cuando las ofrendas se queman por la noche es preciso comprobar si alguien está curioseando así como "escuchar" si el propio entorno es favorable.

Las mujeres clientes observan atentamente las evoluciones del "maestro" y escuchan todos sus comentarios, alcanzando conjuntamente las conclusiones más razonables sobre el caso. Ni que decir tiene que complementan la información que el yatiri forma a través de las técnicas predictivas más usuales como la lectura de hojas de coca.

En cierta ocasión comprobé hasta qué punto las mujeres cuyos maridos ejercen como "maestros" rituales suponen un apoyo esencial en el trabajo del propio marido otorgando campos de reflexión especializados sobre el problema que suscita la consulta. La mujer, acostumbrada a ver ejercer al "maestro ceremonial", sabe sobre sus técnicas, terapias y discursos relacionados con el planteamiento de conflictos interfamiliares, problemas conyugales y patologías diversas.

Existen mujeres yatiri de gran reconocimiento público, algunas trabajando y recibiendo clientes en lugares públicos de significación sagrada, como el calvario de Surucachi, en la capital provincial de Omasuyos, Achacachi; sin embargo en el dominio comunitario, aquellas mujeres que tienen "gracia" para leer la coca o llamar el *ajayu* trabajan en el dominio doméstico, como sus "colegas" varones[20] . Son visitadas por los enfermos, o visitan a su vez, de noche a los pacientes (Colque, 1988: 14,15).

Es posible que la incidencia colonial, como podemos apreciar en los datos etnográficos aportados por Guamán Poma a pesar de su diversidad espacio-temporal, haya tenido algo que ver con el confinamiento doméstico de la mujer aymara rural, al igual que en otras sociedades andinas tal y como se refleja en la actualidad, mermando de esta forma su competencia pública en el dominio festivo y ceremonial.

Las célebres y temibles consejas castellanas "la mujer en casa y con la pata quebrada", o "el que come y canta, un sentido le falta" documentan explícitamente el papel violentamente doméstico otorgado a la mujer así como los desaconsejados ruidos culinarios según estrictas reglas de urbanidad. Sin embargo, la conseja del anciano aymara que ha propiciado esta reflexión va más lejos. Las mujeres campesinas son objeto de protección en el dominio doméstico, como lo es la wankara por parte de

20) . Ajayu, una de las diferentes entidades anímicas que integran el alma de los seres humanos. Se "pierden" en determinadas circunstancias produciendo una importante aflicción en el afectado; el "maestro" ceremonial debe "llamarlo" para reintegrar esa parte del alma extraviada sobre el enfermo.

los integrantes de la comparsa musical; las sociedades aymaras precisan de sus mujeres como reproductoras no sólo del hogar, sino de la memoria de grupo, como sustentadoras de las claves culturales que lo sostienen y soportan su identidad cultural frente a los "otros", los extraños, los q'aras y los mestizos, personajes peligrosos de los que es aconsejable desconfiar por su afán destructor, su tendencia a desunir a la comunidad, robándoles lo más preciado: su sangre, su grasa (en la forma de *kharisiris*) y sus mujeres. El grupo social está seguro mientras la mujer permanezca a salvo, protegida, dueña y señora del dominio doméstico en cuyo seno se fraguan los modos de ser pertinentes a través de las variantes que integra la cultura en las sociedades aymaras.

La "resistencia" cultural al cambio se produce especialmente en el entorno doméstico. Es en el hogar donde se prepara la comida, se recibe la educación y se congratulan los espíritus; en este contexto, la mujer ocupa, sin duda, un lugar relevante en la preservación de los modos de vida tradicionales, en el altiplano aymara.

La conseja del anciano recomendando prudencia a la mujer frente al escaparate público, más propenso al cambio cultural, y su dedicación al dominio doméstico, constituye, desde la perspectiva aymara, una eficaz recomendación combativa y de resistencia no sólo en la diferenciación pertinente entre lo público y lo privado, sino en la prevención de los riesgos que la modernidad y sus cambios produce frente a las formas de vida tradicionales. La celosa protección de las mujeres, sacadas del dominio público, propicia, en definitiva, la configuración de medios de control que permite a las comunidades aymaras regular, en parte, las características del cambio cultural, desgranando lo útil de lo inútil, lo deseado de lo socialmente pernicioso. Es a través de la mujer y su autoridad doméstica cómo el cambio cultural puede ser filtrado y encaminado de la forma menos traumática posible en el dominio rural aymara contemporáneo.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas
1992 "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica". En, *Revista andina*, 20. pp 279-325. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, Perú

ALBÓ, Xavier
1995 "El resurgir de la identidad étnica: Desafíos prácticos y teóricos" En *(VVAA) Tramas de la identidad. De palabra y obra en el Nuevo Mundo* Vol 4. pp.409 -438. Edit Siglo XXI Junta de Extremadura. Madrid

ALBÓ, Xavier & Preiswewrk, Matías
1986 *Los señores del Gran Poder*. Centro de Teología Popular La Paz

ALBÓ, Xavier; Thomas Greaves y Godofredo Sandoval
1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz III-Cabalgando entre dos mundos*. Cuadernos de Investigación CIPCA, 24 La Paz.

ARRIAGA, Pablo José de
1968 "La extirpación de la Idolatría en el Perú".(1621). En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles . Madrid

BERTONIO, Ludovico
1984 *Vocabulario de la lengua aymara* (1622). CERES/IFEA/ MUSEF.La Paz.

BOERO, Hugo César
1995 "Apuntes comparativos entre la Entrada Folklórica Universitaria y la fiesta del Señor del Gran Poder". Mimeografiado. La Paz.

BORRAS, Gerard
1992 "La música andina en Francia". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología. Reunión Anual de Etnología 1992* pp. 111-122 MUSEF. La Paz

CANEPA, Gisela
1993 "Los chunchu y las palla de Cajamarca en el ciclo de la representación de la muerte del Inca". En (ROMERO, R. Edit) *Música, Danzas y máscaras en los Andes*, pp. 139-178. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero. Lima. Perú.

COLQUE, Matilde
1988 "Discurso de una yatiri quechua". En *Fe y Pueblo* No 13.pp. 14-16. La Paz

COTARI, Daniel, Jaime Mejía y Victor Carrasco
1978 Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara. Instituto de Idiomas Padres Maryknoll. Cochabamba

D'HARCOURT, Marguerite y Raoul D'Harcourt
1959 "La musique des aymaras sur les hauts plateaux boliviens". En *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série, Thome XLVIII , pp.5-133 París.

DE LA ZERDA, Jorge
1992 *Los chipayas: Modeladores del espacio.* Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura y Artes (UMSA) . La Paz

DE LUCCA, Manuel
1987 *Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara.* Edit. Los amigos del libro. La Paz/Cochabamba.

DE PERSIA, Jorge
1988 "Música y mito: Algunas expresiones del Chaco argentino". En Gutierrez, Manuel (comp.) *Mito y ritual en América* pp. 358-371. Edit. Alhambra Madrid

FERNÁNDEZ Juárez, Gerardo
1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris.* Biblioteca Andina, 15 HISBOL. La Paz

FOERSTER, Rolf
1993 *Introducción a la religiosidad mapuche.* Editorial Universitaria. Chile

GARCÍA Cabreara, Juan Carlos
1994 *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII-XIX.*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco (Perú)

GUAMÁN Poma, Felipe
1987 *Nueva crónica y buen gobierno (1615).* Crónicas de América 29

(tres vol.) Historia 16. Madrid

GUERRA, Alberto
1991 *Chipaya. Un enigmático grupo humano*. Edit. Lilial. Oruro.

GUTIÉRREZ, Ramiro
1995 Instrumentos musicales tradicionales en la comunidad artesanal Walata Grande (Bolivia)". En, *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 5.pp 60-88. La Paz.

HARRISON, Regina
1994 *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Biblioteca Abya-Yala,14. Quito. Ecuador.

KESSEL, Juan van
1981 *Danzas y estructuras sociales en los Andes*. IPA. Cuzco. Perú
1988 *Lucero del desierto. Mística popular y movimiento social*. ED. Universidad Libre de Amsterdam/CIREN. Iquique

LANGEVIN, André
1992 "Las zampoñas del conjunto de Kantu y el debate sobre la función de la segunda hilera de tubos: datos etnográficos y análisis semiótico". En *Revista Andina*, 20, pp.405-440. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco, Perú.

LEVI-STRAUSS, Claude
1987 *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*. Siglo XXI Editores. México
1991 *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. Siglo XXI Editores. México

MANNARELLI, Mª Emma
1983 Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII". En *Revista Andina* No 1, pp. 141-156. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco. Perú.

OBLITAS, Enrique
1978 *Cultura callawaya*. Ediciones populares Camarlinghi. La Paz, Bolivia.

ROMERO, Raul R (Edit.)
1993 *Músicas,danzas y máscaras en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, Lima, Perú.

Saignes, Thierry
1993 *Borrachera y memoria en los Andes*. IFEA/HSIBOL. La Paz

SCHRAMM, Raimund
1993 "¡Ist'apxam-Escuchen! Tradiciones musical y oral aymaras". En BERG H,& SCHIFFERS N, (comp.) *La cosmovisión aymara*. pp. 309-347 HISBOL/UCB. La Paz

VOKRAL, Edita
1991 *Qoñi-chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú*. Ediciones Abya-yala. Quito, Ecuador.

Urunis : La visita de los muertos

Willer Flores Aguanta

La presente ponencia es el resultado de trabajos de campo en tres comunidades del ayllu Chayantaka, Irupata, Wayt'i y Ch'ujñuma, en la Provincia Bustillo del departamento de Potosí, en los años 1989-1990, con el apoyo financiero de Taypikala, Asociación para la Cultura y el Desarrollo Andino, con sede en Llallagua, tercera sección de la misma provincia.

Los procesos rituales muestran características originales con alguna influencia de la religión católica; sin embargo, en las últimas generaciones van sufriendo con más fuerza la transculturación, desplazando cada vez más las características nativas de la teología andina y es más evidente la pérdida de estas manifestaciones con la incursión de las sectas religiosas, las que, siguiendo sus propias dogmas, prohiben las prácticas religiosas andinas.

En lo que sigue, se trata de mostrar algunos aspectos de la relación profunda que une al hombre andino con sus deidades, principalmente con la tierra (pachamama), con la producción agrícola que depende de ella, con el culto a los muertos, al rayo y sus elementos colaterales como el trueno, el relámpago, la descarga eléctrica y los efectos resultantes, etcétera.

Las ceremonias y ritualidades que se dedican a estas deidades se realizan en las comunidades originarias manteniendo de alguna manera su originalidad, a diferencia de lo que ocurre en los pueblos cantonales donde se presentan con una notable influencia de la religión católica y la pérdida de algunos elementos rituales comunitarios.

Las ceremonias y rituales comienzan el día viernes antes de los carnavales. En la noche se preparan las mesas para realizar la ceremonia

y rituales del "Llallawa alferez"[1] (alferez, pasante o preste de los productos agrícolas que sirven de alimento al hombre), en el que el pasante presenta al "yatiri"[2] los elementos rituales para la mesa, los mismos que se tienen preparados con anticipación y que consisten en doce fetos de "delantero"[3] o en su defecto, seis fetos y seis riñones de delantero, alfiñicas[4] , misterios[5], q'uwa, pariwana phuru[6] , maíz blanco y amarillo de doce surcos, "untu" o grasa de llama, vino y singani.

A las cinco de la mañana, para realizar el ritual de la ch'alla primero se entrega un manojo de coca "laphi" para masticar, seguido de un vaso de bebida que puede ser chicha o alcohol aguado para beber recordando el nombre de las montañas sagradas "cumbreras"[7] ; se nombran las montañas más altas del mundo andino hasta llegar a las cumbreras de la comunidad. La ch'alla culmina con la realización de la "willja", "aysa" o "misa". Para esto, se extiende un tejido de lana de oveja o llama de colores naturales, de preferencia café; sobre el tejido se representa a las cumbreras más importantes del mundo andino, del ayllu y de la comunidad, formando pequeños montículos de harina, producto de los maíces, alternando seis filas de doce montículos de harina blanca y seis filas de doce montículos de harina amarilla. Las cumbreras más importantes del mundo andino y las del ayllu se representan en las cuatro esquinas, separadas del cuadrado formado por los montículos alternados de harina amarilla y blanca.

---

1) . Preste o pasante quet iene la responsabilidad de preparar las ceremonias y rituales a los productos gricolas que están cultivados
2). Sabio, conocedor de los misterios y las cumbreras con quienes dialoga durante la wijlla
3). S denomina simbólicamente asi a la llama macho guía de las puntas durante el viaje al likina (valle)
4) . Dulces ceremoniales preparados especialmente como elementos de los platos ceremoniales.
5) . Elementos rituales parecidos a galletas; son de dulce y tiene una variedad de iconos relacionados con la religión andina.
6) . Plumas de flamenco rosado
7) . Según la religión andina, son las montañas sagradas y que permanentemente están velando por el bienestar delhombre, los animales y todo tipo de vegetación. Se reconocen:
Cumbrera Tunari: por extensión de la cumbre del Tunari de Cochabamba. Como cumbrera mayor facilita y proporciona productos agrícolas para el hombre de las cumbvreras. De este nombre se espera la bendición para buenas cosechas.
Cumbreras aviadores: Son las cumbreras que facilitan o proporcionan la phaxsima (plata, dinero o riquezas)
Cumbreras mayruwiri o uywiri: Son las que permiten y facilitan el aumento en número y mejora en calidad, proporcionando buenos pastos y abundantea agua.
Cumbreras cabeza: Son las que velan por el equilibrio social en la comunidad, proporcionando sabiduría y fuerza espiritual y física. Actúa sobre el corazón y el cerebro.

Se coronan las cuatro cumbreras mayores con *q'uwa, untu,* alfiñica y pariwana en el momento de asignarle un nombre; este mismo ritual se sigue para nominar a cada cumbrera representada por los montículos de harina en la mesa, siguiendo de izquierda a derecha y nominando las cumbreras recorriendo la ubicación de las mismas en forma circular, primero las del mundo andino hasta, llegar a las cumbreras del ayllu y de la comunidad.

Terminado este ritual, se apagan las luces y se realiza la *willja* o *aysa.* En este proceso, el yatiri llama a los espíritus de las montañas cumbreras- para conversar con ellos, preguntarles y a la vez pedirles que sean benéficos con sus cosechas; se supone que la dependencia de sus designios y favores es vital para todos los habitantes.

Luego se encienden las luces para preparar los platos en chuas de madera; se colocan dos porciones de harina, una de blanca y otra de amarilla, se coloca también *untu, q'uwa,* alfiñica, misterios, vino y singani para invitar primero a la "tapa"[8]. El contenido del plato se entierra en el centro de la habitación donde se efectúa la ceremonia; luego en la "esquina"[9] , debajo de la mesa de piedra del patio que se constituye en el sitio de las atenciones y el honor en la casa; a continuación se procede con la *t'inka,* echando el contenido del plato con fuerza hacia la cumbrera del ayllu, el "cabildo"[10] y la "markapacha"[11] ; se separa también para cada una de las parcelas sembradas con papa en las "mantas"[12] y para la cumbrera de la comunidad adonde se lleva el plato compuesto por los delanteros, capones y los otros elementos ya mencionados; el responsable de llevar esto antes de que el sol alumbre la cumbrera es el "tullqa"[13] .

Cuando el sol empieza a marcar el día sábado, se sirve un *qalapari* consistente en lagua de harina de maíz y mote de haba o arveja. Seguidamente se prepara la salida de visita a las parcelas de papa en las mantas; el grupo va conformado por el yatiri, los alfereces,

8) . El techo, el ambiente o la habitación que cobija al hombre.
9) . El sitio que ocupa el poblado de la comunidad.
10). El espacio que ocupa el poblado de la comunidad.
11). El espacio que ocupa el poblado, incluyendo las jant'as o moradas eventuales que ocupan durante el periodo agrícola o de pastoreo.
12) . Los espacios que, por rotación ritual, son sembrados en el primer año con papa y en que participa toda la comunidad.
13) . Es el cuñado, el que se ha casado con una de las hermanas.

acompañados de los tullqas. Algunos de éstos van vestidos de "guirra maykus"[14], otros van tocando pinkillus y guitarrones *qhunquta* . Los *tullqas* están responsabilizados de la *t'inka* del plato ceremonial a la parcela que están visitando y otros se encargan de servir las bebidas para ch'allar junto a los dueños de la parcela.

Domingo de Carnaval: la visita del Uruni

En horas de la noche, las familias que han perdido un integrante varón en el periodo entre Todos Santos y carnavales, se preparan para recibir la visita del alma. Para esto, ubican en un lugar de la habitación un altar donde colocan un muñeco vestido con las ropas del difunto -el uruni- con la montera adornada con cintapillus (cintas de colores que cuelgan alrededor de la montera), *phuru q'ajchas* (plumas), botona *q'ajchas* (orlas de colores); en la frente se le coloca la *parawaylla* que es una especie de antifaz tejido a manera de faja o *chumpi* delgado a uno de cuyos lados cuelgan las *wallqas*, cuentas de pedrería y nudos artísticamente adornados, de manera la cara quede tapada.

Viste camisa, chaqueta, calzonas (pantalones), bufandas, cumpis, lazo y la *q'orawa* o *warak'a* (éstas dos últimas confeccionadas de piel de llama y destinadas exclusivamente a los urunis); finalmente se le pone los calzados con los que en vida asistía a los tinkus.

El altar está constituido de un crucifijo (si existe), de frutas, productos agrícolas, la comida que más le gustaba, panes especialmente preparados para la ocasión y diferentes bebidas tales como chicha, alcohol aguado y agua.

Durante la noche del domingo, los familiares y los visitantes ch'allan para la buena llegada del alma; la coca, la oración cristiana y la ch'alla con bebidas alcohólicas están destinadas a los doce descansos del alma en el camino desde el *janaj pacha* hasta su casa.

Los visitantes, después de la oración que ofrecen, entregan a los familiares el *pilluchiku*, colocándolo en el altar; el *pilluchiku* consiste en panes grandes, roscones grandes de pan, productos agrícolas, dinero y, esto

14) . Espíritus itinerantes del Carnaval. Puedenprovocar disfunciones mentales en personas que se hayan encontrado con ellos a solas y en horas avanzadas de la noche

por parte de aquellos que tuvieron oportunidad de visitar los centros urbanos, mixturas, serpentinas y confites. Los panes se colocan encima de la montera como símbolo de que el corazón es el que debe traer las bendiciones para la familia que espera al alma.

Por el cariño recibido en el *pillu*, los anfitriones, los familiares del uruni, mediante su servicio y dispensa a quienes han nombrado con anticipación, retribuyen con una ronda de *yananis* de toros, chicha y *yananis* de *wajras* de alcohol aguado.

Lunes de Carnaval: despedida del Uruni

Por la mañana se realiza la ceremonia del *uywa khari*. Comienza por un sahumerio de incienso al corral y a las llamas mismas, todo siempre de cara hacia la salida del sol; primero los mayores de la familia, seguidos de la viuda, madre o hermana del fallecido.

Terminado este ritual, se elige a una llama macho de color negro para ubicarlo al centro del patio y acomodarlo con la cabeza hacia el sol para continuar con el sahumerio de incienso expresando algunas oraciones.

La persona mayor presente en la casa tiene la responsabilidad de dirigir una suerte de ch'alla para las cumbreras *mayruwiri* o *uywiri*, las *phajcha*[15], el "delantero" o la llama guía de las puntas; en algunas comunidades se recuerda al santo patrono San Antonio *Ventukitu* de la comunidad de Qala Qala del Ayllu Laymi, Se termina con la ch'alla para el "azulejo", el cuchillo y los utensilios de hierro que emplearán para destajar el animal después del sacrificio y, por último, la ch'alla para la canasta que recibirá las menudencias.

Terminado este ritual se conduce al animal lejos del poblado, hacia el oeste. Se voltea al animal con la cabeza y el cuello hacia la salida del sol; en este momento la *chinki* (hermana del muerto) realiza un sahumerio con incienso y el *tullqa* (cuñado del muerto) procede al sacrificio del "delantero", asperjando su sangre a los cuatro puntos cardinales comenzando por el este y siguiendo por el norte hasta el oeste y el sur.

15) . Sitios sagrados ubicados en el centro de una manta que permiten el aprovisionamiento de agua para el hombre y los animales.

La carne del delantero sirve para preparar la *kanka*[16]. Se cocina sin romper los huesos, de manera que cuando los visitantes entregan el *pillu*, son retribuidos con *kanka* y bebidas; las personas que hayan recibido carnes con huesos, deben devolver los huesos limpios y enteros al *tullqa*. Llegado el momento, ya por la noche, el *tullqa* extiende en el patio la piel de la llama y marca en la parte interior y al centro una cruz con ceniza y coloca los huesos, intentando completar el esqueleto del animal, luego los envuelve y prepara un bulto para llevarse hasta el "alma despacho" o *isimaña*, lugar alejado de la comunidad hacia el oeste, destinado a recibir los restos del delantero.

Mientras el *tullqa* está controlando y armando el esqueleto del delantero sobre su piel, la esposa del muerto -uruni- o los familiares, están preparando las ropas que el fallecido vestía, especialmente en las fiestas. Cuando el bulto ya está completo con la osamenta del animal, se realiza el ritual de vestir al uruni -tullqa- con las ropas del cuñado que murió.

Antes de vestirlo, las *chinkis* -hermanas del muerto- sahuman con incienso las ropas y todos los ambientes, también las *llallawas* (comidas y productos agrícolas) para que el uruni deje su bendición y buena venturanza al marcharse. Terminado este ritual, lo visten con esmero, de manera que no falte un sólo detalle acerca de los gustos y preferencias de ropa que tenía en vida.

Mientras se está vistiendo al uruni, éste recibe tres *yananis* de toros de chicha y tres *yananis* de *wajras* de alcohol aguado; una vez que ya está vestido, se aseguran de que no falte nada y se presentan la esposa, hijos, hermanos y otros familiares para dialogar con el que ha "regresado de visita" del *janaj pacha*.

El diálogo se realiza entre alegría, congojas y llanto de los familiares; éstos presentan novedades buenas y malas, el comportamiento de cada uno de los miembros de la familia, las esperanzas para el futuro, el resultado de las siembras y sus esperanzas para la cosecha; reclaman también por su marcha "tan de pronto" habiendo mucho trabajo en la familia; "no debía haber sido tan flojo", se dice.

16) . Comida que se prepara durante las fiestas consistente en carne picada, mote de haba, maíz o arvejas y chuño, según la disponibilidad del preste.

Por su parte, el que "ha regresado de visita" muestra alegría de volver a verlos y compartir unos momentos con ellos, encontrándolos sanos y felices, se siente contento del comportamiento correcto de la familia y el respeto que se tienen entre ellos; se siente responsable por su vida, pero, desde el *janaj pacha* siempre está velando por ellos, por eso sabe que la familia se comporta bien. Dejan reprimendas sobre cualquier error de uno de los integrantes de la familia y consejos para que enmienden su conducta; a los menores alecciona acerca del respeto a los mayores y la necesidad del apoyo constante en el trabajo de la tierra y el cuidado de los animales.

Después de la "educación" que les deja, el *uruni* se dispone a salir a la *isimaña* en medio del llanto de los familiares más cercanos; lo acompañan pinkilleros y otros vecinos. El *uruni* es guiado en su camino por un tullqa; en el momento en que se carga la piel que contiene los huesos del delantero, el *uruni* transforma su comportamiento humano al de un animal y se comporta como tal. El otro *tullqa* lo enlaza por el cuello con una soga tejida con lana de llama confeccionada, torciendo al revés, hacia la izquierda. El comportamiento animal continúa hasta que se haya enterrado la piel y los huesos del animal, sólo entonces se disponen a servirse entre todos la *kanka* preparada para la ocasión con carne pura que lleva otro *tullqa* en un *tari* o *incuña*; se tiene cuidado en que no sobre nada para el regreso a la comunidad.

Se dice que "los huesos son el alimento, mientras que la piel es el abrigo para el *uruni* que se va a la otra vida".

Al regreso de la *kacharpaya* -despedida-, los pinkilleros que acompañaron al *uruni* organizan tropas para bailar y visitar a las diferentes casas donde también había *urunis*; hacen esto hasta muy tarde de la noche y algunos se preparan para salir de visita en la misma noche hacia otras comunidades del mismo ayllu, o a otros ayllus, para visitar las casas donde había *urunis*. Finalmente, para el día martes se forman las comparsas para festejar el *jatun* carnaval o *jach'a anata*.

En algunas comunidades del ayllu Chayantaka, en la fiesta de carnavales se espera la visita de los muertos varones que han fallecido entre Todos Santos y Carnavales. Por su parte, las mujeres son esperadas en Pascuas de Semana Santa. Los rituales se realizan con las mismas características tanto para los varones como para las mujeres.

En Todos Santos se espera la visita de los muertos de ambos sexos, con la diferencia de que a los muertos se los despide o "despacha" en el día, antes de salir para el cementerio. El *tullka* y la chinki representan al varon y la mujer fallecidos, respectivamente. Llevan la piel y los huesos de la llama a la *isimaña* para luego dirigirse al cementerio después de enterrar la piel y huesos del animal.

La visita de los *urunis* sólo es esperada al primer año de su muerte; luego del segundo y tercer años, se espera igualmente al alma pero ya sin estos ritos.

Mercado y medicinas tradicionales en la identidad de las mujeres rurales de San Pedro de Condo

Lynn Sikkink

Introducción

Cualquier domingo del año en la feria de Challapata, alrededor de veinte condeñas despliegan sus bultos y bolsas que contienen las hierbas fragantes de las pampas y cerros de Condo, acompañados por otros minerales misteriosos, plumas, nueces y semillas que provienen de más adentro del altiplano, o de los yungas exóticos.

Estas vendedoras son casi todas las mismas de siempre: arman sus puestos en los sitios usuales, tienen sus caseras que les compran con regularidad, y se identifican como "negociantes" por la frecuencia de su venta, y porque muchas veces compran artículos para revenderlos. Una vez al año, este número de vendedoras se multiplica por diez en la feria de Huari, donde se juntan compradores y vendedoras en medio de una cantidad increíble de bastimentos que son eclipsados por la preponderancia de "medicinas tradicionales" o "remedios caseros" por lo cual es famosa la feria de Huari.

Cada año, después de Semana Santa, el pueblito atrae a gente de varias regiones, inclusive de Perú, Chile y Argentina. En las calles, donde los vendedores de medicinas tradicionales se juntan en grupos de distintos pueblos, las condeñas son quizás las más activas y visibles.

Si bien es probable que en años recientes haya habido mujeres de varias comunidades involucradas en esta actividad, las condeñas son conocidas e indicadas como el grupo representativo de vendedores de medicinas tradicionales en la feria de Huari. Algunas mujeres buscan sitios de venta fuera de las ferias de Challapata y Huari y otras venden todos los días del año en las ciudades de Oruro, Cochabamba y La Paz.

Si bien estas vendedoras ofrecen artículos semejantes, despliegan varias combinaciones en inventarios distintos, obtienen estos inventarios de distintas maneras, y han aprendido a proveer a diversos clientes en distintos contextos de venta. Son las condeñas, que así se identifican, las que mantienen los lazos de la comunidad, aunque tienen distinto contacto con la gente de Condo; se autoidentifican de distintas maneras, y tienen percepciones diferentes de ellas mismas como vendedoras de esta medicina especial.

Todo esto está ligado con la formación de identidad y etnicidad porque los que venden en el mercado están activamente involucrados en la negociación de sus posiciones relativas a otros grupos, como ha demostrado Seligman. Etnicidad e identidad, en vez de ser elementos fijados en individuos y sociedades, cambian a través de procesos internos y externos en los cuales compiten segmentos de la sociedad e individuos.

Como ha dicho Stephen, "etnicidad se ha convertido en un concepto subjetivo y dinámico en que grupos de personas determinan sus identidades distintas por un proceso de creación de linderos entre ellos mismos y otros grupos a través de interacción. En el caso de la formación de identidad zapoteca, Stephen razona que dos dimensiones son particularmente importantes: "una identidad de etnicidad para el mundo externo" y "una versión interna de identidad que permite contradicciones de diferenciación de clases, edad y género".

Yo debatiría que para las vendedoras condeñas, hay más de una identidad para el mundo externo, dependiendo del grado y tipo de venta que hacen, y la intensidad de su compromiso con los que producen y consumen las imágenes de su identidad. En esta ponencia quiero explorar cómo las vendedoras se identifican como mujeres campesinas que venden "medicinas tradicionales" y cómo reaccionan a categorías nacionales impuestas desde afuera, rechazando algunas caracterizaciones e incorporando otras percepciones en sus identidades.

Las prácticas económicas son importantes para una discusión de etnicidad e identidad porque aunque las mujeres son descritas como portadoras de costumbres o como representantes de lo más tradicional de sus comunidades rurales, las mujeres están en posiciones, sobre todo en el mercado, donde pueden servir como mediadoras (Seligman, 1989). Las mujeres se encuentran en situaciones en las cuales pueden cruzar y recruzar las fronteras entre distintos contextos de identidad y etnicidad (Behar). En estos roles "intermedios", usando un término de

Seligman, estas vendedoras negocian y cambian sus identidades de su casa rural al mercado a través de la práctica económica. Sus actividades y sus percepciones de estas actividades, están estrechamente vinculadas a sus identidades cambiables.

Basado en mi trabajo de campo en San Pedro de Condo en el que examinaba estrategias de intercambio de las mujeres rurales, aquí quiero explorar cómo una estrategia específica de intercambio —la venta y compra en el mercado— ilumina el proceso de la creación de identidad y construcciones de etnicidad. Es incorrecto representar a las vendedoras de medicinas caseras como ultratradicionales, por la razón de que son mujeres y porque venden artículos para curación en las casas. Las mujeres, al vender estas mercancías, no están necesariamente resistiendo el cambio o proponiendo una medicina alternativa (relacionada a la biomedicina). Con el interés creciente en estas medicinas, y la demanda consecuente del sector urbano y los turistas, esta práctica se presenta como una oportunidad nueva para hacer negocio. Muchas veces las vendedoras han escogido este inventario para la venta porque es una forma de entrar en un negocio que no sea la venta de los productos de la casa que podrían usar para sus familias.

Las condeñas en las ferias

En vez de ser una categoría residual o tradicional, o un grupo de vendedores empujados a ocupar un nicho dejado por las clases dominantes con sus caracterizaciones étnicas, las mujeres mismas forman sus identidades y etnicidades por la venta de medicinas tradicionales en el mercado. Esto indica un análisis que considere procesos de autoidentificación que examino aquí, tomando en cuenta que estos procesos están vinculados a procesos externos de identificación que las vendedoras aprenden, incorporan, rechazan y encuentran en una forma cotidiana.

Al mismo tiempo hay variaciones en cómo las mujeres se autoidentifican, cómo posiblemente manipulan la situación cuando venden medicinas tradicionales, y esto depende parcialmente de su participación en el mercado, qué venden, y qué tipos de relaciones mantienen con sus compradores.

Un punto que tenemos que considerar, que ilustra la variedad de las autopercepciones de las vendedoras, es hasta dónde las vendedoras de medicinas tradicionales son también curanderas. Cuando yo les hice

esta pregunta, algunas mujeres se reían, algunas indicaban a los yatiris como los curanderos verdaderos y otras decían que sí eran curanderas.[1] Por ejemplo, una vendedora en Cochabamba pretendió que ella tenía muchos conocimientos que no tenían los médicos, y por eso la buscaban mucho sus clientes. Este conocimiento está vinculado a las prácticas domésticas por ser muchas veces las mujeres quienes guardan los remedios caseros y dispensan la curación. Las mujeres que coleccionan y venden medicinas a veces se refieren a *khapa ch'aqeras.* lo que las separa de las otras vendedoras. Las condeñas, que venden solamente una vez al año en Huari, tienden a identificar sus actividades como un negocio pequeño, y el dinero que ganan se invierte en los gastos de la familia. Ellas no intentan juntar inventarios más grandes; en cambio empiezan de nuevo cada año cuando coleccionan las medicinas para vender en la feria de Huari. Algunas chicas jóvenes ayudan a sus madres en esta actividad, a veces juntan sus propias medicinas y de allí sus madres les permiten quedarse con la ganancia.

Si bien las vendedoras de medicinas tradicionales son parecidas entre sí y permanecen en un grupo que está compuesto de mujeres rurales (mayormente) que han escogido esta actividad para acompañar sus tareas agropastorales, existe una tipología básica que las diferencia. Esta tipología varía de acuerdo a, a) el mercado en que venden, b) la frecuencia de su venta y c) sus inventarios y cómo los juntan. Que las mujeres, en vez de los hombres, sean las vendedoras, no es extraño; la mayoría de vendedores en los mercados rurales, regionales y urbanos en los Andes son mujeres. Este arreglo general se ve también en el porcentaje de más o menos 80% de vendedoras mujeres, registrado por Babb en su estudio de los mercados en Huaraz. Semejante a lo que ocurre en otros mercados, en Challapata y Huari los hombres están muchas veces presentes en posiciones importantes (como de intermediarios) y a veces tienen puestos lucrativos (como los que venden mercancía de fábrica) mientras las mujeres componen la clase de vendedoras con bajos volúmenes y con sus artículos muchas veces originados en sus casas rurales. Las mujeres rurales están a cargo de la venta porque son ellas las que vigilan las reservas de comida en la casa y las manejan como recursos. Respondiendo a la pregunta sobre los roles de las mujeres al

1) . Algunas vendedoras son muy precisas en sus roles de curanderas. Una participante de la feria de Huari me dijo: "Los que venden medicina, todos son curanderos: saben que están vendiendo, somos jampiris (citado por Alba 1989:181).

vender, frecuentemente dijeron los condeños que "las mujeres saben qué se puede vender", indicando que son las mujeres las que calculan qué recursos están disponibles de los almacenes de la casa, qué parte hay que guardar para semilla y qué necesidades inmediatas tiene la casa así como lo que es necesario comprar.

Por ejemplo, son mayormente las mujeres quienes venden papas, chuño, habas, quinua, trigo, etc. Estos no son productos destinados para la venta sino necesidades de la casa que forman la base de vida, y que a veces la familia vende para ganar plata. Estas pequeñas cantidades de comida, rápidamente convertidas en otras necesidades para la casa (como aceite, azúcar, coca) forman parte de un sistema de intercambio mas parecido al trueque que a la venta, se parecen en cantidad y calidad a la venta de medicinas tradicionales que practican las mujeres en Huari y Challapata. La diferencia es que las hierbas que se venden no forman una parte básica de las reservas de la casa y así la práctica viene a ser más un negocio que la venta de pequeñas cantidades de comida, llamado por las vendedoras "vender por necesidad".

En la feria de Huari la venta de pequeñas cantidades de ciertas hierbas prevalece. Mientras los otros vendedores colecionan y venden cantidades distintas de las mismas plantas, las vendedoras venden o trocan en pequeñas cantidades a otra gente local. A veces venden a intermediarios, quienes coleccionan cantidades enormes para la reventa. Estas hierbas provienen de plantas locales como *lamphaya*, *pupusa*, *sasawi*, y otros. Estas hierbas generalmente se preparan en mate, y son tomadas como remedios para una serie de enfermedades relacionadas al estómago, "aire," o a "problemas de la madre". Aunque los compradores pueden ser hombres o mujeres, la mayoría son mujeres, tal vez porque las mujeres hacen las compras para la familia, y las mujeres vendedoras y compradoras son más compatibles como caseras.

En Huari, entonces, el arreglo más obvio es que una mujer que ha coleccionado cantidades relativamente pequeñas de ciertas hierbas, las vende (o hace trueque) con otra mujer que quiere obtener una pequeña cantidad para el uso de su familia. Otra posibilidad es vender una parte de su inventario a un intermediario, quien junta una cantidad grande para revender. Semejante al patrón que vende los productos de su casa, las mujeres tienden a mirar este tipo de venta como una parte de sus deberes domésticos. Ellas "venden por necesidad" —es una actividad infrecuente que produce una suma pequeña de dinero que rápidamente es convertido en necesidades para la casa.

Es interesante notar que las vendedoras en la feria de Huari usan el dinero que ganan para comprar provisiones escolares para sus hijos antes del comienzo del año escolar. Las clases en Condo, que oficialmente comienzan antes de la feria de Huari, son postergadas hasta después de la feria porque los padres usan la oportunidad para vender artículos en Huari y así comprar lo que necesitan sus hijos. Vender estas medicinas es una oportunidad considerada mejor que la venta de sus productos agrícolas "por necesidad" porque las hierbas quedan fuera de la base doméstica de comida. Esta es una de las razones por las cuales tantas familias se entusiasman con la chance de vender medicinas en Huari.

Históricamente la mayoría de vendedoras de medicinas tradicionales provenía del ayllu Kallapa, un grupo dentro de la comunidad conocido como "negociantes," pero cada año más y más vendedores de los otros ayllus de Condo también venden medicinas tradicionales.

A parte de las vendedoras que venden solamente en Huari hay un grupo que lo hace casi semanalmente en Challapata, viajando a veces a otros sitios para vender.[2] Estos vendedores se distinguen más fácilmente en sus actividades de aquellos que venden solamente en Huari. Mientras que las vendedoras de Huari ven sus prácticas como actividades domésticas, la más o menos veinte vendedoras que venden siempre en Challapata sí consideran lo que hacen en términos de un "negocio". Cuando describen sus puestos, inventarios y prácticas, enfatizan el planeamiento y conocimiento con que entraron al rol de vendedor de medicinas tradicionales. También se ocupan de organizar sus puestos de tal manera que pueden servir a las necesidades de más caseras y otros compradores. A diferencia de muchos de los vendedores de Huari, que venden entre 5 y 15 artículos (mayormente las hierbas), los vendedores regulares de Challapata venden muchos más artículos, una parte de ellos de procedencia no local. A fin de tener este inventario más grande, han hecho una serie de compras (muchas veces en las mismas ferias donde venden) o han canjeado por artículos medicinales de origen tropical, o de otras partes de Bolivia, y hasta de Argentina y Chile. Todo esto agregan a sus inventarios, y van armándolos para tener más volumen y más variedad.

---

2) . En el pasado, una posibilidad era que uno vendía sus productos o medicinas en los centros mineros donde se podía vender en un precio más alto que en ferias como la de Challapata. Esta opción ya no existe con el fin o reducción de operaciones en muchas minas en Bolivia debido a la quiebra del precio de mineral. Otra posibilidad es vender en las ciudades como Potosí, Oruro, Cochabamba y La Paz. Vender en las ciudades es distinto a vender en un mercado como Challapata, y distingo estas prácticas en lo que sigue.

Doña Eustaquia es un ejemplo de una vendedora regular de Challapata que cuenta con un manejo cuidadoso de su puesto para rendir un ingreso pequeño pero constante. Ella tiene tres hijos y no tiene esposo, tampoco tiene mucho terreno, así que su negocio es importante para ganarse la vida. Con las 50 o más hierbas, minerales, porotos, semillas, etc. que ofrece en su puesto, también ofrece su conocimiento de cómo combinar estos artículos en preparativos específicos para curar. Ella vende a los que tienen problemas de salud que buscan mates para curarse, pero también sabe juntar los ingrediente para mesas rituales. De esta forma su conocimiento ayuda a la venta de sus medicinas, y su identidad está estrechamente ligada a su negocio en Challapata. En su manera cuidadosa de vestirse, y el arreglo prolijo de sus artículos en el puesto, hay un paralelo con los puestos urbanos de vendedores que son muy organizados y permanentes. En las ciudades estas vendedoras se identifican a propósito con los otros vendedores como una clase, en vez de identificarse como miembros de comunidades rurales. Aunque las vendedoras en Challapata a veces venden artículos para mesas rituales como una parte de su inventario, los vendedores urbanos dicen que sus hermanas rurales venden solamente mates.

El proceso en que una mujer se identifica por sus actividades económicas en el mercado no es un proceso uniforme cuando examinamos el alcance de las mujeres que venden medicinas tradicionales. Entre una mujer que vende medicinas tradicionales una vez al año en la feria de Huari y la mujer que vende todos los días en una ciudad como Cochabamba, hay grandes diferencias en sus autopercepciones de sus identidades y también en cómo sus clientes las perciben a ellas. La vendedora poco frecuente de Huari extiende sus prácticas domésticas a sus actividades del mercado y tiene necesidades inmediatas para la plata que gana —de esta manera su identidad no cambia mucho y es improbable que sea afectada por cómo sus clientes la juzgan. La vendedora de Cochabamba, en cambio, se ha separado de su casa rural y tiene que formarse primero como una vendedora. En estos mercados urbanos, de acuerdo al argumento de Seligman, las mujeres que asumen estos roles se convierten en vendedoras y cholas a la vez— y reflejan esto en su vestido costoso, su uso de español, y sus negocios que son netamente intercambio del mercado. Estas vendedoras se identifican con una categoría extensa de cholas, pero se diferencian por su mercancía —venden "remedios caseros" considerados "tradicionales" por normas urbanas, y tienen la capacidad de poseer poderes curativos que son algo exótico para la gente de la ciudad.

En Cochabamba, una vendedora de medicinas se conforma de acuerdo a las normas y valores de las mujeres urbanas. Sin embargo, como ella vende medicinas tradicionales, sus clientes consideran que su identidad y conocimiento tienen raíces en su origen rural. Su autoridad como vendedora, entonces, está envuelta en una contradicción: tiene que adecuarse a los ideales urbanos al mismo tiempo que conserva sus calidades rurales. Es por eso que creo que las vendedoras urbanas mantienen más su conocimiento curativo, debido a que este conocimiento tiene base en la casa rural. Como ya sugerí, las vendedoras en las ferias de Huari y Challapata construyen sus identidades por sus actividades económicas en estos mercados. Ellas perciben sus prácticas como "vender por necesidad" pero con una diferencia. La diferencia es que no tienen que recurrir a la venta de la comida destinada para sus propias casas. Al mismo tiempo, están conscientes de las mujeres de Condo quienes se han convertido en vendedoras permanentes, y saben que esta opción existe para ellas mismas.

Así, hay muchas formas en que las condeñas pueden vender estas medicinas tradicionales y hay varios grados de identificación con esta actividad. Los que hacen viajes ocasionales al mercado para vender-las que venden sólo una vez al año en la feria de Huari- no hacen mucho por su identidad en esta actividad. Al mismo tiempo, sus identidades de condeñas, y las percepciones regionales de condeñas como vendedoras preeminentes de medicinas tradicionales, les permite ocupar fácilmente los roles disponibles y salir exitosos. Estos últimos años en Condo hubo sequía, y mucha gente ha comentado que los años difíciles en el campo, más gente pasa a ocuparse en el comercio. Las mujeres que se quejan de meses duros y de poca plata intentan vender más en la feria de Huari, y quizás vender en Challapata o viajar a vender en otros sitios. Llegando a otros mercados, se enfrentan con las percepciones de los compradores y una distinta categorización de sus actividades. Los compradores encuentran todo tipo de productos farmacéuticos (por ejemplo, aspirina, antibioticos, etc.); también curanderos viajantes que venden remedios exóticos como aceite de culebra (exhibido con las culebras vivas y anunciado con un oratorio hipnótico); junto a los médicos kallawayas que venden paquetes sofisticados de medicinas desde sus autos, anunciándolos con altoparlantes. Al lado de estas opciones, las vendedoras condeñas parecen sencillas y ordinarias. Se sientan calladas en sus puestos, vendiendo a los compradores que les buscan. A pesar de su sencillez, los compradores las perciben como mujeres rurales y tradicionales que entienden de hierbas íntimamente, y los compradores también saben que las hierbas que venden las condeñas son más baratas

que los paquetes llamativos que venden los otros. Las vendedoras en estos sitios son percibidas, o como cholas que son rurales pero andan en negocios o como campesinas que ocupan infrecuentemente el mercado, o incluso como cholas y campesinas al mismo tiempo.

Este patrón rural es distinto del que tienen las vendedoras en sitios permanentes en las secciones de medicina tradicional de mercados urbanos como Oruro o Cochabamba. Las condeñas que participan en estos sitios han armado puestos permanentes con inventarios grandes y diversificados, exhibidos en botellas y cajas que atraen al comprador y que dan la apariencia de una farmacia. Varias condeñas tienen puestos situados en una calle estrecha en el mercado de Oruro donde se reúnen las vendedoras de esta clase de mercancía, y otras tienen puestos dentro de un mercado cerca al centro de Oruro. Aquí venden muchas de las hierbas que provienen de Condo, pero también las hierbas, inciensos y polvos que han juntado cuidadosamente para el trueque y la venta. No ofrecen solamente una colección de medicinas más grande sino artículos fuera de los remedios comunes. Ofrecen los ingredientes para mesas negras, que los compradores juntan para usar en ritos especiales. Algunos de estos ingredientes vienen de los Yungas e incluyen los *wayruros* coloridos (porotos de color rojo y negro), vainas extrañas, plumas y pedacitos de mica. Las vendedoras en Oruro a veces ofrecen estas cosas arregladas en papeles en un preparado listo para la compra, y también ofrecen cosas como fetos de llama y oveja que forman parte de las mesas rituales más complejas y complicadas. Estos vendedores, entonces, ofrecen un conjunto de artículos más completo que sus contrapartes en los mercados rurales y regionales. También responden a la demanda de los compradores orureños para esta clase de artículos.

De acuerdo con estos roles, las identidades de estas mujeres se diferencian de las de sus hermanas rurales; se perciben a sí mismas como "negociantes"y enfatizan su conocimiento urbano. Sus puestos, sin embargo, muchas veces cuentan de sus vidas e identidades rurales porque están abastecidos en parte por hierbas de Condo, y el negocio en sí está basado en una estrategia doméstica ligada a la economía rural. Las vendedoras de Oruro por lo tanto se mueven entre lo rural y lo urbano en cuestión de sus prácticas económicas y sus identidades. Hasta su vestimenta demuestra eso. En sus puestos en el mercado se visten de polleras y sombreros finos, y a veces se ponen los mandiles, joyas y zapatos que las identifican como mujeres de negocio o cholas, en la caracterización de la gente urbana.

Mientras que algunas de las vendedoras en Oruro mantienen lazos estrechos con Condo y siguen labrando su tierra, las vendedoras condeñas en Cochabamba viven más lejos de su comunidad de origen y se han convertido en vendedoras y residentes permanentes de Cochabamba. Reflejando sus estados más marginalizados, las 7 a 10 vendedoras condeñas en ese negocio tienen sus puestos situados en la acera de la calle frente al mercado central.[3] Entre las paredes del mercado están los puestos de medicinas tradicionales semejantes a los puestos condeños en Oruro, pero en Cochabamba son manejados por vendedoras urbanas que ni siquiera saben donde están situadas las condeñas de la calle. Las condeñas, en cambio, ocupan una cuadra de acera y son completamente conscientes del poder de las vendedoras establecidas dentro del mercado. Las vendedoras condeñas venden muchas de las hierbas que sus hermanas y parientes venden en las ferias de Huari y Challapata pero proveen a los compradores cochabambinos que tienen un interés marcado en preparar las mesas rituales; sobre todo en ciertas épocas del año. Para ellos, las vendedoras preparan mesas especiales; mesas negras (para hechizar o evitar un hechizo) y mesas blancas de tamaños distintos (para quemar en súplica de salud, suerte en negocio, riqueza, o para dar gracias a la Pachamama o los santos).

Como parte de estas mesas, las vendedoras usan cantidades enormes de *q'uwa*, una hierba aromática que viene de la frontera con Chile y se vende en la feria de Huari, pero que se usa mucho menos en Condo. Adquirir *q'uwa*, entonces, se vuelve muy importante para estas vendedoras, y cuando viajan a Huari para comprarlo, traen artículos de las zonas tropicales que están en demanda en Huari. Venden pero también hacen trueque con sus parientes, manteniendo lazos importantes entre estas áreas, y entre condeños en general. En el mercado de Cochabamba, las vendedoras tienen que responder a las demandas de sus clientes que buscan artículos rituales preparados en formas especiales. Para hacer esto, aprenden a copiar el estilo de preparados favorecidos en Cochabamba. Aunque aprenden una variedad de la venta

3). El Jampi Qhatu, o "Mercado de Medicinas", como lo llama Alba (1988), tiene una larga historia en Cochabamba, pero no ganó respetabilidad hasta este siglo. Durante el periodo colonial, debido a un enfasis en extinguir las practicas asociadas con el diablo (incluyendo la campaña infame llamada "extirpación de idolatrias"), la venta de medicinas tradicionales y artículos rituales era semi-clandestina, según Alba. Por mucho tiempo formó parte del mercado cochabambino llamado "botica de basura" por algunos. En estos días, aunque las medicinas son todavia marginalizadas y denigradas por unos segmentos de la población, otra gente las busca activamente.

de medicinas tradicionales, también es importante el factor de que sean condeñas autóctonas del altiplano. Algunos clientes confían más en ellas por esta razón. Vestidas con sus sombreros borsalinos y polleras largas, se diferencian de las cholas cochabambinas, que se visten de polleras cortas y brillantes, con sombreros de paja con flores. Las vendedoras condeñas indican su seriedad y autoridad por usar su conocimiento curativo en su comercio de medicinas. Una condeña, Inés, se interesó mucho en mostrarme las hierbas indicadas en el tratamiento de cáncer, diabetes y problemas de la próstata, enfermedades que son poco mencionadas por las condeñas que viven en el altiplano.

Muchas de estas vendedoras están vinculadas por lazos de trabajo compartido, pero también por parentesco. Esta actividad está experimentando un crecimiento de manera que hay más vendedoras que en el pasado; es común que hermanas de una familia sean todas vendedoras. Estas vendedoras aprendieron el uso de las hierbas simplemente por vivir en casas rurales donde se usa medicinas tradicionales, y probablemente iban al mercado con sus madres para vender, pero muchas veces aprendieron la información específica sobre la venta de medicina una de la otra.

Por ejemplo, tres hermanas de la misma familia, todas casadas y con hijos, venden medicinas tradicionales en sitios distintos y se nombran una a la otra cuando se les pregunta cómo empezaron a vender estas medicinas. De las tres, Margarita es la única que vive en Condo durante todo el año. En su puesto vende una cantidad de hierbas locales para preparación en mates, aunque también ella puede, cuando hay un pedido, arreglar los ingredientes para una mesa negra, o armar un grupo de hierbas, cortezas y flores usadas para tratar "problemas de la madre". Ella vende todos los años en Huari, aproximadamente una vez al mes en Challapata, y va de vez en cuando a Oruro para vender en el puesto de su hermana Julia. Esta hermana tiene un puesto permanente en Oruro y vende allá casi todos los días del año. Aunque a veces vuelve a Condo de visita (sobre todo en las fiestas), ella y su familia han migrado a Oruro y parece que se quedarán allí.

Otras vendedoras orureñas tienen lazos de subsistencia con la comunidad, cosa que Julia ya no mantiene; ella y su hermana Margarita se ayudan una a la otra en el cambio y trueque de medicinas entre si. La tercera hermana, Emiliana, vive permanentemente en Cochabamba, que queda a nueve horas de Condo, suficientemente lejos para que raramente sea visitado. En Cochabamba, como otras vendedoras, ella cuenta con

la venta de mesas y otros ingredientes rituales como incienso que compra la gente para quemar en ofrendas. Emiliana trata de viajar a la feria de Huari porque es un sitio ideal para obtener *q'uwa*, su artículo principal. Cuando viaja a Huari lleva bolsas grandes de mercancía de los Yungas que otros vendedores buscan en la feria de Huari. De esta manera ella puede ganar plata en la venta de mercancía y luego comprar *q'uwa*. También obtiene hierbas locales de Condo por canje con su hermana Margarita.

Las tres hermanas son exitosas en sus negocios por sus lazos de ayuda que mantienen, y las oportunidades que tienen para canjear entre si. Margarita tiene la oportunidad de vender en el puesto de su hermana en Oruro, y podría vender también en Cochabamba, aunque sus hierbas no tendrían tanta demanda como en las ferias locales. A pesar de los vínculos con la comunidad que tiene Margarita y la flexibilidad que tiene en su venta, sus hermanas se compadecen de ella. Dicen que el esposo de Margarita se emborracha demasiado, la abusa, y que ella tendría que dejarlo y trasladarse a la ciudad. Tanto Julia como Emiliana se visten mejor, estan más satisfechas con sus vidas, y pesan más que Margarita (Emiliana dice que es "flaca" por su vida dura). Margarita, la más joven, habla de irse de Condo, y amenaza a su esposo con esta posibilidad, pero es difícil para una familia vivir en la ciudad con sólo la ganancia que la vendedora trae de sus ventas en el mercado.

Aunque no estarían de acuerdo todos los condeños, estas tres hermanas creen que vender en la ciudad es preferible a una vida en el campo, y ellas han adoptado algunas de las características de las mujeres que otros bolivianos llaman cholas. Emiliana (en Cochabamba) especialmente, ha adoptado la vestimenta y apariencia de una vendedora chola, y ha internalizado muchas de las caracterizaciones propias de una vendedora; al mismo tiempo, está marginada por otras vendedoras que no le dejan ocupar sitios mejores en el mercado o un estado mejor en su vida. Margarita, por su lado, anhela este rol, pero se preocupa de sus tres hijos pequeños y de sipodría darles comida suficiente en la ciudad.

Cruzando las fronteras de identidad

La formación de identidad y la fidelidad étnica es un proceso fluido que cambia no solamente de individuo a individuo, sino de un individuo a lo largo de la vida, y hasta cuando uno cambia de actividad. En el sentido de que ser una vendedora es una parte fuerte y visible de la identidad de

una mujer rural, yo sugiero que este proceso de formación de identidad está ligado estrechamente a ciertas prácticas económicas y en cómo están relacionadas con la vida doméstica, rural o no. Las vendedoras urbanas de medicina tradicional son exitosas en parte porque saben mantener las conexiones con sus familias rurales y usan estas conexiones para mejorar sus puestos. Por ejemplo Emiliana, quien sigue haciendo viajes a Huari, donde puede diversificar su inventario por la venta y por canje con sus parientes. Margarita, la hermana que vive en Condo, es igualmente capaz de usar la ayuda e inventarios de sus dos hermanas, y ocupar sus puestos para la venta para aumentar sus opciones de venta. Las mujeres mismas, sin embargo, no son las únicas que forman sus propias identidades en estas actividades. Primeramente, están afectadas por los clientes que también ven a las vendedoras como representantes de tradiciones curativas de las áreas rurales de Bolivia, y esperan que las vendedoras ofrezcan su mercancía en un precio bajo (lo cual requiere que las vendedoras manejen su negocio expertamente).

Por estas expectativas, las vendedoras de medicinas no pueden separarse completamente de sus identidades rurales. Tienen que ofrecer una imagen rural para el consumo de sus clientes al mismo tiempo que ofrecen las medicinas. Tampoco pueden ser meramente vendedoras rurales de medicinas, haciendo viajes ocasionales a la ciudad para vender, porque es necesario conformarse a las normas de venta de cierto tipo de mercancía y a la interacción con los clientes, como cuando proveen explicaciones para el uso e información extra sobre curación.

A pesar de las semejanzas superficiales de las vendedoras de medicinas tradicionales de Huari, Challapata, Oruro y Cochabamba, ellas, sin embargo, operan en contextos diferentes, y sus identidades son también flexibles cuando van de áreas rurales a urbanas o viceversa. Cuando las mujeres cruzan fronteras de identidad de mercados rurales o ferias anuales a sitios urbanos, también cruzan fronteras de identidad. Las vendedoras son especialmente hábiles en cruzar y recruzar estas fronteras porque no esto no es simplemente una cuestión de volverse rural o urbano en estos sitios respectivos. Más bien es una habilidad que supone mezclar las percepciones de gente ajena para poder vender exitosamente y "ganarse" la vida en un mundo marginalizado.

Seminario 4
Folklore, etnomusicología y artes populares

El Khusillo

Amaya Osuna Sotomayor

Historia

Para poder recopilar la historia de la danza del Khusillo es necesario interpretar los diferentes relatos que ofrecen los originarios de la región donde se baila esta danza.

A continuación de sarrollaremos estos relatos que provienen de la tradición andina popular; los tres primeros son los que se hallan más arraigados entre los pobladores, transmitiéndose oralmente de generación en generación, y no tienen un origen determinado.

Antecesor precolonial del Khusillo

Existe la creencia que en la época del imperio incaico existía un personaje que utilizaba una singular vestimenta, que consistía en una chaqueta larga y desgastada hecha de retazos de tela, llevaba en la cabeza varios cuernos y en las manos tenía pieles de animales muertos, como lobos, zorros y vicuñas, como si fueran un trofeo. Este personaje significaría una burla hacia el mundo material y a la necesidad de poseer o tener alguna riqueza, mostrando que no se necesitaba nada para ser feliz; también evidenciaba que el mencionado personaje poseía las características de los animales que llevaba en forma de trofeo.

En las fiestas donde se danzaba para honrar al dios Sol, este personaje saludaba reverentemente al inca y luego empezaba a danzar con mucho entusiasmo haciendo gala de sus cualidades atléticas, enseñando a los observadores sus trofeos con orgullo.

El Khusillo-insecto

A las orillas del Lago Titicaca existe un insecto de tamaño pequeño al que los habitantes denominan "khusillo"; el cuerpo de este insecto es en ocasiones de color negro y en otras rojo, vive escondido debajo de las piedras. Es utilizado por los lugareños para la preparación de ungüentos que alivian el dolor y otro tipo de malestares. Según el color del insecto con el que se ha preparado la poción, ésta sirve para curar una u otra enfermedad; esto puede simbolizar que el khusillo burla al dolor y a la muerte, es decir, que es el encargado de cambiar la tristeza por alegría, la enfermedad por la salud, surgiendo de esta forma la asociación con el personaje de la danza.

Una de las características del Khusillo-insecto es que posee una cintura estrecha que la vestimenta de los bailarines intenta imitar por medio del uso de fajas.

El Khusillo-pájaro

En la región del Desaguadero existe un pequeño pájaro que presenta un pico alargado que termina en curva, muy parecido al picaflor; su plumaje en la cabeza es de dos colores. Este pájaro también es denomina "Khusillo".

Este pájaro va posándose en los diferentes arbustos, saltando de rama en rama, simbolizando alegría con sus saltos; por otro lado, se encarga de la fecundidad de las flores al transportar el polen en su pico y sus patas. El Khusillo tendría este papel en la fiesta, pues está encargado de crear un ambiente de alegría y propiciar que las personas se puedan conocer y formar nuevas parejas.

El Khusillo-mono

En la lengua aymara, Khusillo significa mono. Hay una intención semántica de aludir a la disposición de este animal a imitar algo o a alguna persona y que hace gracias a fin de hacer reír a quienes lo ven; en otras palabras, es aquel que hace monadas. El mono también simboliza la flexibilidad, por su facilidad de movimientos, y la resistencia, por la capacidad de sobrevivencia que ha demostrado.

Existe una leyenda que justifica este significado: se dice que en la antigüedad, en la zona de los Yungas, hubo un gran movimiento de

tierra, seguido de fuertes ruidos de deshielo de la cordillera, debido a lo cual los monos del lugar se asustaron y huyeron hacia el altiplano, causando gran zozobra entre los habitantes de la región. Poco a poco, los monos se multiplicaron y provocaron que los habitantes de la región emprendieran una cacería brutal e indiscriminada, haciéndolos desaparecer por completo.

Al no estar en su habitat natural, y por su peculiar curiosidad, los monos corrían por todo lado dando vueltas y haciendo piruetas cómicas que causaba la risa de los habitantes del lugar, por lo que actualmente se supone que las contorsiones de la danza del Khusillo tratan de imitar esos movimientos.

El Khusillo como pastor

El investigador Felix Paniagua (1981) plantea que el khusillo, en algunas regiones como Puno, Carabayá y Sandia del altiplano peruano, es considerado como hijo del campesino que cuida el ganado, y es por eso que visten abrigos de jerga (tela de hilo de lana de vaca y oveja), adornados en la espalda con pedazos de tela de colores, y poseen una máscara de tela con varios cuernos que cubren el rostro para que las ovejas los reconozcan y los identifiquen a distancia. Portan un lazo largo con el cual van acorralando a las ovejas al lugar de pastizaje.

Los khusillos bailan principalmente en la épocas de siembra, con el propósito de mejorar la cosecha, y en el tiempo de cosecha lo hacen para demostrar su alegría por una buena producción.

El Khusillo como símbolo de fecundidad

Otro supuesto que tiene relación con lo anterior, tanto en el altiplano peruano como el boliviano, es que el khusillo aparece en épocas de siembra para agradecer a la Pachamama con anterioridad por la cosecha que se espera recibir.

Por su parte, la nariz asemeja el miembro fálico masculino, que también significa la fecundidad en el hombre; es por eso que en algunos lugares el bailarín hace gala de esto, levantando la pollera de la mujer con su larga nariz, burlándose y tratando de demostrar con esto su virilidad y potencia sexual, pero a la vez también representa la fecundidad de la mujer.

El Khusillo como diablo picaresco

Previamente, se debe hacer notar que el diablo en la cultura aymara no significa un ser totalmente maligno; este personaje es dual pues en ocasiones puede perjudicar como en otras ayudar.

Debido a que el khusillo es una danza que hace burlas picarescas y a que la forma de la careta lo asemeja con el diablo, tanto en lo pícaro como en lo revoltoso, parece recordarnos que en la vida no todo es estático y ordenado. Con respecto a esto, Paniagua (1981) también plantea que el khusillo es la danza de los bufones y que representa el culto al demonio, que se la baila en los pueblos de la ceja de selva, en las provincias de Sandia y Carabaya de la región de Puno, Perú. Se lo bailaba principalmente en las épocas de siembra y de cosecha, simbolizando la dualidad entre el bien y el mal, el pacto entre lo terrenal y lo divino.

Antonio Paredes plantea que bajo el régimen colonial se desnaturalizó a este personaje de pantomima, transformando su disfraz y rol en los del diablo, al vestirlo de levitón, de jerga gris, pechera compuesta de telas verdes y coloradas, careta de los mismos colores y cuernos flexibles, tal como el catolicismo retrataba al demonio. A diferencia de la posición anterior, esta danza se la realizaba en cualquier acontecimiento.

El Khusillo como pantomima de la vida

Por su parte, el investigador Carlos Montaño plantea que toda la danza de los khusillos es un ritual de lo que significa el proceso de la vida: el nacimiento, la adolescencia, la vejez y finalmente la muerte.

Al principio, el baile del khusillo existió como una danza pura donde aparecían 40 ó 50 personajes; hoy en día son muy pocos los lugares donde se mantiene esta forma. Un ejemplo de esto es la comunidad de Achocalla, donde, en su día festivo (3 de mayo), salen comparsas de Khusillos.

Es importante hacer notar que al principio era una danza en la que intervenían exclusivamente khusillos, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, en que aparecen como componentes secundarios en otras danzas como los Kena-Kena, Sikuris, Waka Tokoris, Choquelas, etcétera.

El Khusillo como bufón andino

Esta es la teoría con la que está de acuerdo la presente ponencia: los khusillos son la representación de un "bufón andino", el cual no tiene una fecha claramente definida de aparición, que se ha ido desarrollando con el constante aporte de manifetsaciones e ideas en el transcurso del tiempo; tal es el caso de los bufones que llegaron con el imperio español, venidos de cortes reales en la época de la colonia, y la imitación de la naturaleza que poco a poco fueron nutriendo de elementos a la danza como los anteriormente mencionados: la nariz de un pájaron, el insecto de la cintura estrecha, y las piruetas y caracteristicas de los monos.

El khusillo es el personaje masculino que en un principio aparece en las épocas de siembra y cosecha, portando en las manos instrumentos de labranza y participando de esta manera en la producción; baila sin una pareja femenina, con movimientos ágiles y saltarines, adoptando posturas cómicas que causan hilaridad y dejan traslucir con su mimica una socarroneria y una doble intención burlesca.

El khusillo trata de burlarse también poniendo de manifiesto su vigor sexual acompañado de la falta de respeto a la honra femenina. Este bailarín medio bufón y medio diablo, representando también a la sensualidad y la fecundidad, se halla integrando diversas danzas aymaras.

Hoy está presente en diferentes acontecimientos, pero no como una danza pura sino como personaje secundario de otras; por lo general se encuentra en las fiestas religiosas de las aldeas; corre y salta libremente por las calles y la plaza principal, tomando lo que encuentra a su paso: fruta, pan, golosinas, y luego se echa a correr con grandes saltos para que nadie pueda perseguirlo.

En las bodas es el encargado de distraer mediante saltos acrobáticos a la madre de la novia para que el novio rapte a ésta a su nuevo hogar.

En Corpus Cristi, en la provincia Loayza del departamento de La Paz, después de la procesión, entra en las casas de los alrededores de la plaza y roba conejos para luego cocinarlos y comerlos junto a la comunidad en la *preste*.

Dentro de otras danzas, el khusillo anima el buen humor de los danzantes, haciendo reír con frecuencia a los espectadores con sus dichos picarescos y las licencias que se toma.

También ha adoptado nuevas funciones, entre ellas la cacería, pues es el encargado de distraer a la presa hasta ser cazada. En la danza de los Liphis o cacería de la vicuña, el khusillo lleva la cabeza de una vicuña disecada. En la cacería de la perdíz, el khusillo lleva este animal disecado en la espalda, en la danza corre lo más rápido posible imitando el silbido del aire.

En los choquelas, los khusillos llevan un zorro disecado en las manos y coquetean con las indias, persiguiéndolas en la danza; este es un claro ejemplo de que el Khusillo no solo está presente en la fecundidad de la tierra sino también representa la fecundidad en la mujer. Portugal (1981) cree que el khusillo ridiculiza a los españoles debido a la explotación de la tierra, de los originarios y al abuso de las mujeres que llegaba hasta el escándalo que éstos realizaron en la época de la Colonia.

Se burla del hombre blanco que coquetea y busca seducir a la mujer nativa, también hace mofa de las autoridades como los sacerdotes, los militares y los alcaldes, que aparecieron en la época republicana.

El khusillo es una danza de imitación con movimientos ágiles, desempeña un carácter secundario en otras danzas a las que se acopla, siendo simplemente el bufón de la fiesta. Ejecuta todas las danzas, expresa sus anhelos con actitudes de niño travieso y engreído.

La vestimenta del khusillo

El khusillo, al ser el bufón andino, lleva una vestimenta completa y total, esto quiere decir que el disfraz cubre toda la superficie del cuerpo del personaje, caracterizándolo y diferenciándolo de los otros danzantes.

El traje típico del khusillo consta por lo general de un sayal y la máscara. El sayal llega hasta las rodillas y tiene mangas largas y cuello cerrado hecho de tela de bayeta. Los colores que utilizan son: el negro, el café-tierra y el plomo, pero en algunas ocasiones adopta colores más vistosos y llamativos como el rojo, el verde y el amarillo.

En ocasiones este sayal no está cerrado por adelante dejando entrever una polera que contrasta en el color que tiene. El cuello está rodeado de adornos vistosos, lana de oveja o flecos que llegan hasta los hombros; principalmente tiene colores celestes dorados y plateados.

El tamaño del sayal, el cuello cerrado y el largo de las mangas, se justifica debido a que el uso del disfraz en la cultura andina permite al individuo mantenerse anónimo, ser el personaje principal de la fiesta y olvidarse de la constante monotonía que vive cada día. El uso del disfraz le permite ser el centro de atención que en la vida cotidiana es ocupado por otros personajes -el hombre blanco, el forastero o sus mismas autoridades-; el disfraz le posibilita hacer públicas sus quejas y frustraciones que no se atreve a expresar libremente, por esto es que la mayoría de los disfraces que se pueden observar son muy completos, van desde la cabeza a los pies, utilizando guantes y velos para no revelar la identidad, y este bufón no queda al márgen.

En la parte de atrás el sayal presenta para su comodidad una abertura en forma de v invertida, la cual le permite realizar con tranquilidad lo movimientos deseados; muchas veces presenta adornos plateados a ambos lados.

Usan un pantalón esparcido al color del sayal, muy similar al que usan los trabajadores del campo. Muchas veces es totalmente blanco, a rayas (blanco con negro) o café oscuro terminando en campana; la parte inferior presenta varios adornos en forma de espiral, brillosos, dorados, rojos y amarillos.

El sayal presenta numerosos parches por todas partes, asemejando a un pordiosero e identificándose por su sencillez con la mayor parte de la comunidad; los parches se encuentran en la espalda, la pechera y las mangas principalmente en forma de círculos, unos dentro de los otros; existen también triángulos y cuadrados en menor cantidad y de colores fuertes.

Existen otros tipos de parches redondos que se asemejan al sol, origen dè la vida, de diferentes tamaños; presentan en sus bordes líneas oblicuas que semejan los rayos del sol, de colores llamativos. En otras ocasiones parecen estrellas gruesas de seis a siete puntas; existen algunos que, bordados, intentan resaltar una cara humana en la parte delantera del sayal

El traje presenta bordes en forma espiral que contrastan con el color del sayal; éstos son azules, amarillos y rojos y se hallan junto con pequeños puntos de colores diversos, siempre muy vivos.

Los zapatos que utilizan son llamativos, de colores negros, rojos y amarillos, en algunas ocasiones bicolores; son el resultado de una mestización entre el originario y el hombre de ciudad, pero cabe hacer notar que en un principio los khusillos bailaban descalzos.

Por el proceso de adopción de nuevos elementos, el khusillo ha adoptado algunas de las comodidades de nuestro tiempo, que le permite realizar sus piruetas de forma más cómoda, a diferenca de sus antecesores que no contaban con este accesorio.

Otro elemento que usan algunos bailarines son los guantes que hacen contraste con todo el traje y combinan con los zapatos.

En el caso de los guantes, no sólo se utilizan como factor estético (en la época de la colonia simbolizaban la elegancia), sino como símbolos comunicacionales porque permiten al bailarín realzar los movimientos que realizan en los brazos y en las manos.

División de khusillos

Encontramos que en cuanto a la vestimenta los khusillos se dividen en dos grandes grupos; los khusillos rurales y los khusillos urbanos.

Khusillos rurales

Son los que se encuentranen el área rural; a su vez se dividen en: tradicionales y los que tienen influencias nuevas.

Los khusillos tradicionales utilizaban en su vestimenta un sayal largo totalmente cerrado y estrecho en la cintura, de material mucho más rústico; se utilizan colores como negro, blanco y la combinación de ambos, el gris.

Dentro de los diferentes parches redondos, cuadrados y rectánguls, que se hallan en todo el cuerpo, los colores que más se utilizan son el rojo, el amarillo, el naranja, el verde, el violeta, azul y el celeste. También se encuentran presentes los colores dorados y plateados que buscan identificarse con el sol y las estrellas.

Los khusillos con influencias nuevas aparecen a mediados de 1950, cuando el originario comienza a tener un vínculo más estrecho con la ciudad; este tipo de khusillos se encuentra principalmente en la localidad de Toledo, en Oruro.

La vestimenta que utilizan son sacones que van hasta la cintura, de colores más vistosos, como el amarillo, el rojo y el azul, y en diferentes formas, dejando de lado los colores enteros y utilizando combinaciones de estos, juntamente con la utilización de parches de diferentes formas geométricas que son reemplazados por adornos estampados previamente en la tela.

El traje de estos khusillos se asemeja más al de los payasos convencionales, ya que se utilizan vestimentan floreadas, pantalones y camisas cortas, zapatillas de deporte (chuteras), calcetines, etc.; por esta razón los colores de estos khusillos no se pueden catalogar porque expresan o simbolizan algo, son más bien resultado del azar, o simplemente son utilizados para llamar más la atención y provocar una mayor jocosidad.

Khusillo urbano

Son aquellos que aparecen en determinadas festividades citadinas como la fiesta del Gran Poder, la Entrada Universitaria, etc.; tratan de mantener las formas tradicionales, pero han aumentado el número de colores en la vestimenta y en los parches, de igual forma se ha modificado la esencia de la vestimenta con la utilización de bolsillos, y la disminución en el tamaño del sayal; es así que se observa en fiestas como del Gran Poder, khusillos de clores llamativos: rojos y amarillos, con sayales más pequeños.

Estos khusillos sí tratan de expresar símbolos andinos, pero no lo hacen en su totalidad y tenemos como resultado una sutil pérdida del significado original.

Los artefactos que se utilizan en la vestimenta.

Los khusillos llevan en su danza una soga llamada "witi-witi", que es una suerte de cerbatana de carrizo que sirve para acompañar los movimientos acrobáticos que hacen; también portan un chicotillo amenazador, un tambor y un pinquillo que alegra al conjunto musical.

Los tamborcillos son de diámetro menor al de un tambor corriente y están cubiertos con parches de cuero de oveja, sujeto en los bordes con cordones de tripa del mismo animal. Se lo coge con una mano y se golpea con una baqueta de madera; su sonido le da el ritmo a la danza.

Este instrumento aporta alegría y entusiasmo a la represntación del khusillo, el cual se mueve en relación al sonido que emite el tambor provocando la atención del público.

En otras ocasiones, pueden portar un espejo o un pito para representar sus diabluras. Otras veces llevan un animal disecado, principalmente un mono, un zorro, un pájaro o una cabeza de vicuña.

El uso del espejo simboliza el pensamiento que tienen las personas hacia uno mismo, el cual es el elemento para atraer a la pareja mediante la sensualidad, lo que en el transcurso de la danza lo acerca a los observadores.

Los animales disecados son los trofeos de las cacerás que realizan los integrantes de la comunidad, los cuales le otorgan al khusillo las características propias de la especie, la astucia del zorro, la velocidad de la vicuña, etcétera.

En algunas festividades el khusillo porta bastones de madera o varillas metálicas, las cuales sirven para marcar el compás de la melodía con la que están danzando.

Finalmente en la parte inferior del pantalón lleva un par de cascabeles para que, haciendo ruido al caminar, se sepa dónde se encuentra.

La máscara del khusillo

El disfraz, junto con la máscara, deben caracterizar en su totalidad la personalidad del khusillo; la combinación de colores, detalles y adornos deben estar acordes entre la vestimenta y la careta del personaje.

Al ver la máscara del khusillo es fácil asemejarla con la concepción que se tiene acerca del diablo; pero no la del personaje que causa daño y pena, sino con aquel que hace travesuras y jugarretas.

La máscara del khusillo es una capucha hecha de bayeta que llega hasta la base del cuello; es cerrada completamente. Por la parte delantera presenta una división en dos colores fuertes que, según Germán Choquehuanca (1982), simbolizan el equilibrio de los significados de cada color. Es así que:

• La unión del fucsia con el verde simbolizan que sin la sabiduría no se puede llevar a cabo un buen manejo de la producción y de la riqueza natural, que todo se complementa y la carencia de una de estas características afectará el contexto.

• La combinación del azul con el naranja evocan la armonía entre lo superior como matriz de las relaciones entre los seres humanos, que se hallan en un alto grado de equilibrio debido a que asumen al Alajpacha como lo principal en sus vidas y por lo tanto en sus relaciones.

• La combinación del rojo y el verde simbolizan que la sabiduría de la Madre Tierra o Pachamama, llega a los mortales no solamente como enseñanzas teóricas, sino que se expresan también dentro de la práctica, particularmente dentro de las relaciones de producción de riqueza, en este caso de producción agrícola; es decir que la sabiduría también se expresa a través de la economía agrícola.

Por otro lado, la parte de atrás de la máscara presenta un solo color, que puede ser alguno de los anteriores o ser uno nuevo. En la parte superior existe un rectángulo de colores diferentes a los anteriores. En otras ocasiones utilizan en la base de la cabeza cuero de oveja blanco, café o naranja.

La máscara del khusillo es liviana debido a las acciones que el bailarín realiza; si la máscara fuese de yeso o de otro material pesado no le permitiría realizar los movimientos acrobáticos con facilidad y lo agotarían rápidamente,. Por otro lado, la máscara tiene relación directa con el material de la vestimena que está hecha de tela de bayeta.

La máscara llega hasta la base del cráneo en el entendido de la concepción de totalidad en el disfraz, permitiendo el anonimato del bailarín.

La división de la máscara en dos colores representa la dualidad o complementariedad de la concepción andina, donde nada es absoluto y todo es relativo como el bien y el mal, donde lo uno no existiría sin la presencia del otro.

La máscara del khusillo presenta una boca grande y hueca, asemejando una sonrisa burlona, enigmática y sarcástica a la vez, está delineada

por hilos de colores que contrastan con los de la base: fucsia, rojo y blanco. Es la esencia del khusillo, debido a que expresa la naturaleza y forma de ser de este personaje, demostrando las intenciones de su danza y su interacción con las personas que lo observan.

Los ojos son huecos y grandes, tienden a ser almendrados y están rodeados de lentejuelas doradas, siempre asemejando al sol; algunas máscaras poseen ojos saltones delineados de colores amarillo, blanco, naranja o rojo; en otras ocasiones alrededor de ellos se encuentran adornos naranjas que parecen chispas saliendo de los ojos.

En la máscara, los ojos son la expresión sin careta del bailarín, son quizás la única interacción directa que tiene el danzante anónimo con su entorno, ya que el resto del cuerpo está totalmente cubierto.

Encima de los ojos se encuentran las cejas que son anchas y gruesas, y por lo general hechas de lana de oveja de color blanco o azul; otras veces las cejas son huecas. Estas ayudan a acrecentar el carácter burlesco y expresivo de la máscara.

En algunos casos las orejas son más grandes de lo normal, esto significaba en la época del incario nobleza y poder. Las orejas eran de un solo color en la parte delantera y de otro en la espalda, con los bordes delineados; en ocasiones cada oreja es de un solo color y en otras no existen. Las orejas son el complemento que tiene el khusillo para que la gente se ría y para acrecentar su aspecto juguetón.

Lo que más llama la atención en la máscara es la nariz grande, gruesa, larga y curvada hacia arriba, para lo cual existen dos explicaciones. La primera evoca el carácter fálico que tiene la nariz y la segunda tiene que ver con la intención de imitación del pico del pájaro "Khusillo" que tiene la misma forma anteriormente descrita.

La nariz en el disfraz está hecha de la misma tela y utiliza dos colores que pueden ser los de la cara u otros nuevos que contrasten. Lleva varias lentejuelas de colores brillantes, algunas veces presenta pelo que sale de las fosas nasales.

En el extremo inferior, la máscara presenta un mentón puntiagudo y sobresaliente del cual salen pequeños pelos negros hechos de lana oscura. Estos son propios de las máscaras que representan figuras diablescas; en este caso simbolizan las actividades burlonas y pícaras que constantemente el khusillo realiza en la danza.

Otro rasgo característico de la máscara del khusillo es la presencia de cuernos de diferente tamaño y forma, los cuales nacen de la base de la cabeza; cabe destacar que la aparición de estos cuernos se dió en la época postcolonial, imitando la forma del gorro que tenían los bufones reales y los actores de comedia que venían con representaciones teatrales desde Europa.

Por lo general son cuatro cuernos, aunque pueden ser tres o cinco; son flexibles, de unos 19 centímetros de alto por dos de ancho. Tienen distintos colores y en la parte superior presentan un adorno de lana de color diferente al de la base. Cada cuerno posee también varios adornos: lentejuelas, bordados o parches redondos principalmente rojos, amarillos y verdes.

El carácter burlón del khusillo supone la presencia de estos cuernos; sin embargo la flexibilidad de los mismos demuestra que este personaje no representa al mal en su generalidad, sino que es una combinación de picardía, burla y alegría. Estos cuernos multicolores hacen más atractiva la máscara, y son piezas fundamentales de la misma. Las borlas que aparecen en la parte superior representan la unión con las entidades superiores, la espiral en los cuernos representa el origen de la vida y por estar sobre la cabeza también significa sabiduría.

Toda la máscara presenta adornos de lentejuelas brillantes, principalmente en las mejillas y la frente, además bordados de formas curvas y espirales de adentro hacia afuera; todo ello busca el equilibrio y respeto con los elementos que les rodea.

Diferencia de la mascara entre los khusillos rurales y urbamos.

Los khusillos rurales tradicionales presentan la máscara arquetipo de este personaje, en cambio los khusillos rurales con influencias nuevas han cambiado sustancialmente su máscara, inclusive la han reemplazado por otra, donde la nariz, los cuernos, los colores y ornamentos han desaparecido (como en los khusillos de la localidad de Toledo en Oruro), o el khusillo que se asemeja más a un oso hormiguero. La máscara en estos casos ha perdido su significado original, convirtiendo a estos khusillos en burdas imitaciones de los antiguos; esto se debe principalmente a que el hombre del campo sale a la ciudad y observa a los payasos, los cuales sólo buscan divertir mediante burlas; es así que se produce la mestización entre ambos teniendo como resultado a éstos últimos.

En los khusillos urbanos se evidencia que la máscara ya no posee cuernos y carece de adornos.

Movimientos del khusillo

Para explicar los movimientos del khusillo, describiré la coreografía investigada por la señora Elena Fortún, el 3 de junio de 1965 en Capilaya - Compi, Porvincia Manco Kapac del departamento de La Paz.

A la cabeza ingresa el Viejo que hace de guía y el Cura o Alma; todos los demás personajes están formados en dos filas y en el centro está el Llamero y el Cóndor.

Deshacen las filas por fuera realizando paso de tres marcados de derecha a izquierda. Los khusillos llevan dos palos chicos que los entrechocan al compás de la música.

Formación del círculo, al centro los personajes. Los khusillos avanzan dando medios giros a derecha e izquierda. Al centro, el Cóndor ataca al Llamero tratando de llevarse a la llama. El Pututero baja el soldado del burro, se sube al mismo y toca su pututu. El viejo guía baila con el Alma o Cura, el Achachila defiende a la llama del Llamero y ataca al Cóndor con su zorro.

Todos los personajes centrales más los músicos forman un círculo ingresando a centro los khusillos para realizar cabriolas burlescas.

Nueva formación de filas para concluir.

Interpretación

Los personajes:

- El Khusillo: es el encargado de poner el ritmo a la danza mediante el uso de palos pequeños.

- El Soldado: representa la autoridad externa, está completamente serio y va montado sobre un burro.

- El Alma o Cura: lleva en la cabeza una calavera y presenta un traje blanco, simboliza la muerte y el más allá. Se evidencia en este personaje la simbiosis entre las creencias aymaras de lo que

representa lo sobrenatural, y lo que la religión católica mediante sus preceptos ha impuesto.

- El Viejo: es el encargado de guiar a los khusillos, representa la sabiduría y la experiencia. Tiene el grado más alto de jerarquía dentro de la danza. Aunque vestido elegantemente con un traje de la religión, no llega al lujo.

- El Achachila: el defensor de la comunidad lleva entre las manos un zorro disecado, que simboliza un arma ya que la naturaleza le otorga cierto poder para actuar en beneficio de los hombres y animales. Es considerado como un sabio dentro de la comunidad, por lo cual se lo respeta. Viste como cualquier campesino, sin lujos.

- El Cóndor: animal que representa la naturaleza. También simboliza la grandeza de Dios. Es un personaje con disfraz de cóndor.

- El Llamero: es el pastor que lleva consigo una llama viva. También es el hombre común de la comunidad. Viste de acuerdo a su oficio, lleva consigo una honda.

- El Pututero: es el símbolo de alerta y conflicto, su vestimenta es la más característica para identificar a los miembros de la comunidad.

La danza:

En la primera figura se observa cómo la comunidad es guiada por la autoridad y el misterio de lo sobrenatural, representado por el Viejo y el Alma. Todos los individuos están unidos a ellos pero a la vez libres de realizar las actividades diarias; además coexisten diariamente con el pastor que provee de alimentos a la comunidad.

La naturaleza está presente en todos los aspectos de la vida del aymara; esto se aprecia mediante la figura del Cóndor que muchas veces puede estar a favor o en contra de ellos. La divinidad del Mallku es expresada a través de este animal.

Los khusillos son protagonistas de su realidad y son los encargados de mostrar en forma alegre y cómica sus actividades diarias; es por ello que son los encargados de marcar el compás, aunque no hacer la música.

En la segunda figura la comunidad se encuentra integrada dentro del círculo, simbolizando paz y tranquilidad. Son observadores de cómo, en ocasiones, la naturaleza se enoja con el hombre, debido algunas faltas que éste comete en contra de la tierra o de la divinidad, por lo que les arrebata el alimento. El hombre utiliza todos los elementos a su alcance para que esto no suceda, particularmente la sabiduría de sus autoridades ancestrales.

El Achachila se vale de la misma naturaleza para enfrentarla, sin que esto signifique que él la domina sino que la entiende, nos muestra el constante equilibrio y respeto que debe existir entre el hombre y la Pachamama.

Por otro lado, el Viejo y el Alma danzan alegremente, simbolizando la unión entre ambos mundos, los khusillos dan piruetas demostrando su alegría porque es algo natural a lo cual no temen, saben que mediante el respeto a lo que les rodea este mundo sobrenatural estará en paz.

En el momento del círculo se plantea una doble realidad, ambas vivenciales. En primer lugar, la alegría del encuentro entre autoridades, y en segundo, el conflicto entre ellas, en el cual indudablemente el protagonista es el hombre. El khusillo es uno de los componentes de esta realidad, en tanto que la observa y la analiza, pero no participa en ella.

Mientras exista la fiesta y el aymara sea el protagonista central, la autoridad externa, con su seriedad e inflexibilidad, será desplazada por la algarabía de los participantes. El pututero simboliza este desplazamiento de la autoridad impuesta, haciendo prevalecer su sonido ancestral frente a lo que simboliza el Soldado. Como sus antecesores, participa de las experiencias de lucha de su pueblo. El pututero hace un llamado a la rebelión, apelando al contenido histórico del hacer sonar su instrumento.

En la tercera figura el khusillo festeja los acontecimientos mediante sus acrobacias, saltos de un lado a otro, molestando a los bailarines; busca la diversión de los espectadores simbolizando que una vez más el aymara ha logrado vencer todas las dificultades y que seguirá adelante. Pasa a formar parte de la realidad concreta, ahora el resto de los personajes, entre autoridades y comunarios, los observan y se reflejan en él, concientizándose. Por otro lado, ridiculiza al Soldado que no es partícipe de su realidad y que a la vez quiere imponerles nuevos patrones distintos a su cultura. Se ríe y hace reir a su comunidad de lo ajeno.

En la última figura todos los personajes vuelven a retomar lo roles establecidos dentro de la comunidad, hasta que un nuevo acontecimiento pueda dejar atrás todo lo cotidiano e integrarlos en una nueva fiesta.

La música del khusillo

La música con la que baila el khusillo, en la actualidad, corresponde a la de la danza en que este personaje está acompañando; pero a la vez puede lograr que ésta sea más alegre mediante la utilización de diferentes instrumentos como el pinquillo o el tambor, los cuales a la vez acompañan sus movimientos y realzan la música andina anteriormente descrita. La interpretación de estos instrumentos es realizada por los mismos khusillos, sin que esto sea una limitante para realizar su danza.

El sonido que emite el pinquillo al ser soplado, evoca el canto de un pájaro, es un sonido dulce y a la vez agudo, pero en ritmo rápido, lo que permite los movimients ágiles del personaje. El tambor mantiene un ritmo acompasado que marca el tiempo para los otros instrumentos; este ritmo es más bien alegre y rápido.

La música con la que principalmente danza el khusillo, según investigaciones realizadas por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore de la ciudad de La Paz, es la pinquillada y la música de caja, la cual es alegre y bastante ágil; el pinquillo es un instrumento que aparece en diferentes tipos y utilizado según la ocasión; es así que existen pinquillos para las almas, para las vacas, para el Carnaval, como para el khusillo. Este último se caracteriza por tener un ritmo rápido que incita los movimientos propios de este personaje.

Si bien los músicos deben ser preparados en la niñez y el conocimiento transmitirse de generación y generación, los khusillos que interpretan este instrumento no reciben esta educación.

La música del khusillo, al igual que la del resto de las danzas, está íntimamente ligada a la geografía y a la fiesta en la que se desarrolla; puede ser en ocasiones repetitiva, pero esta repetición no es exacta, debido principalmente a que cada músico es libre en la ejecución de su instrumento, es decir que, en un compás dterminado, por ejemplo, puede dejar de tocar y en otro acoplarse nuevamente.

Conclusiones

En base a la investigación realizada, puedo concluir que:

• En primer lugar, el khusillo, mediante sus movimientos, utilización de ciertos instrumentos y su disfraz, es un ser comunicacional porque tiene un mensaje constante para los miembros de su comunidad.

Mediante lo que parece gracioso o burlesco, denuncia algunos problemas cotidianos de su entorno, como por ejemplo las relaciones de poder prebendalistas de algunas autoridades oficiales impuestas (Alcalde, Corregidor); el khusillo también se manifiesta en lo que se refiere a la intromisión de autoridades externas, como los oficiales de policia y del ejército, para resolver algunos problemas dentro de la comunidad, ya que estos funcionarios no tienen la suficiente información vivencial de lo que ocurre al interior de la misma.

Otro de los mensajes que promueve el khusillo se refiere a la concientización acerca del manejo adecuado de los recursos naturales, respeto a la naturaleza y amor a la tierra. Esto se manifiesta en la danza, en la relación que tiene el khusillo con el personaje de la *Awicha*, que simboliza a la Pachamama.

Por otra parte, en lo que se refiere a la religiosidad, la danza del khusillo evidencia la existencia de la simbiosis de las dos religiones con las que vive la comunidad, una impuesta y otra ancestral; la impuesta por la Conquista ha llegado a ser parte de cualquier celebración de la comunidad por lo que la presencia del cura dentro de la danza comunica esta relación, ya que este personaje, junto al Achachila, que representa la autoridad religiosa originaria, dirige al khusillo en la danza. Es importante destacar que, aunque pareciera que ambos personajes tienen el mismo significado, mantienen una relación distinta hacia la comunidad: el Achachila es más cercano a ella y el cura es más aceptado por temor que por convicción. Esto también se expresa en la danza del khusillo ya que el cura siempre va adelante, en cambio el Achachila se mantiene más cercano a los khusillos.

• La danza del khusillo tuvo como antecesor a un personaje de la época precolonial que realizaba acrobacias, representaba, por el tipo de formas geométricas que tenía en su vestimenta, a una relación directa con el dios Sol, era un ser que proponía la existencia de aspectos más allá de lo material, que se encontraba, por así decirlo, en el campo etéreo.

La danza del khusillo aparece como tal en la época colonial, es un resultado del mestizaje; este bufón andino ha asumido en su identidad diferentes características que pertenecen a varios personajes o animales.

El advenimiento del khusillo tiene diferentes raíces, es quizá uno de los personajes con más hipótesis sobre su aparición y conserva las características planteadas por las diferentes teorías. Estoocurre con las asociaciones un insecto, un pájaro, un mono, como símbolo de fecundidad, etc.. Por ello, y por todo lo investigado, se puede decir que el khusillo, en su generalidad representa a todas estas hipótesis, y no podemos excluir a ninguna, porque de todas ellas el Khusillo tiene ciertos elementos.

• En la actualidad el khusillo aparece como un personaje que está sufriendo una evolución, esto quiere decir que a pesar de que ha tenido que soportar diferentes cambios a los largo de su historia, aún hoy sigue cambiando, es por ello que se hace la distinción entre los khusillos rurales y los urbanos, porque a pesar de provenir de un mismo tronco, cada uno ha venido desarrollándose de diferente manera.

• Es el caso de los khusillos rurales híbridos de Toledo (Oruro), parecería que han perdido casi totalmente su identidad, particularmente en cuanto a la vestimenta se refiere; conservan esa característica de bufones andinos pero han adoptado otro tipo de vestimenta que llama la atención por los colores llamativos y el diseño de la vestimenta.

• El khusillo se ha convertido en la actualidad en un personaje solitario, que se ha venido a acoplar de manera complementaria a otras danzas como la danza de los Pusipías, Waca-wacas y Choquelas; existen poco lugares como Achocalla o Viacha en que aún se mantiene la danza del khusillo como expresión grupal.

• Como se dijo anteriormente, es la vestimenta la principal característica del khusillo; con ella denota la personalidad burlona y sarcástica del personaje y mediante ella comunica el equilibrio entre la comunidad y el contexto cósmico que debe existir. Las formas geométricas que tiene la vestimenta muestran claramente su relación con el mundo andino, tienen una razón de ser, más allá de cualquier casualidad. Como se dijo anteriormente, este personaje no le da ninguna importancia a lo material, eso se evidencia en la forma de vestimenta que lleva, son más importantes los símbolos geométricos y los colores que tiene.

Es en estos símbolos que demuestra su constante relación con la naturaleza, como por ejemplo el Sol, representado en estos símbolos, es la fuerza generadora de vida, la fecundidad de la tierra, la fertilidad de la mujer, el retorno a la cosmovisión cíclica del mundo andino.

• La máscara del khusillo es la representación de la dualidad existente en la cosmovisión andina, expresada por los colores de aquella misma; la significación que tiene cada color por separado deja de ser importante porque la dualidad de ambos colores lleva a una sola significación que puede ser diferente a la que significan estos mismos colores por separado.

• La fisonomía de la máscara (pequeños cuernos, ojos bien demarcados, sonrisa burlona), nos muestra una relación entre lo gracioso y/o satírico con su entorno natural cultural.

• La nariz de la máscara tiene como significados concretos la sexualidad y la fertilidad; es un símbolo fálico que utilizan los khusillos para alcanzar un grado mayor de picardía, al jugar con el morbo de los espectadores. Una de las hipótesis expuestas nos plantea la probabilidad de que el origen del khusillo sea un pájaro, debido a la forma de su nariz, el papel del ave es de promotor de la fiesta. Es en este sentido que cuando nos referimos a la fiesta, hablamos de un espacio concebido para que las parejas se conozcan y se junten, por lo que el khusillo, dentro de la fiesta, también es un promotor de la fecundidad.

•Las orejas del khusillo le dan cierta aristocracia; esta significación se remonta a la época del incario, en la que se distinguía a los nobles por el tamaño de sus orejas.

• Las formas en espiral y los colores que tiene la máscara del khusillo representan el origen de la vida, y principalmente, si se hallan ubicados en los cuernos, denotan sabiduría.

• El disfraz completo es único y diferente en comparación a cualquier otro personaje del contexto andino y le permite el anonimato total, porque puede ser un agente de denuncia.

Una otra significación del disfraz del khusillo es que le permite denunciar sus problemas cotidianos, sin temor a represalias; por otro lado, le permite sacar a flote sus sentimientos más profundos, que cotidianamente, por la naturaleza del hombre andino, son reprimidos.

Los objetos que aportan los khusillos tienen significados comunicacionales concretos, que van desde las caracteristicas de la cacería, la fertilidad, a la de simplemente la burla e irreverencia al orden establecido. Entre ellas se destaca al espejo, que tiene por significado atraer a la pareja, pues es un elemento enormemente sensual. Los instrumentos y la música que produce con ellos son parte fundamental de la fiesta para los fines antes mencionados.

Otros objetos como el Witi-witi, los bastones de madera y la cerbatana evocan su naturaleza de pastores.

• Los movimientos del khusillo son alegres, denotan felicidad y burla, en algunos casos también evidencian el rechazo a la autoridad impuesta (militares y policias) por sobre la originaria. Esto se puede demostrar en la burla exagerada que hacen de los personajes que simbolizan a estas autoridades, mediante gestos, que los imitan de forma burlona y también porque se mantienen alejados de ellos.

• Mediante sus movimientos, el khusillo no solamente busca divertir, sino que también trata de que la gente piense acerca de su realidad, por lo que su propósito también es el de concientizar.

• Los movimientos del khusillo son los elementos narrativos de la danza, el mensaje que se quiere hacer conocer; se lo manifiesta con los movimientos más que con los otros simbolos (la máscara, el vestuario, etc.). Es con los movimientos que el khusillo nos cuenta la historia del por qué el está dentro de la fiesta.

• Muchos de los movimientos de los khusillos demuestran la agilidad propia del campo, y la cercanía que, por ende, tienen con la naturaleza; la esencia del Khusillo, expresada anteriormente, se evidencia en particular en sus movimientos, ya que éstos son libres, sin pasos específicos establecidos previamente, dejando la danza a la espontaneidad de los danzarines.

• La música con la que se danza el khusillo es diferente según el tipo de danza a la que acompaña, pero a la vez el personaje puede acelerar el ritmo de la melodía con la ejecución de instrumentos como el pinquillo y el tambor, que son tocados vivamente por el danzarín.

Bibliografía

CHOQUEHUANCA, Germán
1982 La Whipala. Colección para folletos de información andinista. MUJU

MONTAÑO, Carlos
1995 Entrevista personal .

Paniagua, Felix
1981 "Glosas de danzas del ALtiplano peruano", en Revista Boletín. Lima.

Espacios "invadidos", lógicas enfrentadas (una interpretación de la entrega al dolor)

*La rueca**

Localización

Chayanta es la segunda sección de la provincia Bustillo, una de las cinco provincias del norte de Potosí; los ayllus que confluyen en esta población, para la fiesta de la cruz, ocupan territorios correspondientes a estas cinco provincias ubicadas en la parte occidental: General Bilbao, Charcas, Chayanta, Alonso de Ibáñez y Rafael Bustillo.

Fueron cuatro los ayllus que participaron de forma masiva en esta fiesta: los chullpas, los sikuyas, los chayantakas y los jukumanis; sólo unos cuantos laimes se hicieron presentes.

Los ayllus de Chayanta están ubicados en un territorio suni (puna) comprendido «entre las coordenadas 18° 11' 24" de latitud norte, 18° 46' 6" de latitud sud, 66° 44' 6" longitud este y 66° 10' 28" longitud oeste. Limitan al norte con la provincia Pantaleón Dalence del departamento de Oruro y la provincia Alonzo de Ibáñez del departamento de Potosí; al sud con las provincias Avaroa del departamento de Oruro y la provincia Chayanta del departamento de Potosí; al este con las provincias Alonzo de Ibáñez, Charcas y parte de la provincia Chayanta; al oeste, con las provincias Avaroa, Poopo y Pantaleón Dalence del departamento de Oruro.» (W. Flores y otros, 1994: 15).

La cruz del Sur y la fiesta de la Cruz

Durante la noche entre el 2 y el 3 de mayo se realiza la culminación de la constelación de la Cruz del Sur. Esta sobresale por «sus cuatro estrellas principales: Alfa Cruz, Beta Cruz, Delta Cruz y Gama Cruz y cuyos cuatro extremos están casi orientados hacia los cuatro puntos cardinales en su culminación superior, es decir, cuando el eje mayor de la constelación está vertical en el zenit" (Molina, 1943: 25-63)» (citado por Milla, 1983: 35) y cuya prolongación coincide con el Polo Sur.

Diversos grupos étnicos ubicados en el continente sudamericano dieron trascendencia a este acontecimiento estelar, tal es así que incluso "la celebración del Inti Raymi, el comienzo del año, era antiguamente en la primera semana del mes de mayo o Aymuray" (ibidem).

La fiesta tiene connotaciones que están relacionadas con la fertilidad. En el valle de Cochabamba, por ejemplo, se acostumbra pedir a Santa Vera Cruz por la fertilidad del ganado. En el caso de los ayllus de Chayanta es importante la sangre derramada en la tierra para que esta sea devuelta en una buena cosecha.

Espacios invadidos, lógicas enfrentadas

Chayanta, como segunda sección de la provincia Bustillo, legitima y consolida la apropiación espacial del Estado boliviano y su población se diferencia de los —por ellos llamados— "indios", pobladores originarios de los mencionados ayllus, localidades ignoradas por la geopolítica estatal. Al respecto se decía: "Acaso es la fiesta de Chayanta... si el 25 de mayo recién es nuestra fiesta... ahora, son estos indios pues que se vienen a pelear aquí" o el uso de amplificadores contrarrestaba la música de los jula julas con cumbias.

Toda la actividad realizada por la población local trata de restar importancia al encuentro de ayllus del 3 de mayo: el tinku. Sin embargo, el día anterior a la llegada de los ayllus, un conjunto de "tinkus" del colegio Mariscal Andrés de Santa Cruz (danza urbana generada en el "carnaval de Oruro" como una alegoría al ritual antes mencionado) ensayaba en las inmediaciones de la plaza, mientras comerciantes de poblaciones aledañas (Uncía, Llallagua) se daban cita para armar sus carpas.

Es la oportunidad, para que los distintos ayllus realicen la toma simbólica del espacio "urbano" a partir del ritual, en cuestión de pocos minutos se transforman en "dueños" del lugar que cotidianamente es habitado por los "otros". La plaza, otrora espacio importante de control del "orden" establecido por la Corona, luego por la República, es "invadida" por otro orden; poco a poco los sonidos, los colores, los olores se transforman, van cambiando gradualmente y... sin darnos cuenta... ya estamos en "otro espacio"... y... "otro tiempo"... el del ritual... el del encuentro... el

---

*Comunidad de estudiantes de antropología de la UTO

de la sangre... el del abrazo... y es importante "ganar" el espacio que cobija "al Turi Mallku" (Torre Mallku) o tal vez es mejor decir el espacio cobijado por esta torre.

El tinku como ritual

Tristan Platt se refiere al tinku como al «encuentro equilibrado entre los dos bandos» (Platt, 1987: 91); también como a un "encuentro amoroso", donde se tocan «instrumentos musicales para que las muchachas canten y bailen; pues durante la fiesta surgen amoríos entre los jóvenes» (Platt, 1987: 84). La traducción literal se entiende como "encuentro", pero es un encuentro que va más allá, es un encuentro con el opuesto, con el que complementa, es ritual... y de entrega.

El 3 de mayo, por la tarde, al ritmo marcial de las jula julas, llegan las comunidades al pueblo de Chayanta; los ayllus entran a la plaza por las cuatro esquinas, respetando sus parcialidades para saludar, aparentemente, la portada principal ubicada en el lado lateral de la iglesia. Sin embargo el saludo, que se hace de rodillas, con música y oraciones, se dirige al óleo ubicado frente al acceso que representa al "Tata Santo Dolor".

En todos los grupos resalta un elemento que es llevado a cuestas por los pasantes de la fiesta; son cruces, dos y a veces hasta tres, con el rostro ensangrentado de Cristo; se ve también algunos Cristos de cuerpo entero.

La cruz como signo se desparrama y se va apoderando de todos los que al son de la música van a entregarse al dolor, al encontrarse con su "opuesto", «es el "Tata Santo de los Dolores" o simplemente el "Tata Santo dolor"» (Cereceda, 1978: 49).

El siguiente saludo se realiza en la portada frontal de la iglesia ubicada en una calle adyacente a la plaza: postración, música y oraciones nuevamente forman parte del encuentro ritual con los lugares sagrados. Para culminar se gira en dirección a la torre y se realiza el último saludo con las mismas características de los anteriores. Luego se retiran a sus lugares de descanso y una vez allí se sientan en círculo y comparten coca, alcohol y comida (qanqa: carne, papa y mote).

Llega la noche, "cotidiana" para algunos que buscan el sueño reparador; sin embargo, melodías, gritos, pasos, no usuales en el lugar, desgarran la tranquilidad de la noche; son anticipos. «Se siente el inmenso placer

de ser una comunidad mitica cada uno parece hacer lo suyo: unos bailan raspando ásperamente la tierra con abarcas, otros van soplando sus instrumentos; alguien llora a solas... varios se querellan simultáneamente y por distintas cosas. Se oye la voz de una india ebria que se queja quizás donde... se bebe, se come, se hace el amor. Todo es lo mismo: un gigantesco animal negro que podría llamarse "preparación y ritual de la entrega a la fiesta"» (Cereceda, 1978: 43).

El tinku, dentro de un espacio de encuentros y desencuentros, es: "...un todo llevado a un nivel absoluto , despojado del odio y de la rencilla, es la ira que salta contra nadie y contra todo" (Cereceda, 1978: 49)

La mujer está al mismo tiempo presente y ausente en el mismo lugar donde está su pareja. Presente por el "apoyo" que le puede brindar en el momento en el que termine la "pelea" y ausente porque se pierde dentro de tanta actividad que ocurre a su alrededor.

Alrededor de las 7:00 de la mañana del dia siguiente, comienza el tinku entre las parcialidades de arriba y de abajo en la esquina noroeste de la plaza (lugar de la torre de la iglesia). Los comunarios se invitan a la "pelea" y se entregan al dolor; una vez liberadas las tensiones, ambos combatientes se abrazan sonrientes, la agresividad se ha ido, y alguno, quizá los dos, han recibido algo más, tal vez al "espíritu", como expresaba uno de los comunarios del ayllu Chayantaqa "si yo gano recibo el espíritu", tal vez refiriendose al espíritu del Tata Santo Dolor.

El Tinku continúa todo el dia: un ayllu, y otro; pasado el medio dia empiezan a dejar el pueblo y antes de la partida se realiza la despedida de las deidades que habitan la iglesia, con las mismas caracteristicas del saludo. Luego salen rumbo a sus comunidades donde continuará la fiesta durante los tres días siguientes.

Epílogo

Finalizada la "fiesta", "devuelto el espacio" por los ayllus, se da lugar a un nuevo ciclo, se ha cumplido con el Tata Santo Dolor, con la Pachamama, con el "otro" y con el "mismo". Será después de un año que se tenga que repetir esta entrega al dolor; algunos comentarios dicen: "los del ayllu Kharacha no han venido porque el año pasado le han secuestrado al Alcalde"... "los jukumanis poquitos han venido pues, porque por la participación popular, a tres lugares tienen que ir y se están dividiendo"... "la fiesta se está perdiendo... cada vez vienen menos;

este año poquitos han venido, al año tal vez ya no haya". Nosotros partimos con la incertidumbre de saber si el ciclo agricola será ritualizado nuevamente en la plaza de Chayanta.

Bibliografia

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia; Platt, Tristan y Cereceda, Verónica
1987 *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL, La Paz.

Cereceda, Verónica
1978 *Mundo quechua*. Serrano, Cochabamba

Flores, Willer; Catherine Letournex y Fernando Mendoza
1994 *Atlas de los ayllus de Chayanta*. PAC, Potosi.

Milla V., Carlos
1986 *Génesis de la cultura andina*. Fondo Editorial C.A.P. Lima.

SEMINARIO ESPECIAL:
La crisis de las ideologías latinoamericanas en el contexto de los movimientos indígenas de Bolivia

Narrativa colonial y narrativa comunal (un acercamiento a la rebelión como reinvención de la política)

Alvaro García Linera
Raquel Gutierrez Aguilar

A lo indígena le sucede con la sociedad oficial lo mismo que a la muerte con los aferrados a la vida: ambos son colocados como negación de cualquier existencia posible. Así como la vida es la permanente huida de la muerte, en nuestros países lo "social" es la perpetua prevención de lo "indio" en el ordenamiento público; el progreso es el exterminio del indio o su doma ciudadanizante convertido en semi-proletariado nómada; cualquier atisbo de indianidad es objeto de renovadas pesquisas y aplazamientos sociales. La modernidad es el sanguinario holocausto de la racionalidad indígena y lo que la sustituye suele no ser más que un vulgar remedo de las inalcanzables angustias del Occidente industrial. La racionalidad es la erradicación de las identidades colectivas irreductibles a la abstracción del Estado, en tanto que la diferencia es la folklorización paternalista de las distinciones civilizatorias. Tan internalizada es esta horrorización del llamado mundo indígena, que hasta sus personificadores, cuando pueden, salen despavoridos de allí en la búsqueda de una redención que ha de esclavizarlos. Lo indio es pues, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la muerte del sentido histórico de lo válido.

Y sin embargo todo brota y vuelve ineludiblemente a él, el poder, el colonialismo, la república, son distintos nombres dados a la confiscación de las facultades creadoras que emanan de los músculos y las mentes indias. En esta habilidad productora agredida radica la tragedia de su impotencia sistemáticamente renovada a título de catequización, de patria, de campesinización, de ciudadanía o multi-etnización. Y curiosamente, los llamados "proyectos revolucionarios" del último siglo, lejos de oponerse a esta obra devastadora, han resultado ser sus secuaces, y obrar con una efectividad sorprendente.

El nacionalismo de Estado

Si bien es cierto que las élites coloniales preservadas por la República jamás abandonaron el íntimo deseo del exterminio físico de la población indígena, y cuando pudieron lo llevaron a cabo; ha sido la prédica nacionalista la que mayores estragos ha provocado en la continuidad material y espiritual de las entidades colectivas indígenas.

Arropado en una extraordinaria predisposición popular antioligárquica, el Estado nacionalista cristalizó el proceso de delegación centralizada de voluntades en manos del equipo de funcionarios profesionales más exitoso de los últimos siglos. Para que funcionara esta sumisión, que cautiva ya no los cuerpos sino las almas de la gente, se precisaba algo mucho más poderoso que la fuerza compulsiva para saciar el hambre de tierra provocada por el monopolio hacendal, y algo mucho más persuasivo que el control de recursos monetarios suceptibles de corromper las fidelidades populares en favor del Estado; se requería por sobre todo la uniformización del sentido de totalidad social, imaginada imprescindiblemente para la reproducción material y simbólica, que es la que habilita la posibilidad de una abdicación generalizada de las prerrogativas públicas en manos de una asociación de especialistas permanentes. Y qué mejor para esta "taylorización" del espíritu social que la igualación compulsiva a través de la propiedad privada, la ley, la escolarización universal, el servicio militar y las restantes tecnologías de ciudadanización estatalizada.

Con la concreción del individuo abstracto o sindicalizado como modos de existencia socialmente reconocida, el Estado, más que emblematizar la nación, es la nacionalización misma de la población capturada por los límites territoriales de su influjo. Todo lo que se opone a este achatamiento homogeneizador será catalogado como apátrida, comunista, subvertor, salvaje. El régimen tributario del Estado colonial queda así desdoblado en un registro cultural y moral que debe ser ofrendado diariamente en el altar de una burocracia escolar, militar, legislativa e informativa que patrulla la conciencia del flamante ciudadano.

De México a Argentina, de Brasil a Chile, de Cuba a Bolivia, el llamado Estado Nacional ha representado la producción en serie de este anónimo especimen social llamado "ciudadano civilizado" poseedor de ambiciones similares y penurias comunes. Su auténtica personalidad es el Estado, peor aún, el nombre del Estado que lo distingue en los mapas o el volumen de los escurridizos beneficios que la membresía estatal permite ostentar ante las repúblicas vecinas más desdichadas.

En todos los casos, la nación-del-Estado, afanosamente perseguida por las élites mercantiles en el último siglo, ha consolidado el intento más sistemático y feroz de extirpación de las identidades sociales indígenas. Junto al disciplinamiento político-cultural llamado a "incorporar" en la "nación" y en "la cultura" a sujetos carentes de ellas, el mercado, el dinero, el asalaramiento duradero han sido propuestos como métodos para arrancar al indio de un supuesto primitivismo petrificado en la comunidad agraria. La nación propugnada por audaces profesionales urbanos no ha sido entonces otra cosa que la coartada de la forzada descomunitarización de las poblaciones urbanas y suburbanas y su encapsulamiento pasivo en una comunidad abstracta distinguida por la falsa igualación de derechos públicos de personas económica, cultural e históricamente, profundamente diferenciadas.

Este proyecto de decapitación de realidades sociales con distinto contenido étnico, cultural, productivo-organizativo, en la mayoría de los países ha culminado o no falta ya mucho para lograrlo; mientras renuevan ímpetus para esta modesta cruzada, los "nacionalistas revolucionarios" de viejo y nuevo cuño exhiben los reductos indígenas como peculiaridad antropológica donde ir a verter las inclinaciones filantrópicas o turísticas de los componentes más sensibles de la "sociedad nacional". Sin embargo, hay mentes más sensibles de la "sociedad nacional". Sin embargo, hay países donde este arrasamiento social, inconcluso en su resolución, es deliberadamente reproducido en ese su estado de suspensión.

Ahora bien, esto no se debe sólo a lo que algunas corrientes de pensamiento han calificado como inexpugnable resistencia de las agrupaciones llamadas "indígenas", ni a un reprochable miserabilismo estratégico de las élites gobernantes. Ciertamente esta desestructuración a medias de la identidad material "indígena" tiene que ver con la densidad preservada de las formas comunales, con la falacia del proyecto homogeneizador del Estado, pero también, y esta es una de la paradojas de la resistencia simplemente local a la expoliación colonial, porque es en la simultaneidad jerarquizada de distintas formas productivas y organizativas que el régimen del capital comercial, industrial y financiero puede supeditar formalmente un conjunto abundante de tecnologías, de fidelidades culturales, de capacidades productivas no/capitalistas, al proceso de monetarización forzada y posterior valorización del capital social considerado en su conjunto, sin que para ello medie la necesidad de grandes inversiones. Circuito de monetarización y valorización implementado activamente por los propios estratos subalternos urbano-rurales que reproducen entre sí, unos contra otros, los mecanismos de

extorsión que soportan de las élites gobernantes incrementando aún más su vulnerabilidad respecto a ellas. El cuentapropismo, la migración intermitente a empleos precarios, la creciente mercantilización de los recursos familiar-comunales que se deprimen sin extinguirse, son las tortuosas rutas a través de las cuales se despliega este modo de expropiación indirecta del trabajo indígena.

La conversión de estas antiguas formas de acumulación del capital en programa explícito de "modernidad", es lo que en términos del consumo de la capacidad de trabajo se ha venido a llamar neoliberalismo. Los multiculturalismos y multietnicismos con los que hoy barnizan su retórica las criaturas del nacionalismo del Estado, lejos de superar la serialización nacionalista vienen a reiterar sus frustraciones, ya que la "tolerancia cultural" que se invoca es simplemente la legitimación discursiva del neototalitarismo del capital, que se nutre del retorcimiento incompleto de racionalidades comunales fragmentadas parcialmente; las diferencias culturales y políticas, deliberadamente fomentadas por el Estado, vienen a cohesionar los ritmos escalonados e intermitentemente congelados de la subsunción productiva al capital.

El socialismo de Estado

Si el nacionalismo revolucionario se presentó como la conciencia burocrática del Estado, el izquierdismo con ínfulas marxistas lo hizo como teologización de la razón estatal.

Con notables excepciones abruptamente censuradas, la vulgata marxista se descolgó en el continente como grosera apología gubernamental. La crítica radical e implacable de lo existente, inmanente a un marxismo serio, fue sustituida desde los años 30 por sacralizaciones de un "partido" y un Estado paranoicos que se creían portadores de un destino ineluctable del curso histórico. Mientras el primero creía preservar en la avidez confabuladora de sus miembros la conciencia emancipada de la sociedad y sus consignas profetizaban el advenimiento del mundo nuevo, el segundo encarnaba la eficacia actuante de la revelación.

La fe secularizada en "el programa" dividió al mundo en fieles e infieles. Estos últimos suceptibles de conversión a través de la prédica parroquial. La política ejercida como credo monástico no podía menos que converger en la divinización de las jerarquías ventrílocuas que se arrogan la palabra y el mandato de la gente, en este caso del proletariado y del pueblo. ¿Que hay que dar pan a los hambrientos?, ¿Que hay que dar agua a los

sedientos?, ¿Que hay que curar a los enfermos?, ¿Que hay que dar trabajo a los desocupados?, ¿Que hay que dar tierra a los desposeídos?, ¿Que hay que liberar a los oprimidos? Por supuesto, responden. Y quién más propicio para tan noble tarea que el "Estado socialista" que sabe lo que la chusma de hambrientos inconcientes necesita.

Pero si hay que dar de comer, de beber, brindar trabajo, etc., primero los apóstoles de esta empresa han de tener los panes que se han de repartir y el vino que se ha de dividir. El Estado nacional, popular, obrero, o como quiera llamársele, pero Estado al fin, precisamente ha de ser la ocupación centralizada de las riquezas en manos de una vanguardia benevolente que ha de dar a todos, en nombre de todos. Así, si antes era la nación detrás de quien se agazapaba el pequeño capital local, ahora es el fantasma de una revolución detrás de la que se halla emboscada otra angurria particular del burócrata confeso que quiere encubrir sus intereses privados como interés colectivo.

Y es que, ¿acaso la estatalización de la producción, de la riqueza de la vida, que tanto añora el pensamiento izquierdista trastoca lo que nacionalistas, republicanos y realistas han implantado siglo tras siglo? En absoluto. Simplemente elevan a grado superior lo que sus antecesores han inaugurado. El clásico mercado laboral es metamorfoseado en sobreacumulación de obreros en oficios irrelevantes que compiten entre sí frente a los directores de empresa; la equivalencia de la fuerza de trabajo por un quantum de trabajo abstracto cosificado tiene en el Estado a su difusor que se yergue como equivalente general simbólico de la abstractalización de los distintos trabajos concretos. La tiranía patronal en el proceso de trabajo es sustituida por el despotismo funcionario que replica las exigencias empresariales sobre el trabajador directo; la competencia entre las empresas tiene en este supuesto "socialismo" la forma de competencia de ramas de producción en la asignación de los recursos materiales y humanos disponibles, mientras que la propiedad estatal en vez de hacer desaparecer los mandos jerárquicos y el uso de las tecnologías como medios de descalificación de las autonomías obreras en la producción, las intensifica y unifica como patrimonio de los organismos burocráticos de la planificación.

La estatalización de la sociedad en la que un tipo de izquierda se ha regodeado el último siglo, en los hechos ha reemplazado la valorización del valor en tanto intención personal de empresarios-propietarios, por el mismo proyecto pero ahora encausado como estrategia centralizada de

jerarcas públicos. El socialismo al que convocaban no rebasaba un arbitrario capitalismo de Estado y la política queda deformada como pugna por cargos públicos.

Todo esto se rige por una especie de "política de ocupación": los funcionarios en ejercicio aspiran a rotar en ministerios y ocupar oficinas gubernamentales cada vez más elevadas; pero igualmente los protofuncionarios que se llaman de izquierda, mientras están en la sala de espera, piensan la política como ocupación de direcciones sindicales, centros de estudiantes o cualquier "instancia de representación". La diferencia es sólo el grado: se hermanan por su vocación de suplantación de la plebe, por la admiración a la representación perennizada y por la reificación de la jerarquía. Política es aquí el usufructo de la sumisión voluntaria de las personas hacia las institucionalizaciones jerarquizadas que acaparan el mandar, el decir público, el gobernar.

No es pues casualidad que esta izquierda que rinde culto al Estado haya propugnado obstinadamente la abstractalización mercantil de los individuos como modo de volverlos prisioneros de la representación general en el Estado o, lo que es lo mismo, la desertificación del mundo indígena en tanto portador de distintos modos de unificación social.

Para que la cohesión de las personas se dé por medio de la igualdad abstracta del ciudadano, el capital, con la mercantilización mayoritaria de las actividades productivas e inventivas de la gente, y el Estado, con el disciplinamiento cívico, deben derogar la sustancia de otros modos de identidad grupal reproductiva fundados en las facultades más sensibles, míticas y comunitarias de las personas. Sólo cuando logre la capitulación de las voluntades individuales en el abismo de una voluntad general autonomizada, adquirirá una realidad tecnológica autofundada. Precisamente la obtención de dicho objetivo ha sido el programa agrario y, desde hace poco étnico-cultural del izquierdismo, ya sea en sus vertientes más radicales o reformistas. La campesinización, obrerización y colectivización ofertadas, no sólo reflejaron la enfermiza propensión a convertir en ley natural lo que en otras partes del mundo fue una excepcional contingencia histórica, sino que, por sobre todo, testifica una aversión inocultable hacia las extrañas racionalidades comunales que los desconocen -a ellos-, como regidores absolutos de los poderes públicos.

Con las excepciones de Mariátegui en el Perú, que vió a la comunidad como fuerza cooperativa, pero no como tecnología de interunificación política a gran escala; y Ovando Sanz, que imaginó en la autonomía

indígena una forma mas expedita de la ciudadanización estatalizable, más no un gérmen de unificación social al margen del Estado y el capital, el tenue pensamiento socialista se presentó como la avanzada más compacta de la uniformización indígena, si ya no mediante el molde mestizo-votante del nacionalsmo, si del asalaramiento cuartelario que complementaba el primero. La mirada condescendiente que de tanto en tanto el izquierdismo regalaba a los movimientos indígenas, nunca estuvo exenta del afán clientelista copiado de los nacionalistas, además de estar marcado de un reiterado paternalismo, que no duda en atribuirse la tutoria sobre indios y obreros: siempre podrá ponerse en duda si éstos tienen "conciencia revolucionaria", del mismo modo que sus antecesores españoles dudaban acerca de la posesión de alma por parte de los indios.

Toda la charlatanería sobre los "pueblos originarios" con la que quieren remozar las decadentes letanías estatalizantes, después de la caída del muro de Berlín, se rinden ante la exigencia imperativa de un padrinazgo "boliviano" sobre nacionalistas de segunda clase a quienes se les regalarán dosificadamente, autonomias controladas que no pondrán en entredicho la incuestionable "unidad nacional". La cultura y los nichos indígenas son reconocidos en tanto ello permita la manipulación de símbolos susceptibles de encapsular votos electorales. En definitiva, el socialismo de Estado aún en sus variantes más indigenistas, puede ser visto como racionalización de las estructuras políticas y mentales engendradas por la colonización o, si se quiere, como renovada neutralización de los reclamos indígenas manifestados en las décadas recientes.

El movimiento indígena

De Katari a los Willkas del siglo pasado, de la República del Qollasuyu a los rebeldes de Ayopaya de 1949, del apedreamiento a Barrientos en Omasuyos al bloqueo de caminos del 79, de los Comités de Autodefensa en el Chapare a la última avalancha comunal aymara de septiembre, hay un fondo común que comprime épocas y lugares para destacar el significado concreto cambiante, pero también persistente e irreductible, de lo que se ha acordado llamar "lo indígena"

Que la mayoría de estos movimentos sociales, que pusieron en jaque los cimientos del orden colonial y republicano del Estado, no hayan recurrido a la narración escrita para validar la radicalidad de sus objetivos, nos coloca ante el hecho de que las auténticas insurgencias comunales y plebeyas no requieren indispensablemente del texto escrito para surgir y plantear cristalinamente sus propuestas subvertoras del orden social

vigente; más aún cuando de lo que se trata es de la explicitación de un programa de renovación social que en vez de venir de la mano de una minoría virtuosa, lo hace de poblaciones ágrafas que han diseñado otros métodos más elocuentes de comunicación como la palabra, el ritual, el sacrificio, la escenificación simbólica y el lenguaje de hechos.

Esto, sin embargo, no elude que la palabra escrita pueda ser parte de los medios de difusión de los proyectos sociales, como por ejemplo, cuando Julián Apaza convoca a las comunidades de Tiquina a sumarse a la rebelión a través de la lectura de una carta; o que la reflexión conservada en papel pueda coadyuvar a reavivar los fuegos de la memoria práctica como sucedió con los textos indianistas de los años 70 que alentaron a una oleada de dirigentes a entender, a precisar, el significado profundo de la disidencia indígena aymara-qhiswha revitalizada desde esos años.

Así como la carencia de narración escrita no es obstáculo para referirnos a la existencia de un programa de acción histórica alternativa a la predominante, la sola interpelación al Estado a través de la acción no significa una propuesta de superación del ordenamiento vigente. Por ejemplo, lo que la marcha de los indígenas del oriente en 1990 (que impugnó la normatividad estatal con la sacrificada caminata) reclamaba del Estado no era su presencia sino su ausencia en una porción de la población y el territorio que forma parte del espacio de irradiación del poder estatal. Lo que ellos vinieron a plantear era la discusión de una economía de derechos y concesiones para su incorporación a una identidad nacional que los había olvidado. Su trascendencia radicó en que ellos asumían el protagonismo de su inclusión gradual en el Estado; su limitación venía en cambio, en la voluntaria abdicación de su autonomía en el altar de la jurisdicción estatal y de la imaginada superioridad imparable de la economía mercantil.

El movimiento indígena aymara-qhiswha en cambio, en la ambigüedad que caracteriza a toda acción autónoma de los subalternos, junto con la demanda inclusiva en la ciudadanía oficial y en los derechos reconocibles por el Estado, intermitentemente ha venido desplegando un conjunto de disposiciones propositivas que no le piden nada a nadie, que postulan lo que se es como lo que se debe ser, al margen y por encima de lo que la sociedad oficial dominante pretende que sea. De aquí que no sea raro que la indulgente concesión de "territorios étnicos" no se acerque ni por asomo a los lugares donde habitan los portadores de esta pulsación autodeterminativa.

El indianismo-katarismo en sus distintas variantes políticas, culturales, académicas, festivas, armadas, electorales y sindicales, aunque a un nivel de élites más o menos ilustradas pero vinculadas directamente a los cauces de las pasiones comunales, de uno u otro modo ha reflejado la tensión de estas tendencias inclusionistas y rupturistas anidadas en la cotidianidad de la multitud indígena.

Sin embargo, pareciera que con el tiempo estas fuerzas se inclinaran a polarizarse no en cuanto a la composición poblacional que se desliza por una u otra opción, pero sí en términos de las modalidades organizativas a través de las cuales poder llevarse a cabo. Y es que mientras anteriormente el peticionismo y la demanda inclusiva en el ámbito ciudadano venía encabezada por élites indígenas fuertemente vinculadas a organizaciones comunales y sindicales que formaban parte de la identidad que se deseaba integrar en la configuración estatal, en gesto de auténtica democratización de los poderes públicos, ahora resulta que la posibilidad de cualquier tipo de integración indígena viene bajo el sello de la obediencia silenciosa, de la atomización individualizada refrenada y el abandono cultural verificado previamente.

Claro, ahora hay municipios seccionales que supuestamente descentralizan la "política" al área rural, pero para ser practicada por intermediación de la forma clientelar del partido, que ha devenido en la única ruta de ciudadanización o ejercicio de derechos públicos locales y "nacionales", en oposición a la forma comunidad y forma asamblea. Existen comités de vigilancia cantonales pero sólo para cristalizar la necesidad de fiscalización social como impotentes "veedores" del dispendio de una cofradía de mist'is que hacen pasanakus con las concejalías. Las diputaciones uninominales, a su vez, escamotean la demanda de la participación directa de las comunidades en la formación y el control de un poder político que machamente afirma que reposa en la voluntad de todos.

Se ha consolidado así la incorporación a una ciudadanía oficial, a través de nuevas tecnologías que mutilan la politicidad comunal, con la que alguna vez la corriente mas pactista del indianismo-katarismo pretendió entrar en el espacio público. Simultáneamente se ha cooptado a una buena parte de estas élites nativas, las cuales no han dudado un solo instante para sumarse decorativamente a los mecanismos inquisitoriales del Estado, encargados de las modernas domesticaciones culturales.

Con todo, esta intempestiva conversión de indianistas en indigenistas de escritorio, de kataristas en oficinistas, de kuracas comunales en caciques coloniales, en vez de solucionar el problema fundamental de la construcción de una ciudadanía igualada, lo ha ahondado aun mucho más pues los mediadores de este pedido, los capaces de traducir a los códigos políticos del Estado las exigencias colectivas indígenas, ya no están ahí, han sido corrompidos y arrastrados al estrecho carro de los que excluyen. ¿Cómo entonces mantener esta reivindicación en pie cuando sus "ideologías" andan justificando decretos y represiones neocoloniales?

No es entonces extraño que, entre la tolerancia pasiva a las coacciones estatales, los puntuales brotes de impugnación de las arbitrariedades gubernamentales sean llamativamente beligerantes, rupturistas, abiertamente transgresores de la regularidad hasta aquí soportada. Ya sean las comunidades qhiswahablantes del Norte de Potosí y Chuquisaca en bloqueos, los aymaras del altiplano en ocupación de carreteras y de la ciudad de La Paz; hay en ellos un gesto común de irreconciabilidad con el Estado, con el mundo urbano que los desprecia y con el poder q'ara, de trágica potencialidad con el futuro, de seguir las cosas como están.

De hecho, si algún sentido tiene ahora hablar de un movimiento indígena desde Chiapas, Guatemala, Ayacucho y la zona andina en Bolivia, es precisamente por la impronta social revelada en los momentos de muchedúmbrico exceso indígeno-comunal frente a los poderes dominantes.

Comunidad y rebelión

Referirnos a un movimiento indígena, a sus propuestas, exige entonces ir mas allá del acomodamiento urbano de ciertos estratos dirigenciales. Requiere incluso ir más allá de la pálida traducción escrita con la que los cronistas modernos intentan retratar el sentido propositivo de lo indígena (aquí incluimos a los historiadores de origen nativo, a las publicaciones indianistas y, en ocasiones, hasta al subcomandante Marcos de los zapatistas). Lo decisivo es comprender las vehemencias programáticas de la asociación comunal diariamente reinventada y el lenguaje terrible de la acción común.

Ciertamente esta ruta que proponemos intenta ser una opción que podemos llamar "metodológica"; busca hallar la riqueza de las propuestas

enunciadas por el "movimiento indigena" no en las argucias discursivas de lo hecho directamente sin mas mediación que el compromiso de la voluntad actuante. Postulamos entonces a la comunidad y a sus rebeliones como fundamento esclarecedor de lo llamado "indigena"

Y es que, ¿qué es lo que hoy nos permite referirnos a lo "indigena" como provisional categoria social de inocultable consecuencia politica y expositiva, si no es la comunidad realmente existente y sus luchas?. Es la vigencia de la comunidad, en resistencia y retirada simultánea, lo que define a lo "indigena" en sus potencias y sus debilidades. Incluso el que lo indigena no sea solamente un asunto rural, el que también abarque a los diferentes anillos concéntricos de las zonas urbanas y a sus oficios, encuentra su explicación en la fuerza expansiva de la comunidad agraria, en la capacidad de reconstituirse parcialmente en otros campos sociales. Igualmente, hay "problema indigena" para el Estado alla donde existen trazos de comunidad. Sin la comunidad, lo indigena deviene en asunto de marginalidad suburbana o reclamo campesino.

¿Y qué es entonces esa comunidad capaz de engendrar un movimiento social del impetu que todos conocemos? Independientemente de las precisiones sociológicas y la abundancia de variaciones locales, es una forma de socialización entre las personas y con la naturaleza; es tanto una forma social de producir la riqueza como de conceptualizarla, una manera de conceptualizar los bienes materiales como de consumirlos, una tecnologia productiva como una religiosidad, una forma de lo individual confrontado a lo común, un modo de mercantilizar lo producido pero también de supeditarlo a la satisfacción de usos personales de consumo; una ética y una forma de politizar la vida, un modo de explicar el mundo. En definitiva, una manera básica de humanización, de reproducción social distinta, y en aspectos relevantes, antitética al modo de socialización emanado por el régimen del capital; es todo esto, pero a la vez, una forma de socialización fragmentada, subyugada por poderes externos e internos, por jerarquias y diferencias que la colocan como palpable realidad subordinada.

La comunidad personifica una racionalidad diferente a la del valor mercantil, pero subsumida formalmente a esta última desde hace siglos; lo que significa que en su autonomia primigenia respecto al capital y centrada en el orden técnico procesual del trabajo inmediato, se halla sistemáticamente deformada, penetrada, retorcida y readecuada por los requerimientos acumulativos del capital comercial primero, y luego industrial. La historia de la comunidad, la de sus continuos cambios,

no hay duda, es el cuerpo unificado de una descarnada guerra entre dos lógicas civilizatorias y la persistencia de los propios comunarios en sostener el curso de esa conflagración. De aquí que sea imposible entender el cauce del protagonismo de las luchas "indígenas" al margen de las campañas de exacción económica y política lanzadas por el Estado contra las comunidades dispersas.

La comunidad, por tanto, lleva el sello de la subalternidad a la que ha sido arrinconada y de la que no puede sustraerse hasta ahora. De igual manera, los distintos intentos de unificación intracomunal, ya sea en la forma de resistencia a las imposiciones estatales o de demanda por sus exclusiones, cargan el efecto de esa supeditación colonial que paradójicamente es renovada por la resistencia y la demanda. El movimiento de caciques apoderados de las primeras décadas del siglo o las luchas por nuevas leyes agrarias desde 1982, muestran que hay interpelaciones al Estado que son, al mismo tiempo, convalidación de éste como poder ajeno al que se respeta, esto es, con derecho a decidir sobre el destino de todos sólo que atendiendo los reclamos que sus gobernados le piden que tome en cuenta. En este caso la conminatoria es una radicalización extrema de la obediencia aceptada.

Las supeditaciones consentidas e interiorizadas de la comunidad y sus miembros al régimen del valor, ya sea como temores avivados, como autodesprecios practicados o como faccionalismos y localismos, condicionan los actos de resistencia comunal contra los gobernantes y, hasta cierto punto, no es extraño que personalidades destacadas de estas luchas prefieran de un momento a otro, descargar contra los suyos los padecimientos hasta aquí soportados, convirtiéndose en cómplices concientes de los abusos estatales. La fuerza de la subalternización es tan contundente que incluso está interiorizada en las estructuras reproductivas e imaginativas de las entidades familiares de las comunidades, por lo que la superación de esta subalternidad es tanto una cuestión de transgresión moral como de revolucionarización productiva y técnica.

Esto es precisamente la rebelión. Es en ella que recién se cumple la sentencia catastrófica de Waman Puma y de Hegel respecto al "mundo al revés".

En la rebelión comunal, todo el pasado se concentra activamente en el presente; pero a diferencia de las épocas de quietud donde el pasado subalterno se proyecta como presente subalternizado, ahora es la

acumulación del pasado insumiso el que se concentra en el presente para derrocar la anterior mansedumbre. Es pues un momento de ruptura fulminante con todos los anteriores principios de comportamiento sumiso. El porvenir aparece al fin como insólita invención de una voluntad común que huye de todas las rutas prescritas, reconociéndose en esta audacia como soberana constructora de si misma.

Este contenido reconstructivo e inventivo de la comunidad a cargo de las propias comunidades participantes de la rebelión es lo que queremos ahora reivindicar como "texto" donde ir a descubrir el programa social verificable de los movimientos indigenas.

Sólo cuando la comunidad sale en rebelión es capaz de derogar de facto la fragmentación en la que hasta hoy ha sido condenada a languidecer, y rehabilitada a los parámetros comunales de la vida cotidiana como punto de partida expansivo de un nuevo orden social autónomo. Esto significa que es en estos momentos que el mundo comunal indigena se desea a si mismo como origen y finalidad de todo poder, de toda identidad y todo porvenir que le compete. Sus actos son la enunciación tácita de un orden social que no reconoce ningún tipo de autoridad ajena o exterior que la propia autodeterminación en marcha.

Que esta manera protagónica de construir el porvenir común reivindique a la vez una distinta figura social-natural de la reproducción social (autodeterminación nacional indigena), o transite por la refundación de la existente en coalición pactada con la plebe urbana (lo nacional-popular), nos exige indagar sobre las distintas formas de la constitución nacional de las sociedades. El moderno Estado nacional es, respecto a estas opciones, apenas una particularidad suplantadora y tiránica de estas energias.

Con la rebelión, asi como la forma comunal de producir deja de ser catalogada como una reliquia de épocas remotas y se relanza como basamento racional de una forma superior de producir autónomamente la vida en común, la politica de la comunidad deja de ser un aditivo "étnico" con el cual edulcorar localmente el predominio de la democracia liberal, y se muestra como posibilidad de rebasamiento de todo régimen de Estado.

Claro, lo que la comunidad insubordinada efectivamente postula, más que el ejercicio de una democracia directa que podria complementar la democracia representativa, como arguye cierto izquierdismo, es la

supresión de todo modo de delegación de poderes en manos de especialistas institucionalizados. El aporte de la comunidad a las prácticas politicas no es tanto la democracia directa, y tampoco se contrapone irremediablemente a la democracia representativa; aunque es cierto que la primera es circunstancial a las prácticas comunales, la segunda le permite, en ocasiones, coordinar criterios a una escala territorial y poblacional más amplia. La auténtica contribución de la comunidad en rebelión es la verificable en la reapropiación por parte de la gente comunalmente organizada, de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legitima anteriormente delegada en manos de funcionarios y especialistas del poder.

Cuando la comunidad se rebela, al tiempo de retar al Estado lo esta disolviendo en la práctica de los acontecimientos de la rebelión. En primer lugar, recupera para si el uso legitimo de la violencia pública hasta aquí monopolizada por los cuerpos represivos del Estado. Ahora en cambio, la fuerza emerge como una plebiscitaria voluntad colectiva practicada por todos los que la deciden; con lo que son las mismas comunidades las que insurgen como órganos deliberativos y ejecutivos simplemente creados por el acuerdo común; y a través de estos órganos inmediatos hacen uso de la fuerza armada si es que la necesitan, simplemente como una más de sus actividades ético-pedagógicas para el cumplimiento de las decisiones comunmente acordadas. El "efecto de coerción" -la violencia-, bajo esta nueva forma social de aplicación, ya no es imposición arbitraria aplicada a otros. Simplemente es la protección y la garantía de los acuerdos adoptados y emprendidos por la multitud comunal como un todo actuante.

Sin duda la legalidad queda trastocada de cuajo. El juez, el tribunal, los códigos y todas las tecnologías institucionales que posibilitan el acaparamiento del sentido social de justicia por un staff de cuadros corporativos al servicio del Estado, son derrocados como portadores de legalidad reconocible. En sustitución, la ley es la decisión colectiva del tumulto y las normas morales que guían su aplicabilidad fluyen como recomendaciones propagadas por las personas más prestigiosas, que carecen de autoridad institucional alguna.

En este desafío ritualizado a los poderes disciplinarios, la voluntad comunal insurrecta encumbrada a través de antiguas señas que acarician la memoria imaginada de antiguos derechos, es ejercida como soberano fundamento de todo poder. Estamos por tanto ante una nueva forma de sensación y producción del poder social en la que la gente aparece como

conciente sujeto creador de su destino, por muy trágico que éste pueda ser, en tanto que el viejo poder enajenado como Estado, retorna a la fuente de donde se autonomizó: las personas sencillas de carne y hueso, los creadores del mundo de la riqueza que se reasumen como los verdaderamente poderosos. La desenajenación del poder político y económico, moral y espiritual es por ello, la gran enseñanza legada por las contemporáneas revueltas indígenas continentales de estos últimos años.

Si alguna característica notable tiene el movimiento indígena, si alguna enseñanza y reto hay en los acontecimientos de Chiapas, del altiplano aymara, del Chapare, es esta reinvención de la política como reabsorción por las mismísimas comunidades de todos los poderes públicos. Practicar así la política constituye un golpe mortal al Estado y a todos sus cachorros que bajo distintas ideologías se profesionalizan para acceder a su administración. Paralelamente, es una invitación a una razón política que no delega a nadie la voluntad de hacer y decidir el destino propio, y por el contrario, exige la autodeterminación común en todos los terrenos de la vida cotidiana, la insumisión a todos los poderes disciplinarios sean cuales sea estos, la creación autónoma de lo necesario para satisfacer los requerimientos insatisfechos, la intercomunicación de estas actitudes entre todos los que las practican.

La pertinencia actual de estas reflexiones prácticas propuestas por las rebeliones indígenas radica en que, a despecho de los apóstoles del liberalismo, pone en el tapete de la discusión la superación crítica tanto de la descomunal estafa histórica llamada "socialismo real", como la ilusión académica llamada "fin de la historia". A la vez, a la luz de las rebeliones comunal-indígena es posible reencontrarse con otra horma de comunidades insurgentes de obreros y de plebe urbana que desde hace más de cien años pugnan por abrirse camino, y sin cuya presencia, lo comunal-indígena no puede prosperar ni triunfar.

Campesinado andino y colonialismo interno (sobre las posibilidades y limites de la democratización como fenómeno nacionalitario en Bolivia)

Silvia Rivera Cusicanqui

La opresión etnico-colonial en la perspectiva del presente.

Han pasado doce años desde la publicación de mi libro *"Oprimidos pero no vencidos": luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980.* El libro se cerraba con una mirada optimista sobre la posibilidad del movimiento katarista-indianista de formular una idea nueva de nación, una construcción diversa de la ciudadanía, y de plasmar ambas en un proyecto político viable. No intento realizar aquí una evaluación de este complejo período: tan solo quiero volver sobre los mismos temas que orientaron aquel análisis, revisitando también dos de las tres regiones frecuentadas en el libro: Cochabamba y La Paz[1] A través de esta mirada focalizada, intentaré reflexionar de un modo más amplio sobre la cultura política postcolonial en Bolivia, en la transición de las dictaduras a la democracia.

La situación actual de los movimientos étnicos es compleja y contradictoria: su corriente sindical se ha desarticulado y su ala política se ha fracturado en una vertiente que optó por el acceso subordinado en el esquema neoliberal y reformista de Gonzalo Sánchez de Lozada, y otras que perviven fragmentadas en diversos movimientos regionales y locales, de este corte gremial, político o cultural. Nuevas corrientes políticas "populistas", se han apropiado también de sus símbolos, sus conceptualizaciones, sus silencios (cf. Rivera 1993b), y todo el sistema político ha asimilado, de manera más o menos burda y retórica, las que suponen son las demandas y reclamos principales del campesinado indígena frente a los nuevos y viejos problemas que aquejan al país.

1). Al tercer caso de estudio, el norte de Potosí, le he dedicado otros trabajos monográficos. Ver Rivera 1990 y Rivera y equipo THOA 1992.

Un ingrediente nuevo se introdujo en esta panorámica en septiembre de 1990. La *Marcha por el territorio y la dignidad* que trajo hasta la sede de gobierno a miles de indígenas, principalmente del Beni, interpelaba al estado desde un derecho territorial anterior a la propia existencia de éste, que permitía a las comunidades el uso racional del bosque y sus recursos. Pero también lo interpelaban desde una noción más profunda de respeto integral por la dignidad humana y ciudadana de los indígenas, en un contexto democrático y republicano. Sin embargo, este movimiento ha sido parcialmente neutralizado, tanto por el estado como por la cooperación internacional, mediante jugosos "proyectos" que permiten "hacerse al indio" sin superar los problemas de pobreza, subalternización y subvención de los indígenas amazónicos en el mercado de bienes, tierras o fuerza de trabajo. Los procesos de disgregación política del campesinado andino, que analizaremos a continuación, tienen también un paralelismo en esta lenta crisis de las organizaciones indígenas amazónicas, situación que afecta no sólo a Bolivia, sino también a otros países del continente.

Finalmente, aunque no enarbola la etnicidad de un modo explícito, la vertiente liderizada por Evo Morales en el Chapare cocalero también tiene homologías con la movilización katarista de los años 70-80; ambas articulan las dimensiones étnica, ciudadana y postcolonial de las demandas del campesinado indígena hacia el estado. Sin embargo, la intervención abierta de los EE.U.U. durante todo el proceso democrático, ha logrado colocar a este movimiento en una suerte de limbo extraterritorial, donde ni la Constitución Política del Estado impera plenamente, y donde día a día se viola la soberanía del país y los derechos humanos de la población. Paradójicamente, la formación de un campesinado cocalero es resultado directo de las políticas de "colonización" de la selva, emprendidas por el estado con fuerte apoyo norteamericano en los 60 y 70. Estas políticas convirtieron al oriente en el espejismo de una productividad y sustentabilidad imaginarias. La ilusión campesina (y estatal) de una fertilidad inagotable de la selva, se estrelló contra la dura realidad de suelos inestables, con poco humus, que desforestados sucumbían rápidamente a la erosión. Ciertamente, la coca fue el cultivo estabilizador en este proceso de crisis agroecológica y social desatado por las políticas desarrollistas de los 60 y mafiosas de los 70-90: se trata de una planta semipermanente, que produce regularmente aún en tierras agotadas y rinde hasta cuatro cosechas anuales.

La historia política de los valles y altiplano -las principales zonas expulsoras de migrantes a la selva y ceja de selva- quizás permita explicar

esta curiosa transformación imaginaria de los Yungas y el Chapare, de exuberante paraiso desarrollista, en el exuberante infierno postcolonial que es hoy. Pero este espacio de frontera es tan solo el último acto de un drama que comenzó hace décadas y aún siglos: una suerte de *cul de sac* en el largo itinerario de esperanzas campesinas puestas en el mercado, en el desarrollo, en la democracia y -*last but not least*- en la idea de Bolivia como un horizonte de pertenencia nacional. Como tendremos oportunidad de mostrar más adelante, en la década de los 80 se destruyen estas ilusiones al triunfar sobre ellas una idea ventrílocua y excluyente de modernidad y de nación, de labios de élites que continúan siendo arcaicas, pero que despliegan frente a los indios una retórica postmodernista a medias aprendida, que a pesar de su insubstancialidad, les permite apropiarse de la identidad del "otro" y desposeerlo como sujeto de su propia autorepresentación política[2].

Una revisión somera a los escenarios y coyunturas de la movilización del campesinado-indígena en las últimas dos décadas, nos muestra que ellas han tenido como ejes fundamentales al mercado y al estado. Estas demandas aluden directamente al proceso de modernización y nacionalización ideológicas, que se plasma en Bolivia durante la conflictiva experiencia de recuperación e institucionalización de la democracia. Entre los actores protagónicos de estos procesos, se encuentra el campesinado indígena que, junto con los trabajadores asalariados aglutinados en la COB y formando parte de un abanico de clases subalternas, interviene activamente en la formación de una cultura democrática, le imprime su sello y le injerta sus propias visiones y tradiciones. Puede decirse que en estos episodios cristaliza entonces una confrontación ideológica y política de largo alcance: mientras el campesinado indígena manifiesta en su práctica una visión alternativa de nación y el anhelo de una democratización más profunda (cf. Mallon 1995), las élites han logrado escamotear estas demandas, mediante acciones culturalistas y asistenciales hacia el campesinado indígena, desprovistas de un reconocimiento paralelo a su condición de sujeto social y político y de actor fundamental del mercado y de la democracia.

---

2). En un texto un tanto enredado, e ignorante del debate boliviano, Thomas abercrombie analiza este síndrome de las élites postcoloniales, tal como se expresa en la invasión de las clases medias y altas al Carnaval de Oruro, y en la apropiación gestual de sus contenidos, con el fin de desposeer más sutil y duraderamente a los creadores de tales productos culturales las clases subalternas cholo-indígenas: mineros, comerciantes, campesinos (Abercrombie 1992).

La presentación detallada de la historia de estas relaciones nos mostrará los formidables obstáculos que la estructura postcolonial de Bolivia opone a la ciudadanía del campesinado indígena, tanto en la construcción de su sistema político como en la organización desigual, segmentada y no libre del mercado. Estos fenómenos macroeconómicos, que obligan a hombres y mujeres del campo a renunciar a una parte creciente del valor de su trabajo, les privan también del reconocimiento como personas sociales y como sujetos/as de la acción política.

Las demandas y frustraciones campesinas de los últimos veinte años tienen como telón de fondo a tenaces procesos de erosión de la ciudadanía, degradación de la base de recursos y deterioro inédito en los términos de intercambio rural-urbanos. Pero al mismo tiempo, expresan una larga desagregación social y política, un desdibujamiento cultural e ideológico. De otro lado, mientras los movimientos populares sobreviven fragmentados y sometidos a toda suerte de tensiones, las élites reformistas se han apropiado de los discursos de reivindicación étnica que florecieron en el pasado en manos de intelectuales y teóricos indígenas y mestizos. Frente a la emergencia katarista-indianista, tanto desde la izquierda como desde la derecha, se ha desplegado un movimiento ideológico envolvente, que hace del reconocimiento de la heterogeneidad cultural un ornamento encubridor de prácticas de exclusión más sutiles e implacables. Estas continúan plenamente vigentes, tanto en el ámbito privado como público, en la economía como en el sistema político. El funcionamiento de formas de estratificación coloniales en los mercados de bienes, en los mercados laborales y en todo el sistema de retribuciones, saberes y capacidades reconocido por la sociedad, no ha hecho sino ampliar la brecha entre dos Bolivias, que subyacen polarizadas, por debajo del abigarramiento pluralista y la apariencia democrática que traslucen nuestras prácticas políticas y discursivas. De este modo oblicuo es que la propuesta katarista ha sido incorporada en el actual gobierno, que reconoce lo *pluri-multi* de palabra (cf. ILDIS, 1992), pero que en los hechos continúa en un esquema excluyente patriarcal y logocéntrico en la conformación del poder político, económico y en el conjunto de mediaciones entre estado y sociedad civil.

En el presente ensayo volveré sobre este doble nexo entre campesinado indígena y procesos político-ideológicos nacionales: la articulación mercantil, que sale a la luz en la movilización del campesinado *qhichwa* hablante de Cochabamba, y la inclusión/exclusión en/del sistema político, que es el eje de la movilización katarista aymara. Este análisis mostrará un itinerario de esperanzas y demandas campesinas en torno

a la participación política y la equidad económica, que resultan primero brutalmente negadas pero luego son parcialmente satisfechas, cooptadas y subordinadas en proyectos de autorenovación política de las élites, que prolongan así la subalternidad de los sujetos que las incubaron. En la base de estos fenómenos esta la disgregación política del campesinado-indígena que corre paralela a la consolidación de la democracia y los fenómenos del ajuste y la globalización. Pero lejos de suponer un nexo mecánico entre ambos, mi intención es la de mostrar los altibajos de este proceso, las oportunidades perdidas y los cruces de caminos que dieron lugar a la reproducción de una cultura política profundamente excluyente y urbanocéntrica aunque adornada de una retórica donde las huellas de las culturas populares y rurales se borran como en un palimpsesto.

El concepto de disgregación política ha sido tomado de un trabajo de Jorge Dandler, que se dedica a analizar la *ch'ampa guerra* de las postrimerías del primer MNR (Dandler, 1975). En muchos sentidos, considero que la actual situación política rural se asemeja a la vivida entre 1956 y 1964 en los valles, cuando la eclosión de conflictos faccionalistas en el movimiento campesino determinó su *subordinación pasiva* al estado de 1952 y su conversión en uno de los sustentos del nuevo estado autoritario, a través del Pacto Militar Campesino-PMC (Rivera, 1984:112-114). Hoy en día, luego de un ingreso *motu propio* a las lides democráticas, los diversos movimientos del campesinado andino y de los pueblos indígenas del oriente enfrentan un similar destino: el de aceptar una ciudadanía de segunda y un esquema subalterno de acceso a la esfera política, a contrapelo de su propio itinerario de confrontaciones y demandas hacia el estado y la sociedad.

El marco de reflexiones más general en el que se inscribe esta tematización es el de las relaciones entre las clases subalternas cholo-indígenas y las élites postcoloniales contemporáneas en Bolivia. Mi argumento se dirigirá a mostrar el intrincado funcionamiento de los sistemas de poder político implantados en las últimas décadas, en respuesta a las demandas de *ciudadanía alternativa*, que emanaron de los movimientos campesino, katarista e indianista en los años 70-80. Se postulará la existencia de un *núcleo duro* colonial profundo en el estado boliviano y un *habitus* civilizatorio en sus élites mestizo-criollas (cf. Bordieu, 1972), que se reproduce como disciplina autoadministrada en los estratos ascendentes de las clases subalternas. Estas ideas me servirán como matriz explicativa del fracaso y la dispersión de los postulados de una democracia de nuevo cuño, que encarnaron los movimientos populares e indígenas del

pasado reciente. Recapitularé ideas y evidencias adelantadas en otros trabajos -propios y ajenos-, a la luz de la evolución reciente de los movimientos étnico-nacionales. Destacaré los ejes temáticos de larga duración que organizan las demandas del campesinado indígena, tanto como las formas contemporáneas de su expresión política, intentando descubrir sus nexos y disyunciones con el proceso actual de reformas estatales. Este análisis estará precedido de una mirada cuantitativa de la composición étnica de la población boliviana, y a aspectos tales como el comportamiento del sector agrícola tradicional, que alberga a la mayoría del campesinado indígena.

Rasgos generales de la etnicidad en Bolivia.

Una de las peculiaridades más notables de Bolivia es la importancia histórica de la población indígena y su distribución tanto rural como urbana. Según estimaciones realizadas por Xavier Albó, en base al censo de 1992, de un total de 6.420.792 habitantes de Bolivia, 2.313.509 hablaban el qhichwa, 1.654.129 el aymara, 66.315 el guaraní y 43.490 hablaban más de 50 otras lenguas indígenas principalmente en la Amazonía y el Chaco. Si traducimos estas cifras a porcentajes excluyendo a un 6.7 de bilingües en dos lenguas indígenas tendremos a 58.3% de la población total, que puede ser categorizada como "indígena" (a partir del indicador lingüístico), en tanto que un 41.7% son los castellano hablantes monolingües, distribuidos desigualmente en el espacio territorial del país (Albó, 1995. Vol1). Esto hace de Bolivia el segundo país más indígena de América, después de Guatemala, y uno de los dos casos continentales donde la etnicidad puede ser considerada un rasgo de la *mayoría* y no una cuestión de minorías.

Aunque por lo general la etnicidad es un fenómeno reconocido tan sólo para el ámbito rural, en Bolivia la población urbana hablante de lenguas indígenas es notoriamente alta. A pesar de una mayor tendencia a la subnumeración en el contexto cultural urbano, en 1992, un 40% de los pobladores de La Paz declararon hablar el aymara (un 48% lo habían hecho en 1976). Lo propio ocurrió con un 60% de la población de El Alto, así como con un 50% de hablantes de qhichwa en Cochabamba, 60% en Sucre y 69% en Potosí. En el caso de Oruro, entre hablantes de qhichwa (22%) o de aymara (40%) sumaban alrededor de 51% de la población (menos el 11% de bilingües entre los dos idiomas; Albó 1995, vol II: 69). Si analizamos las proporciones de hablantes y no hablantes a nivel departamental, resulta evidente que los departamentos más empobrecidos son también aquellos donde hay mayor concentración de

hablantes (bilingües y monolingües) de lenguas nativas, tanto en el campo como en la ciudad. Así, Chuquisaca y Potosí muestran los índices más bajos de desarrollo humano (0.492 y 0.379 respectivamente) y, al mismo tiempo, se cuentan entre los de mayor proporción de hablantes de lenguas indígenas. En Chuquisaca, un 69.3% y en Potosí un 83% de la población habla qhichwa y/o aymara. Si el departamento de La Paz (61.2% de hablantes de aymara) no figura en esta lista, es tan sólo por ser sede de gobierno, y por tener dos de las concentraciones más grandes del llamado "eje" de desarrollo urbano boliviano.

Según la investigación ya citada de Albó, en el periodo intercensal 1976-1992 se produjo un decrecimiento neto de la población hablante monolingüe de idiomas nativos y un incremento proporcional del monolingüismo castellano declarado. De 4.613.486 personas que habitaban Bolivia en 1976, el 36.3% eran monolingües castellanas. Para 1992 las castellano hablantes habían ascendido al 41.7%. Las personas hablantes de idiomas nativos seguían siendo la mayoría, pero entre ellas, el monolingüismo había disminuido también: del 20.4% en 1976, al 11.5% en 1992. En cambio, las bilingües (castellano más idioma nativo) habían aumentado, de un 42.5% de la población en el mismo periodo. El monolingüismo en idioma nativo era mucho más frecuente entre las mujeres, mostrando un claro impacto diferencial de la escuela que se impuso tras la Reforma Educativa de 1955. El bilingüismo ha sido alimentado por dos vertientes: la acción de casi 40 años de escuela en el campo, y la migración rural urbana, otro fenómeno saliente del periodo 1976-1992. En 1976, el 41.7% de la población vivía en poblados urbanos (de 2000 habitantes o más), y el 58.3% en poblados rurales. En 1992, la proporción urbana había crecido al 57.5% en tanto que la rural había descendido al 42.5%. Aunque no todos los poblados de más de 2000 habitantes encajan con la noción de "urbano", no se puede negar la tendencia general a una acelerada urbanización, que se expresa en el crecimiento anual de más del 10% anual en algunas ciudades.

Sin embargo, tanto el bilingüismo como la doble residencia (rural-urbana) ponen un matiz importante a estas cifras. El hablar una lengua indígena no quiere decir autoreconocerse como indígena, y es innegable que estos porcentajes globales esconden un proceso más complejo de estratificación socio-cultural, donde el papel de los estratos mixtos (el mundo cholo-mistí) es de innegable importancia, tanto en lo político como en lo cultural. De hecho, una parte de la población urbana bilingüe opera económica y socialmente como enlace entre el campo y la ciudad. En un estudio realizado en las ciudades de La Paz y El Alto, (Albo, et.al), muestran

aspectos cuantitativos y cualitativos de estos fenómenos, y describen a la población migrante como "cabalgando entre dos mundos" (1983: vol III). Desde un punto de mira opuesto, las comunidades indígenas rurales viven un proceso de despoblamiento que afecta diferenciadamente a los sexos y a la estructura etárea de la población. En ciertas regiones, la emigración selectiva de jóvenes adultos deja prácticamente en manos de mujeres, niños/as y viejos/as al grueso de las tareas productivas y reproductivas que requiere la unidad rural. Ciertamente, los migrantes aportarán también con bienes de consumo a sus familias y las apoyarán en los ciclos de mayor demanda laboral. Sin embargo, el signo y magnitud de la migración afectarán enormemente las posibilidades de reproducción de las unidades productivas rurales, generando una serie de cambios tecnológicos, rituales y políticos en el tejido de las comunidades indígenas (Ayllu Sartañani, 1992, Vol. I; Llanos s.f.).

Esto es cierto tanto en la región cerealera de los valles-donde la emigración al Chapare deja la economía rural en manos de mujeres la mayor parte del año-como en el altiplano, donde se dan esquemas más complejos de migración familiar, además de una emigración selectiva de población joven. En el caso del altiplano, un cierto número de unidades campesinas ha logrado estabilizar un modo de vida "anfibio", que tiene en las ciudades una suerte de "piso ecológico" adicional en una estrategia diversificada de autoempleo (Albó, 1983). Datos recogidos por van Niekerk muestran que los departamentos andinos sufren una pérdida neta de población rural, de entre -13.3% en Potosí a -0.06 en La Paz (van Niekerk 1992:30), de modo que, en los últimos años, la composición de las unidades domésticas rurales e indígenas de las zonas tradicionales ha variado dramáticamente.

van Niekerk nos muestra también los profundos impactos productivos de estos cambios en las áreas andinas tradicionales. El sector agropecuario habría experimentado un fuerte crecimiento entre 1950-1975, y luego una declinación permanente hasta los 90. Así, aunque continúa contribuyendo con algo más del 20% del PIB y da empleo a más de la mitad de la fuerza laboral del país, en la década de los 80 habría atenuado su crecimiento hasta 1.3% por debajo del crecimiento poblacional (2.7%). Incluso, debido a las sequías e inundaciones de 1982-83, en el período 1981-87 la agricultura habría experimentado tasas de crecimiento negativas (0.2% anuales) (Ibid 31-33). Un estudio de Rolando Morales, contado por van Niekerk, señala que la producción campesina, como porcentaje de la producción total, habría decrecido del 78% en el período 1972-74 al 63% en 1984-86. La participación de los

departamentos andinos en la producción nacional también habria decrecido, del 56% en 1988 al 29% en 1990. Aunque las zonas andinas albergan a la mayor parte de la población rural boliviana, a principios de esta década la producción capitalista del oriente estaria contribuyendo ya con el 50% de la producción agropecuaria nacional (Ibid.: 35).

Es lógico que todos estos fenómenos repercutan en una permanente desvalorización del trabajo y la vida de poblaciones enteras -indígenas y rurales- lo que permite explicar la dureza de indices como la mortalidad materna e infantil en estas áreas y el implacable deterioro de sus condiciones de reproducción, aún en el plano de la más básica sobrevivéncia. La situación de opresión socio-cultural, las disparidades espaciales y las profundas brechas en calidad de vida nos hablan de una Bolivia polarizada, que en uno de los extremos concentra pobreza y exclusión para la mayoria, y en el otro concentra poder y riqueza para una minoria. Los casos de Cochabamba y La Paz nos mostrarán cómo operan y se reproducen estas disparidades y bloqueos estructurales, en el plano más cualitativo del análisis politico y social.

La articulación mercantil: El caso histórico de los valles de Cochabamba.

Los valles alto y bajo de Cochabamba han sido vistos como el ejemplo histórico más nitido de un mestizaje cultural de larga data, en el cual convergen procesos muy antiguos de participación mercantil y privatización de la tierra, con las más recientes acciones estatales de cooptación sindical y política iniciadas por el MNR en 1952. La aparición de una nueva clase rural de *piqueros* o pequeños productores mercantiles, puede trazarse hasta el siglo XVIII entre la población de colonos, inquilinos o arrendatarios de las haciendas señoriales de los valles bajo y alto. Este campesinado hablante vio tempranamente disgregarse las formas de tenencia comunal de la tierra y comenzó a utilizar sus recursos en el mercado para enfrentar las onerosas presiones fiscales y privadas que pesaban sobre su economía. A pesar de todo, ésta resultó competitiva frente a la producción de chácaras y haciendas españolas en el abastecimiento al mercado minero, gracias a sus múltiples estrategias laborales y de parentesco, que le permitían un ir y venir entre su economía familiar y comunal asentada en la reciprocidad, y la economía mercantil regional e interregional articulada en torno al eje minero (cf. Larson, 1192: 229 y 22). Ya en el siglo XVII -según nos lo ha mostrado Barragán para el caso de Mizque- lo que quedaba de los antiguos ayllus y parcialidades indígenas, resulto funcional también, aunque de un modo

inédito, a la expansión del mercado interno colonial, al ser la base de un *modelo comunal* de mercantilismo agrario que permitía a las comunidades campesinas de los valles realizar colectivamente sus productos y cubrir con sus excedentes la creciente presión fiscal (Barragán, 1985).

Otro argumento que se esgrime con frecuencia a favor de la hipótesis de un armonioso mestizaje cochabambino, es la de una mayor heterogeneidad y movilidad- tanto geográfica como social- de su población rural. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de la población valluna fuese móvil y figurase como "forastera" o "mestiza" en los censos y padrones, no atenuaba la doble exacción fiscal de que era objeto: en tanto "indígenas", "cholos" o "mestizos"[3], a través de la mita y/o el tributo; y en tanto productores para el mercado, a través de toda suerte de impuestos a la producción y circulación (diezmos, alcabalas, etc). Tanto en los siglos coloniales como en nuestros días, la unidad doméstica rural y sus redes de parentesco y vecindad, parece ser el eje de la capacidad de sobrevivencia campesina frente a estas presiones, con sus estrategias multicíclicas de aprovechamiento máximo de los recursos y la fuerza de trabajo disponibles. Este fenómeno coloca en primer plano a las mujeres, cuya labor productiva, familiar y social les permitía la canalización de circuitos de reciprocidad y trabajo no remunerado hacia el mercado, en una estrategia a la vez especializada y diversificada de comercio de granos, harinas, chicha, bayetas y fuerza de trabajo. Esta situación, a grandes rasgos, se ha mantenido vigente hasta nuestros días. (Larson, 1992; Lagos, 1988).

En el polo terrateniente, tanto el trabajo de Larson como el de Lagos nos han mostrado que la hacienda cerealera de los valles no obedecía a un modelo único y homogéneo. Tan solo unas pocas propiedades eran verdaderos latifundios y a inicios de la vida republicana, éstos pertenecían sobre todo a conventos e instituciones municipales. La mayoría de grandes propiedades rurales se hallaban "colonizadas internamente por una creciente población de arrenderos" (Larson, 1992: 363). La crisis y fragmentación de la hacienda valluna se intensificó en el siglo XX. Después de la guerra con el Paraguay, el paisaje de los valles Alto y Bajo mostraba un sinnúmero de medianas haciendas, fragmentadas,

3). En el censo de Viedma citado por Larson, sólo figura la categoría "cholo" en la sprovincias altas, tradicionales, de Tapacari y Arque. En el resto de la Intendencia, los "mestizos" ocupan este estrato intermedio de campesinos y tributarios, que estaban sujetos a una menor carga fiscal directa, pero pagaban en cambio muchosotros impuestos.

endeudadas y pobladas por arrendatarios e inquilinos. La vieja élite latifundista ya había comenzado a vender sus tierras a una nueva capa terrateniente más diversificada, que en la preguerra invertía tanto en el transporte como en la agricultura cocalera, y que en la postguerra se orientaría crecientemente a comprar tierras en los valles.

Pero las haciendas tradicionales sucumbieron también a la presión de las capas altas del campesinado subordinado a ellas. En un estudio de larga duración como el de Larson, puede apreciarse que toda coyuntura de crisis para las haciendas, resultaba simultáneamente una de mayor dinamismo para las economías campesinas. La actividad mercantil campesina ocupaba todos los intersticios que le permitía la agobiante presión fiscal, y al hacerlo terminaba ensanchando el mercado interior de múltiples maneras, incluyendo la compra de tierras. ¿Cómo era posible -se pregunta Larson- que en un período de mercados restringidos y fuertes impuestos, los campesinos cochabambinos de estos estratos medios emergentes, se las arreglaran para adquirir tierras? La respuesta está en la flexibilidad y dinamismo de las unidades domésticas rurales, en las que se articula la producción para el autoconsumo con una serie muy diversificada de actividades comerciales (Larson, 1992: 378).

Las unidades domésticas campesinas se reproducían utilizando redes nucleares y extendidas de ayuda productiva, bajo la forma de trabajo no remunerado, además de una serie de intercambios verticales con las élites. Aunque muchos de estos flujos de trabajo y productos circulaban en forma desigual, enmascarados en la ideología de la reciprocidad resultaban igualmente funcionales a la articulación mercantil de la producción campesina. Esto se tradujo en la relativa estabilidad y capacidad de reproducción del sistema de estratificación social en los valles, en cuya base estaba la reproducción simple de las economías campesinas, con su estrategia multicíclica de especialización en ciertos cultivos comerciales, además de una vasta inversión en el autoconsumo y la emigración estacional o permanente de algunos miembros de la familia (Lagos, 1988: 152).

Este proceso orgánico y desigual de mercantilización y estratificación interna de las unidades domésticas campesinas ha dejado huellas hasta el presente. María Laura Lagos, en su notable trabajo de investigación doctoral, exploró en profundidad, en la década de los 80, el itinerario de

la mercantilización y la subordinación campesina de las élites mercantiles rurales en una provincia cochabambina (Lagos, 1988)[4] Tiraque adquirió status provincial en 1983, sobre un territorio que se divide en tres pisos ecológicos: los yungas de Vandiola al este, las alturas de Vacas al centro y el valle alto que rodea Tiraque, el pueblo capital, en el oeste, que se conecta por carretera con la ciudad de Cochabamba. Se trata de una región que ha estado al centro de la más importantes movilizaciones campesinas contemporáneas: En 1952, junto con Ucureña, Cliza y otras localidades de los valles, participará masivamente en la toma de haciendas y la expulsión de los patrones, proceso que culminará en la dictación de la Reforma agraria el 2 de agosto de 1953. En la década de los 70, los campesinos de Tiraque participan también de los bloqueos de caminos que habrán de desmantelar los restos del estado del 52.

Ya en el siglo XVII, Tiraque tenía la más alta proporción de mestizos del Alto Perú. Piqueros, artesanos y campesinos sin tierras producían mercancías y competían con los hacendados en el abastecimiento al amplio mercado minero. Las diversificadas estrategias laborales de las unidades domésticas rurales, incluían la emigración selectiva de jóvenes varones a las salitreras del Pacífico y al mercado minero de la plata y el estaño, tanto en forma estacional como permanente. La colonización de los yungas de Vandiola, reactivada desde inicios del presente siglo, significaba un acceso adicional a tierra, capital o renta agraria, tanto para los campesinos pobres como para las élites rurales y pueblerinas que desplazarían a los hacendados tradicionales en la rearticulación del mercado interior durante los dos grandes auges de la minería del estaño, paralelos a las dos guerras europeas de este siglo.

Tanto en la pre como en la postreforma agraria, la élite mercantil *vecina* de los pueblos desarrolló una estrategia ideológica de *mestizaje colonial andino* (Rivera, 1993a), de la que Lagos ofrece notables ejemplos. Así, la familia de Hilarión Torrico se convirtió, en tres generaciones, de colonos adscritos a una hacienda a hacendados medios de Tiraque, con inversiones en el transporte y la agricultura cocalera, durante la primera mitad de este siglo. La emergente capa de vecinos nuevos-ricos de la que formaba parte Torrico en la prereforma, tenía que distinguirse culturalmente de los *indios* del campo, para afirmar su derecho de acceso

4). El análisis que sigue se basa íntegramente en este trabajo inédito. Se han omitido la mayoría de referencias precisas, por no hacer pesada la lectura. Agradezco a María Lagos y a Susan Paulson por el acceso a este trabajo

a los círculos de vecinos más tradicionales. Sin embargo, tenía también que conservar suficientes rasgos de la cultura tradicional como para establecer una serie de alianzas de parentesco ficticio y reciprocidad desigual con los campesinos de las comunidades que dependían de gente como él para crédito, transporte, comercialización y acuerdos de "compañía" o arrendamiento (Lagos, 1988: 67). Esta doble dinámica les permitía beneficiarse de una serie de intercambios desiguales, sustentados en distinciones ideológicas y culturales, que revertían sobre el mercado como condicionamientos extraeconómicos.

La burguesía "cholo-mistí" del transporte que se formó en la postreforma agraria fue la cristalización de este tipo de trayectorias, que confluyen con sectores emergentes del campesinado. A partir de la Reforma agraria, como consecuencia de la eliminación de la renta señorial se homogeneizan las antiguas distinciones entre la población de exhaciendas y piquerías. Ya no se es más piquero, arrendero, arrimante o colono: se había ganado el apelativo de "campesino", miembro de un sindicato. Es bajo esta máscara igualitaria que prospera la diferenciación interna, con la emergencia de una capa de campesinos ricos, que diversifican sus actividades hacia el transporte, el comercio y la usura, y que intervienen activamente en la reorganización mercantil de los valles, bajo la égida del sindicalismo paraestatal.

El estudio de Lagos nos muestra esta dinámica conflictiva y truncada de la formación de clases, en un contexto postcolonial en el que se reconstruyen esquemas tradicionales de dominación e intercambio. Estos esquemas, aunque intensifican la diferenciación campesina, no culminan nunca en la total *descampesinización*, ni en la *proletarización* de sus estratos más bajos, como tampoco en la formación de una *burguesía agraria* en sus estratos altos. El caso de la comunidad sindicato de Sankayani, estudiado en profundidad por Lagos, nos muestra una intensa mercantilización rural post-52, que da lugar a una acentuada diferenciación interna. Los estratos altos desarrollan una economía diversificada, que incluye la compra de camiones, las ocupaciones comerciales, la usura y los acuerdos desiguales de compañía, por los que terminan arrebatando a los campesinos pobres el control sobre una parte de sus recursos (tierras, producto, trabajo). Sin embargo, pese a su dinámico proceso de acumulación, esta burguesía rural diversificada permaneció subordinada a la élite vecina, a través del activo vínculo político entre los niveles medios y superiores del aparato sindical campesino con el partido de gobierno, durante los 12 años del MNR. La división de éste en varias fracciones (que atraviesan la polaridad NR,

destacada por Antezana, 1983), repercutirá en todos los eslabones de la cadena, mediante la formación de alianzas faccionales verticales, que resultarán claves para explicar la conducta política ambigua y oscilante de campesinado cochabambino, involucrado en una guerra faccional (la *champa guerra* de las postrimerias del gobierno del MNR), que seria "pacificada" con la dictadura del General Barrientos.

En Tiraque, Lagos revela los fundamentos económicos de estos procesos políticos: nos muestra la fiera competencia en que están envueltos los campesinos ricos y los vecinos de los pueblos, que en la ciudad y en los espacios políticos más amplios sufren también discriminaciones y distinciones coloniales. Camioneros-comerciantes-prestamistas, tanto de origen *vecino* como *campesino* estructuran una alianza económica, que se sustenta, sin embargo, en la subordinación política y segregación social de los segundos por los primeros. Los sectores medios rurales, asentados en los pueblos de vecinos, pasan a dominar el panorama político post-52, merced a su alianza con el MNR. De este modo, suplantan a la vieja élite hacendal, apropiándose de su capital simbólico y político asociado a la hegemonia de la cultura letrada y occidental. Sin embargo, esta élite depende de los campesinos-camioneros de las comunidades y sindicatos rurales: de sus productos, de su trabajo y de sus redes sociales. Por su parte, la capa rica de las comunidades nunca deja de ser campesina: no puede diferenciarse como clase ni incorporarse definitivamente a la élite provincial o regional. Estará condenada a un paradójico papel subalterno, inseguro, en una estructura de mercado y de poder crecientemente desiguales, cabalgando entre el capitalismo, las relaciones de compadrazgo, el poder político y el intercambio no equivalente.

Esto es lo que hemos denominado mestizaje colonial andino: los estratos intermedios de la cadena a su vez "rebotan" las distinciones hacia los campesinos más pobres e internalizan la denominación, convirtiéndose en uno de sus eslabones. De este modo, a pesar del peso político y combatividad del movimiento sindical de los valles, su conducta termina reproduciendo la cadena de opresiones de la que es víctima, a través de formas aculturadas de clientelismo y subordinación hacia la élite pueblerina regional. El papel del compadrazgo y la refuncionalización de formas tradicionales de aparceria (arriendo, compañia, etc.), nos muestra una dinámica de acumulación, en la que los campesinos pobres

terminan sobreviviendo, en condiciones cada vez más deterioradas, sobre las que no pueden influir, pero de las que no pueden, tampoco, sustraerse.[5]

Toda esta dinámica estructural se expresará en la movilización de los valles. Las alianzas verticales entre la élite campesina y la élite vecina de los pueblos asumen la forma del faccionalismo sindical y político, con una facción *nacionalista* u *oficialista* que se alia con el barrientismo y los regímenes militares de los 60 y 70, y una facción *izquierdista* que pugna en la clandestinidad hasta el breve interludio democrático de 1970-71, para volver a sumergirse durante la dictadura de Bánzer, aunque reteniendo un notable poder informal de aglutinamiento de intereses políticos y económicos. Así, la lucha por un mercado campesino autónomo, que permita rearticular los intereses de clase del campesinado, contra el poder mercantil y político de los intermediarios y camioneros, tropezará durante la apertura democrática de Torres (1971), con la alianza tácita de todos los sectores que extraían excedentes del campesinado pobre y medio mayoritario (Lagos, 1988: 221 y ss.). Poco después, esta alianza se sellará políticamente con el golpe del General Bánzer (1971 1977).

Para los sindicatos de los valles, la dictadura de Bánzer significó la pronta disipación de cualquier ilusión campesina de interioridad respecto al estado. Las formas ilusorias del poder campesino habían prosperado en la época del General Barrientos (1964-1969) a través de un liderazgo carismático que combinaba la fluidez en el *qhichwa* con una amplia disponibilidad al diálogo con las poblaciones locales, además de un astuto y bien asesorado manejo prebendal de sus relaciones con las cúpulas sindicales. Todo ello se plasmó en la firma del Pacto Militar Campesino (PMC), que permitió preservar uno de los fundamentos de la revolución de 1952, en un contexto en que las relaciones del estado con la Central Obrera Boliviana y el movimiento minero se rompían definitivamente. Después del golpe de 1971, políticamente respaldado por el Frente Popular Nacionalista[6], el sindicalismo paraestatal campesino de nivel

5). Esto es lo que María Laura Lagos llama "simple reproduction squeeze", o "ajuste de cinturones de la reproducción simple", en una traducción pobre de este concepto, que ella retoma de Henry Bernstein.

6). Alianza política entre los militares y el MNR-FSB. Co gobierno con Bánzer desde 1971 hasta la ilegalización de partidos y sindicatos en 1974

local e intermedio logró también sobrevivir, aunque crecientemente manipulado, en un contexto en que el movimiento obrero y popular urbano aglutinado en la COB, tanto como las direcciones nacionales de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), elegidas en el interludio democrático de Tórres, eran violentamente reprimidas y eliminadas de la arena política.

La alianza de Bánzer con el MNR respondía a la intención de neutralizar al movimiento campesino y fortalecer el control del PMC sobre el aparato sindical. Pero a diferencia de las primeras etapas "populistas" del PMC, la dictadura banzerista lanzó un agresivo discurso modernizante, que privilegiaba la agroindustria capitalista, por encima de los cultivos alimentarios tradicionales. Esta contradicción estructural estalló en los bloques de Tolata, Melga y Epizana, en enero de 1974[7]. Desde la devaluación monetaria de 1972 -cuyos efectos sobre los precios de los productos agrícolas tradicionales habían sido devastadores- el aparato sindical de los valles se vió sacudido por intensas pugnas faccionales entre izquierdistas y nacionalistas, que anunciaban el inevitable deterioro del PMC. De este modo, ni la astuta política de alianzas de Bánzer logró neutralizar el descontento ocasionado por el decreto del 20-I-74, que determinaba un alza de más de 100% en varios productos de la canasta familiar. La elevación de los precios del arroz, harina, azúcar y café (la mayoría de ellos monopolizados por la burguesía agraria oriental) y el congelamiento de los precios de los productos agrícolas tradicionales, fueron el detonante inmediato de la movilización de los valles, iniciada con una concentración de obreros de la Manaco en la carretera a Quillacollo (21 de enero) y sellada ocho días más tarde con el ametrallamiento de multitudes desarmadas y la imposición de una política de terror que dará al traste con la renovación sindical en los valles.

La región involucrada en la movilización y masacre de 1974, abarca desde el eje urbano Quillacollo-Cochabamba, hacia el oriente, por las dos rutas que unen a Cochabamba con Santa Cruz y el Chapare. En el este del triángulo formado por las localidades de Tolata, Melga y Epizana, se sitúa Tiraque, la región estudiada por María Lagos. Todas las localidades y comunidades participantes en los bloqueos se hallaban

7). La descripción que sigue está basada en La Masacre del Valle publicación clandestina de la Comisión de Justicia y Paz (LA Paz, 1975), y el análisis que realicé de este episodio en "Oprimidos...)Rivera 1984).

integradas desde los 60 en el aparato sindical subordinado al PMC, ya sea como Sindicatos Campesinos, Subcentrales o Centrales. Durante la época de Barrientos, el movimiento sindical del valle alto habia mantenido su permanencia en la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Cochabamba. La estructura más autoritaria y vertical del PMC no pudo neutralizar el impacto de las medidas ecnómicas, y esto se expresó criticamente en los niveles medios del aparato sindical. Así, en el congreso departamental campesino de Paracaya (Provincia Punata), realizado el 10 de enero de 1974, una nueva generación independiente, liderizada por Jacinto Rojas, compartió el poder con Ciriaco Guzmán, viejo líder movimientista que participaba del esquema del FPN. Al salir a la luz el decreto del 20 de enero, estas dos fracciones se enfrentan, y la corriente nacionalista se vió rebasada por el espontáneo y masivo bloqueo carretero legitimado con el liderazgo de Jacinto Rojas. Durante cerca a una semana, esta movilización corto completamente el acceso a las rutas orientales, deteniendo a cientos de vehículos y pasajeros y provocando una crisis política de gran magnitud.

Los bloqueadores insistian en un programa de tres puntos: el reestablecimiento de los precios anteriores al 20 I 74, la presencia del presidente Banzer y del Ministro de Agricultura en el lugar para dialogar directamente con los campesinos, y la necesidad de tomar en cuenta sus intereses en el diseño de la política agraria del estado. Todas estas peticiones evocaban la memoria del poder campesino post 52, que aun en sus formas ilusorias permitian un cierto margen de ejercicio de la ciudadanía colectiva y la negociación a los intereses campesinos con el estado. El envío de una comisión mediadora a la localidad de Tolata el 29 de enero, desató en los bloqueadores la confianza en un pronto acuerdo. Cuando ingresó en la región el convoy militar que venía a masacrarlos, ellos estaban convencidos de que ahi venia el Presidente de la República, al anunciado diálogo. El despeje del bloqueo costó entre 80 y 100 muertos, según los cálculos de la Comisión de Justicia y Paz. El gobierno reconoció tan solo la cifra oficial de 13 muertos, 8 heridos y 21 presos, acusando a todos de ser "extremistas extranjeros".

Inmediatamente después de la masacre, el gobierno de Banzer inundó el valle con cientos de arados y otras herramientas de trabajo, que regaló a los sindicatos campesinos, a cuyas bases y dirigentes comenzó a llamar *hermanos*. En un alarde del sectarismo y autoritarismo latentes en esta singular construcción ideológica, Banzer declaró:

> *A ustedes hermanos campesinos voy a darles una consigna como líder: el primer agitador comunista que vaya al campo, yo les autorizo, me responsabilizo, pueden matarlo. Si no me lo traen aquí para que se entienda personalmente conmigo. Yo les daré*

> *una recompensa. A ellos les interesa el desorden y pobreza que es caldo de cultivo (...) Nosotros les vamos a ayudar a mantener sus tierras y si las tierras que tienen no les abastecen les ofrezco darles mayores campos en el Alto Beni* (Presencia, 1-II-74, en Comisión de Justicia y Paz 1975: 71).

En noviembre del mismo año, ante el crecimiento del movimiento de oposición civil y militar tanto en las ciudades como en las minas y en los rincones mas alejados del campo, Banzer se declaró dictador e ilegalizó a partidos y sindicatos. De este modo, la Masacre del Valle dió fin con las perspectivas civil militares de recuperar las bases sociales del estado del 52, y abrió paso al rumbo abiertamente empresarial de la política agraria boliviana, que se consolidaría en 1985 tras un periodo confuso, jalonado por 3 elecciones sucesivas y 6 golpes de estado (1978-1982).

La huelga campesina de los bloqueadores de Tolata nos muestra un eje estructural de larga duración en las relaciones campesinado-estado: el tema del intercambio no-equivalente entre el mundo económico capitalista dominante y los circuitos de (re)producción de las comunidades y unidades domésticas campesinas.[8] Sin embargo, al sucumbir a las alianzas faccionalistas verticales y localistas, el movimiento de los valles muestra también que el tema de la inclusión-exclusión en la esfera política -la *correlación de fuerzas* de la que hablaba el temprano katarismo- era crucial para visibilizar estas demandas y convertirlas en armas de organización y alineamiento político. La subyacente inequidad del sistema de intercambios rural urbano en los valles y la profunda, aunque sutil y negada discriminación de lo rural-qhichwa-campesino por el mundo misti-criollo dominante, permean el sistema de intercambios económicos y simbólicos, tanto como los eslabones de la cadena diferencial de precios y formas de extracción del excedente.

La derrota de Tolata y el reciente deterioro de las condiciones de acceso al mercado para las economías mercantiles agrarias tradicionales, nos muestran un filo estructural paradójico y complejo en estas relaciones. María Laura Lagos hace notar que la reproducción del clientelismo pseudo-familiar y las alianzas verticales eran un rasgo estructural de la

---

8). Por oposición al ntercambio equivalente, noción propuesta por Emilio Sereni.siguiendo a Marx- como una medida de la madurez orgánica del mercado nacinal capitalista en la Italia del Risorgimento (Sereni 1980). Ciertamnte, el que toda la estructura del mercado interno boliviano esté hasta ahora asentada en el intercambio no-equvalente muestra las profundas implicacones de la paradoja colonial en la organización de la economia boliviana contemporánea.

política y la economía en los valles, que correspondía también a una suerte de forma mixta y simbiótica de relaciones económicas: el acuerdo de "compañía". Esta suerte de aparcería capitalista dio lugar a la formación de una capa de campesinos ricos en las comunidades sindicalizadas del valle de Tiraque, que nunca termina de diferenciarse de su entorno, pese a su diversificada inversión y alta tasa de ganancia. Durante el septenio banzerista, el polo "capitalista" de la empresa del transporte fue beneficiado por políticas verticales con el régimen. A pesar de ello, la burguesía *chola* media del transporte no logra convertirse en clase dirigente regional: opera en un espacio fragmentado, aprovechando de su posición intermediaria y del tejido cultural y político de la exclusión, que legitiman los intercambios desiguales y hacen posible su proceso de acumulación.

Por su parte, la masa campesina depende localmente de redes y fracciones regionales del sistema de transporte comercio usura, de maneras tan múltiples que involucran lealtades culturales cotidianas y sistemas de alianza pseudo-familiar. Este parece ser el secreto de la inermidad de los campesinos de Tolata, Epizana, y Melga, que se enfrentaron perplejos al derrumbe del viejo orden populista. Las burguesías y capas medias pueblerinas retomarán así el control de las diversas fracciones del movimiento campesino en los valles y continuarán apoyándose en las nociones ideológicas del compadrazgo y la reciprocidad asimétrica, para finalizar su hegemonía en los sistemas de intercambio desigual.

Lo que la masacre del valle nos muestra en toda su desnudez es la imposibilidad de lograr términos de intercambio más igualitarios para los campesinos, ni retribuciones más justas por su trabajo, sin un replanteamiento de las relaciones entre campesinado y estado, es decir, sin una radical reorganización de los sistemas de intermediación y representación político-sindical en el nivel local, regional y nacional. Esta es la paradoja que revela Lagos: campesinos parcelarios pobres y medios no pueden revertir las relaciones de poder cotidianas y personales de colonialismo interno con "sus" élites locales y regionales, aunque son capaces de enfrentar globalmente al mercado y al estado, como fuerzas impersonales (Lagos, 1988: 221). Tal paradoja alude a la profunda segmentación del poder político en una sociedad postcolonial como la boliviana, donde la escala local y municipal genera alianzas verticales que bloquean la formación de clases transterritoriales y permiten la continuidad de esquemas desiguales y segmentados de intercambio, desde el polo urbano-capitalista dominante hacia las economías campesinas tradicionales. Así, aunque los campesinos bloqueadores de

Tolata, Epizana y Melga identifican certeramente el intercambio desigual como el eje de su subalternidad social y politica, al hacerlo terminan apelando a una articulación subalterna con el estado, que luego paraliza la confrontación de clases en el plano regional, permitiendo el recomido de las alianzas verticales y la continuidad de disparidades extraeconómicas en la formación de los precios agricolas.

El problema de los obstáculos clientelares a la movilización política campesina llegará a uno de sus puntos más críticos en 1982 en Tiraque. En los albores del proceso democrático que culminará con la fragmentación y cooptación vertical de la CSUTCB por lo partidos políticos, los conflictos entre las tradicionales facciones del sindicalismo cochabambino tuvieron un giro inesperado, al descubrirse, durante la sequía de 1982-83, el negociado de donaciones europeas de harina, realizado por el MIR a través de a vicepresidencia de Jaime Paz Zamora. En este negociado se vio involucrado el dirigente de una de las fracciones de liderazgo campesino en la Central de Tiraque. La crisis de las representaciones gremiales campesinas en el valle puso de manifiesto que el clientelismo y la manipulación prebendal -acentuados por el ingreso de centenares de ONG's al campo- se convertirían nuevamente para el campesinado de los valles en el estrecho "sendero" de una ciudadanía recortada y condicionada, que es la que le será ofertada por el sistema político al movimiento campesino en la era de la institucionalidad democrática. En el siguiente acápite recapitularemos este proceso de ascenso y disgregación política del campesinado indígena de los años 70 a los 90, trasladándonos al altiplano aymara de La Paz y Oruro. Intentaremos así mostrar, en sus dimensiones específicamente políticas, cómo la dinámica frustrada de la democratización rural boliviana contribuyó con su cuota de fragmentaciones, al liquidar las demandas de ciudadanía alternativa que emanaron de los movimientos campesino-indígenas en los 70.

La dignidad y los derechos políticos. El caso contemporáneo katarista.

La demanda de equidad y derechos económicos, que subyace a la movilización de Tolata, será planteada simultáneamente en el altiplano a través del postulado de *precios justos* para los productos de la economía tradicional, que se expresa en el Manifiesto de Tiwanaku (1973). Este texto fue expresión de corrientes político-gremiales que se habían gestado en una nueva generación campesina de las comunidades rurales altiplánicas, vinculada a redes de migrantes en las ciudades de La Paz, El Alto y Oruro y sometida a múltiples influencias ideológicas.

Aunque puede localizarse una vertiente importante del movimiento en las ideas del pensador indianista Fausto Reinaga, la nueva generación expresaba paralelamente la crisis de las economías campesinas tradicionales, el deterioro de los términos de intercambio rural-urbano y la erosión de cualquier modalidad legítima de representación política y sindical, situación que afectaba a campesinos indígenas y mestizos por igual, recortando y condicionando su ejercicio de la ciudadanía. La ideología katarista expresaba asimismo el sentimiento de exclusión de los migrantes indígenas en las ciudades, que enfrentan una sociedad pigmentocrática, un mercado laboral colonialmente segmentado y múltiples exclusiones e inequidades (cf. Rivera, 1996). Todas estas experiencias terminan frustrando los ideales de progreso y ciudadanía que había incubado en las nuevas generaciones rurales la ideología nacionalista, a través del cuartel, el servicio doméstico y la escuela castellanizante.

Después de la masacre de Tolata, el movimiento contestatario aymara cobró mayor amplitud y penetró en el núcleo mismo del aparato sindical paraestatal, provocando su desmoronamiento a fines de 1977. En medio del convulsivo período de transición a la institucionalidad democrática, las nuevas corrientes sindicales auspiciaron la formación de una organización paralela, la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia-Tupaq Katari (CNTCB-TK), en la que se rescataba la legitimidad del Congreso Campesino de 1971, se rechazaba la manipulación civil y militar, y se asumía la continuidad del sindicato con otras formas de organización étnica tradicionales (CNTCB-TK, 1978; Rivera, 1984; Hurtado, 1986). El nuevo influjo ideológico de las interpelaciones kataristas en torno a la etnicidad se explica por su capacidad de captar el lado silenciado de la dominación en Bolivia: aquel que atenta contra la *dignidad* de la persona, sea ésta campesina o migrante indígena en las ciudades, condenándola a una posición subalterna y disminuida, tanto en la vida cotidiana como en la práctica política. Los kataristas dieron voz al resentimiento indio y cholo frente a la discriminación racial, la erosión de las condiciones de ejercicio de la ciudadanía y la subalternización de los aparatos sindicales en manos de las cúpulas político-partidarias y militares. "Somos extranjeros en nuestro propio país..." señalaron, tajantemente, los firmantes del Manifiesto de Tiwanaku en 1973.

En los documentos posteriores de la CNTCB-TK y de la CSUTCB, una de las consignas fundamentales es la de librarse de la tutela estatal y del *pongueaje político*, que trasladaba la subordinación servil-colonial de

las haciendas hacia el aparato de los partidos gobernantes o al Pacto Militar Campesino. De este modo, la demanda de participación autónoma en la estructura política nacional se convirtió en un eje central del nuevo discurso gremial, a través del cual se sintetizará una diversidad de demandas campesinas a la sociedad, incluyendo el problema de la segmentación colonial del mercado interior y el entramado de intereses que se asienta en los múltiples eslabones del intercambio desigual. Veamos cuál será el destino de estas demandas, expresadas primeramente como hecho electoral, luego como acción política directa y finalmente como un lento proceso de subordinación pasiva a las estructuras segmentarias del sistema democrático boliviano.

En las elecciones de 1978 el ala política mayoritaria del katarismo ingresa a la UDP, coalición izquierdista de oposición que aglutinaba al MNR, liderizado por Hernán Siles Suazo, al PCB y al MIR. El resultado electoral fue sorprendente, hasta para los propios partidos de la UDP, que tenían una visión despectiva de "rebaño electoral" sobre el voto campesino, y que no habían dirimido aún su confuso proyecto de gobierno. Pero el vuelco electoral campesino sorprendió también a los militares, que estaban seguros de ganar las elecciones, a pesar de su equívoca papeleta verde[9]. Para ellos el valor pedagógico y punitivo de Tolata y el masivo prebendalismo asistencial de las postrimerías de la dictadura, eran suficientes para encubrir el deterioro de los términos de intercambio y asegurar la lealtad campesina vertical a un estado militarizado y empresarial. La sorpresa del voto campesino por la UDP obligó a los militares a improvisar un torpe fraude electoral, que culminará en el autogolpe del candidato perdedor y la convocatoria a nuevas elecciones para 1979. En las negociaciones frentistas para esta segunda elección, la UDP, que ya podía prever el número de bancas que controlaría en el parlamento, decidió arrebatarle al MRTK cualquier representatividad en su listas parlamentarias. El resultado electoral no fue tan contundente, y estuvo sujeto a similares restricciones que el del año anterior, lo que impide, nuevamente, el reconocimiento electoral del frente ganador. Un débil gobierno civil elegido por el parlamento, en manos de un tercer líder histórico del MNR, Walter Guevara Arze, resulta interrumpido meses después por una nueva aventura civil-militar golpista.

9). En aymara, verde quiere decir ch_uxña y también traidor. Esta asociación pasó desapercibida al horizonte cultural de los organizadores de la campaña electoral de Pereda Asbún.

El proceso se inicia en la madrugada del 1o. de noviembre de 1979, con el alzamiento del Coronel Natusch Busch contra Guevara, anunciando una nueva convocatoria a elecciones y otra serie de medidas de "transición". La resistencia espontánea de las multitudes y el paro de la COB provocan una reacción represiva sin precedente, con un saldo de 216 muertos y más de 300 heridos en La Paz y El Alto. La mayoría de las víctimas resultaron ser migrantes aymaras "cabalgando entre dos mundos" que participaban de la festividad de Todos Santos en los cementerios suburbanos (Asamblea Permanente de Derechos Humanos, 1980; Rivera, 1993b). La brutalidad de esta masacre revela una oscura revancha militar por la ruptura del control político e ideológico sobre el mundo rural y migrante, un sentimiento de inseguridad frente a la voluntad de participación autónoma de las clases subalternas. Esta voluntad de participación se había expresado tanto en votos como en movilizaciones físicas. El Coronel Natusch, que había sido Ministro de Agricultura de Banzer durante la masacre de Tolata, resultó nuevamente responsable de esta matanza. Los bloqueos campesinos comienzan unos días después de Todos Santos, a base de estrechas alianzas obrero campesinas en torno a varios centros mineros en la primera quincena de noviembre. En el caso de Colquiri, documentado por Hurtado, la reacción comienza con una manifestación masiva de mujeres y hombres, en memoria de los masacrados de El Alto (Hurtado, 1986: 144-158).

Pero el movimiento se reanudará una vez derrotado el golpe y restaurada la institucionalidad democrática con la asunción de Lidia Gueiler a la presidencia, mediante un nuevo acuerdo parlamentario. El 30 de noviembre, bajo la presión del FMI y la amenaza de insubordinación militar, Gueiler decreta una devaluación del 25% en la paridad del peso con el dólar junto a un "paquete" de medidas de ajuste, muy duras para la economía campesina y popular urbana. La protesta obrera, pero sobre todo la reacción campesina, no se dejan esperar y cunden desde el epicentro del altiplano hacia las zonas de colonización y las principales rutas interurbanas. En una atmósfera de claro ascenso político del campesinado, los bloqueos hacen sentir agudamente sus efectos paralizando el abastecimiento de las principales ciudades y centros mineros, tanto privados como estatales, durante más de diez días (Hurtado, 1986: 159-182).

En el espacio político formal, la reacción de las fuerzas de izquierda y de derecha es unánime: condenar los bloqueos, manifestar a voz en cuello la incivilidad y poco espíritu democrático de los campesinos. La propia COB intenta imponer un cese de la movilización, como si el acercamiento

campesino a la matriz obrera hubiese sido un gesto de lealtad clientelar. Todo es en vano: los bloqueos terminan asumiendo la forma de un tenaz cerco indio a la metrópoli mestizo-criolla, reeditando la memoria larga del cerco de Tupaq Katari en 1781. Pero esta memoria también es compartida por las élites urbanas, que se organizan en piquetes de autodefensa armada, con un discurso abiertamente racista (cf. Rivera, 1984; Rivera, 1984; Albó, 1987). Finalmente, el movimiento llega a su fin el 11 de diciembre, con la firma de un convenio que compromete al gobierno a satisfacer las exigencias campesinas.

Los bloqueos de 1979 nos muestran un papel de demandas políticas y sociales que expanden y profundizan los significados de la movilización de Tolata en 1976. A diferencia de ésta, el éxito de los bloqueos en las zonas más tradicionales reside en la participación de toda la comunidad, representada en el micro-tejido político del sindicato, y en la fuerte contribución simbólica y ética de as mujeres (Hurtado, 1986: 159-182). La táctica de los "bloqueos fantasmas" y la extensión espacial del movimiento revelan una controversia más profunda con la sociedad urbana dominante. Los bloqueadores no negocian con los obreros: buscan una alianza entre pares, a base de una *ética del trabajo*, apelando al sentimiento común de la discriminación y la exclusión (cf. Lehm y Rivera, 1988). Pero tampoco transan con el estado: a diferencia de los campesinos de Tolata, que querían hablar con el Presidente, los bloqueadores de 1979 buscan sitiar colectivamente a las ciudades, obligarlas a reconocer su dependencia de la producción agropecuaria. Buscan, al mismo tiempo, revertir la tendencia a la desvalorización de su trabajo y transformar la estructura política desigual que le asigna al campesinado indígena un papel de minoridad política o ciudadanía de segunda clase. Es por ello que la movilización se expresa como un gesto de radical autonomía, que emana de la frustrante relación del katarismo con los doctores de la UDP y con los sindicalistas aculturados de la propia COB.

El sangriento golpe de estado de García Meza, el 17 de julio de 1980, posterga por dos años la recuperación de la democracia e inaugura el gobierno del terror y de las mafias. La crisis económica continúa azotando el campo y la política oficial de "colonización" de las tierras bajas orientales cumple el doble propósito de dar una válvula de escape a las zonas tradicionales y recuperar a este proletariado colonial andino, para la fabricación de pasta básica de cocaína. Paralelamente, el gobierno se ensaña en la liquidación del liderazgo político del movimiento campesino, tanto a escala nacional, como en las regiones y departamentos más

indígenas[10]. Entre las principales víctimas de la dictadura se contarán dirigentes de sindicatos campesinos del altiplano, los yungas y Cochabamba. El propio Genaro Flores, Secretario Ejecutivo de la CSUTCB desde 1979, resultará inválido y preso en 1981 mientras oficiaba como máxima dirección clandestina de la COB en el país. La clase política boliviana y particularmente las izquierdas criollo-mestizas tendrán que enfrentar a partir de ese momento el desafío de digerir (y la tentación de dirigir) a estos nuevos actores y a sus inéditas demandas ciudadanas, que lanzaran al sistema político emergente de la democracia boliviana.

El reconocimiento condicionado de la derecha política y empresarial hacia el frente ganador de la elecciones de 1980 inaugura un período particularmente contradictorio en las relaciones del estado con el movimiento campesino[11]. Desde su ingreso al gobierno en octubre de 1982, la UDP desplegará en toda su crudeza el núcleo colonial profundo que organiza la conducta de las élites hacia las clases subalternas. Sus militantes, como auténticos "parientes pobres de la oligarquía"[12] mostrarán la más burda actitud manipuladora, la más cerrada incomprensión y hasta el más inconciente y tenaz racismo frente a las demandas campesinas autónomas, que se expresarán en el movimiento gremial de la CSUTCB. Tales demandas se centraban en torno a dos ejes: la participación política de los sindicatos campesinos de diverso nivel, en las "esferas de decisión" que les conciernen (proyectos estatales y privados de desarrollo, instancias de formulación de política agraria, etc.), y una política de precios que acorte las brechas rural-urbanas y permita revertir la implacable erosión de las condiciones de (re)producción de las economías campesinas tradicionales.

La demanda de participación se plasmará en la toma de una serie de instituciones privadas y públicas, exigiendo participar en las instancias decisorias de estos organismos. En el altiplano, esto afectó a los tres grandes proyectos de desarrollo rural que por entonces financiaba el Banco Mundial: el proyecto Ingavi, el proyecto Ulla Ulla y el proyecto Omasuyos-Los Andes, que fueron ocupados por los sindicatos de cada

10). La represión fue especialmente cruenta en el Norte de Potosí.

11). En lo que sigue, recapitulo ideas y evidencias presentadas en dos artículos míos anteriores, escitos en las postrimerías del gobierno de la UDP, donde analizo con detalle las relaciones del movimiento campesino con el estado (Rivera 1985, 1986).

12). Así califica René Zavaleta (1977) a los movimientistas del 52.

una de estas regiones, con apoyo de la Federación Campesina de La Paz Tupaq Katari y la CSUTCB, exigiendo la co-gestión en sus directorios. Esto no solo desató una furibunda controversia con el gobierno: determinó que estos proyectos fuesen finalmente paralizados y suspendidos. A partir de entonces, el Banco Mundial eliminó a las áreas tradicionales andinas de entre sus prioridades para la asignación de fondos de desarrollo. Lo nòtable de esta concatenación de eventos es el contraste entre el peso político del campesinado y su nula importancia como sujeto económico y actor de su propio desarrollo (cf. Toranzo, 1995: 77).[13]

Durante el 2o. Congreso Nacional de la CSUTCB, realizado en La Paz entre el 26 de junio y el 1o. de julio de 1983, hicieron eclosión dos concepciones radicalmente divergentes de sindicalismo: la una, que apelando a la dignidad ciudadana y a orgullo étnico, postulaba la necesidad de que el aparato sindical exprese la autonomía y diversidad de la base campesina-indígena real del país, y la otra, que intentaba reeditar el viejo esquema clientelar y desarrollista del MNR. La expresión de esta última corriente fue la delegación campesina del valle de Cochabamba, cuyo liderazgo se convirtió en la vertiente "oficialista" aliada con el Ministerio de Asuntos Campesinos. El titular del Ministerio, el dirigente colonizador Zenón Barrientos Mamani, era un viejo movimientista, ahora vinculado al MNRI que intentó desarrollar un torpe discurso mesiánico y cooptar a algunas personalidades del mundo katarista, a la par que rearticulaba las viejas redes del sindicalismo paraestatal más mestizo y aculturado de los valles y zonas de colonización, para intentar derrocar a los dirigentes aymaras en el 2o.- Congreso. En esto, el recientemente fallecido Hernán Siles Suazo se mostró más miope que su tradicional oponente, el más derechista y proempresarial Victor Paz Estenssoro, bajo cuya égida se gestó, finalmente, la alianza simbólica del estado con el katarismo. En aquellos momentos, una respuesta sensata a la interpelación katarista parecía imposible. No obstante, el crecimiento de la economía campesina y del sector agropecuario en general durante el período hiperinflacionario de 1982-84 mostrará que la correlación de fuerzas favorecía abiertamente al campesinado tradicional, y que lo que estaba en disputa eran las formas de articulación y reconocimiento político del campesinado-indígena.

---

13). Toranzo identifica una de las paradjas claves de la actual relación campesinado-Estado, en el papel de las ONG_s que no generan "una visión integhral y una propuesta nacional inclusiva para todos los actores sociales". Lo propio podría decirse del estado y los partidos, donde también prima la política asistencial de "alivio", ante que un reconocimiento del campesinado como actor económico y social en una dinámica productiva de desarrollo nacional.

El triunfo de los kataristas en el Congreso de 1983, pese a todas sus limitaciones, expresa de modo inédito esa articulación entre las dimensiones económicas y política de la ciudadanía, pero enfrenta la muralla infranqueable del sentido común misti-criollo. Los gobernantes, envueltos en una sorda pugna por espacios estatales crecientemente fragmentados son incapaces de asimilar la lección, y se involucran en una aguda competencia por penetrar internamente la CSUTCB, desde los espacios locales y fragmentados donde operan los centros intermedios del poder político, las ONG's y la cooperación internacional.

Un momento constitutivo y paradigmático de esta nueva cultura política prebendal, se expresa en la aplicación del Plan Sequía, un proyecto coordinado interinstitucionalmente entre ONG's y Estado, para paliar los efectos de la sequía e inundaciones que habían asolado el agro boliviano en el verano de 1982-83. En la pugna política que se desata por el control de estos fondos se desnuda la intencionalidad de las capas medias mestizo-criollas ilustradas de buscar un monopolio de poder. Según un estudio de Carlos Carafa, citado por Nico van Niekerk, entre el 70% y 80% de los recursos de la cooperación internacional destinada a las zonas agrícolas tradicionales, se queda en los canales de intermediación, es decir, en los salarios de la burocracia técnica ilustrada y en el equipamiento (por lo general urbano) de oficinas, llegando tan solo entre el 20% y el 30% directamente al campo. Esta nueva esfera de intermediación se constituirá en un espacio de accionar paraestatal para las élites ilustradas de la izquierda misti-criolla, permitiéndoles, desde la fragmentación propia de la sociedad civil, un mecanismo muy tenaz de intermediación y subordinación vertical hacia el campesinado indígena de base.

La ruptura de la CSUTCB con la izquierda (dentro y fuera del gobierno), a raíz de la manipulación partidista y prebendal de los recursos de alivio a la crisis agrícola, conduce a un repliegue campesino en la COB, desde donde la propuesta se expande y replantea, en términos más políticos. La disyunción entre sindicato y partido, como formas de representación ciudadana, llega a su punto culminante cuando la COB y la CSUTCB se postulan como un órgano de poder sustitutivo de los partidos, planteando una estrategia de cogobierno con la UDP y la discusión de una nueva Ley Fundamental Agraria, que se aprueba a principios de 1984 en un masivo congreso en Cochabamba. La derrota de la propuesta de cogobierno y a total indiferencia parlamentaria ante el proyecto campesino de ley agraria, desata en los organismos sindicales un reflujo político, que se expresa en la eclosión de demandas reivindicativas de corto plazo.

En este contexto, el ala katarista de la CSUTCB se convierte en el eje de una controversia interna: los aliados izquierdistas de Genaro Flores, que le permitieron derrotar los intentos manipuladores del MNRI en el 2o. Congreso, acaban volcándose en contra del dirigente aymara, y desatan una prolongada crisis faccionalista, que se prolongará hasta 1988, cuando el organismo sindical campesino se convierte en arena de los partidos y el katarismo es finalmente desterrado.

Entretanto la eclosión sin precedentes de huelgas laborales urbanas -en las que los propios empleados estatales a cargo de la política monetaria adquieren un peso significativo- genera una escalada inflacionaria sin precedentes. El 4 de septiembre de 1984, en un giro inédito de su metodología de expresión política y en vísperas del VI Congreso de la COB, la oposición política y empresarial convoca a un paro, en respuesta a un incidente ocurrido días antes en el altiplano: la muerte de Gonzalo Iturralde, uno de los pocos hacendados que quedaban en la región, a manos de Oscar Mamani Paco, capataz de su hacienda[14]. La campaña desatada por la derecha política y el empresariado privado adquiere tintes abiertamente racistas, culpabilizando a obreros y campesinos por el caos, la violencia y la crisis. Sometido a la doble presión de la élites y un movimiento popular crecientemente gremializado, el gobierno calificará de "racismo bloqueador" a los esfuerzos campesinos por mantener un espacio de negociación y concertación con el estado. La UDP capitula así ante la concertación civil organizada por la derecha y convoca a elecciones para 1985, acortando un año su mandato y arrastrando en su derrota a las fuerzas populares que tenazmente buscaron un espacio en su gobierno. En las elecciones triunfan ampliamente ADN y MNR de Paz Estenssoro, mientras que el caudal electoral del abanico de izquierdas queda reducido a menos de un 20%, perfilándose el MIR como tercera fuerza electoral, la IU y el PSI con menos del 5% de los votos y el katarismo como fuerza con mínima representación (2.8%), concentrada en algunos bolsones urbanos y rurales del mundo aymara (Call 1995:71).

Entre tanto, cientos de ONG's hacen su ingreso a las zonas campesinas tradicionales, formando un tinglado económico y político clientelar para las capas medias profesionales desplazadas de la izquierda y dispuestas a terciar en el reacomodo político en curso. Este fenómeno repercute en

14). Ver, por ejemplo, Presencia, 31 de agosto, 1o. y 5 de septiembre de 1984, también Rivera 1985:154-155

forma directa en la crisis sindical interna de la CSUTCB, que culmina en el IV Congreso de Potosí (1988) con la apertura del organismo sindical a la acción clientelar de los partidos y el ingreso de "wiraquchas con bigotes" al escenario tradicionalmente autónomo de los congresos campesinos (cf. Ticona et.al., 1995: 133). Los propios dirigentes kataristas van deslizándose gradualmente en esta categoría, debido a una persistente imagen cultural del partido como algo completamente externo y ajeno al sindicato. La subordinación clientelar de los sindicatos, subcentrales y centrales campesinas a los partidos políticos y ONG's (éstas encubriendo a aquellos) estallará en e V Congreso de la CSUTCB, realizado en Sucre del 26 de junio al 3 de julio de 1992. La totalidad de tesis políticas presentadas por las diversas agrupaciones y partidos (incluidos los kataristas, que se presentaron divididos en al menos cuatro siglas) son rechazadas por la plenaria del congreso. La tesis aprobada refleja una actitud defensiva, un lánguido reclamo a los partidos y las Ong's para que al menos entreguen a sus supuestos beneficiarios una tajada mayor de los fondos que administran a nombre del desarrollo campesino indígena de las áreas tradicionales (CSUTCB 1992).

Este es el telón de fondo bajo el cual se produce la medita alianza entre el MNR y el MRTKL, bajo la égida de un nuevo liderazgo en ambos partidos. El campechano y postmoderno "Goni" Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas, uno de los intelectuales kataristas más vigorosos, que acompañó a Genaro Flores en su ascenso (no así en su caída) y capitalizó políticamente los réditos de la movilización campesino indígena de los 70-80. Curiosamente, sin embargo, al calor del influjo de la cooperación internacional (notoriamente, del PNUD y el BM) la inteligentsia reformista que ganó las elecciones de 1993, ha optado por excluir al grueso del campesinado andino de las definiciones de "indígena", aduciendo un proceso de aculturación y mestizaje que en otros ámbitos prefiere desconocer. Así, la recientemente creada Subsecretaría de asuntos étnicos del nuevo Ministerio de Desarrollo Humano (única "cuota de poder" del katarismo en el gobierno) se ocupa casi exclusivamente de los pueblos indígenas del oriente y de algunos bolsones muy circunscritos del mundo andino tradicional. Los problemas económicos y de clase, la temática del intercambio desigual y la viabilidad productiva de la economía campesina, son sistemáticamente soslayados, y se olvida con frecuencia que estas demandas estuvieron en la base de la movilización katarista de los años 70-80.

Este no es sólo un problema de amnesia histórica: es una verdadera pirueta ideológica. En el palimpsesto de la política boliviana, los

kataristas -que eran antes criticados por "etnicistas" radicales, desconocedores de la problemática de clase- hoy son considerados desdeñosamente "campesinistas", por los mismos teóricos del marxismo que antaño luchaban por el co-gobierno COB-CSUTCB-UDP y que actualmente han pactado con el gobierno y participan entusiastamente en el esquema reformista (cf. Calla, 1995: 77).

El caso del katarismo altiplánico, que hemos expuesto brevemente aquí, revela con nitidez el funcionamiento de mecanismos de exclusión-inclusión condicionada, que signan a la democratización postcolonial boliviana como un fenómeno trunco, contradictorio e indeciso, en su capacidad de sentar las bases de un proyecto nacional moderno en Bolivia. El ingrediente específicamente político y cultural que atraviesa a estas prácticas y disyunciones, se desplegará en toda su desnudez en los años 90 al institucionalizarse las tácticas de fragmentación, cooptación y manipulación prebendal de las élites mestizo-criollas hacia las diversas fracciones regionales y culturales del campesinado indígena.

Inclusión, exclusión, nacionalización: Las paradojas de la modernidad postcolonial.

El modelo de democracia que actualmente impera en Bolivia puede llevar a pensar que algún influjo tuvo la movilización campesina y étnica de los años 70-80 en la puesta en marcha de reformas como la Ley de Participación Popular o la Reforma Educativa, implementadas por el binomio Sánchez de Lozada-Cárdenas. Estas reformas han llegado presididas de un exhuberante discurso pluralista, donde parecieran hallar eco por fin las tercas masas campesino-indígenas que tan vitalmente habían contribuído a la constitución de un escenario democrático moderno en Bolivia.

Las nuevas leyes buscan integrar las peculiaridades del campesinado indígena, tanto en las normas constitucionales como en la esfera de la institucionalidad política más local y cotidiana. Pero en este proceso de reacomodo ideológico, las élites despliegan una curiosa y ritualizada reificación de lo indígena. Esta se traduce en reiteradas menciones a "pueblos" e incluso "naciones", supuestamente "originarias", a las que vislumbra como entidades rígidas, ancladas en un pasado inmemorial y prácticamente incambiante. Se desconoce así el grueso del campesinado indígena realmente existente, en tanto sujeto de demandas económicas y culturales, con el argumento perverso de no haber sabido preservar suficientes rasgos "puros" y "originarios" de su cultura ancestral, al

devenir en multiples corrientes de desharrapados migrantes, peones agrícolas y cultivadores de coca, que forman los nuevos eslabones de la subalternidad postcolonial. Paradójicmaente, el discurso dominante sólo pone en relieve la dinámica política propia de los pueblos indígenas, en tanto alteridad esencializada, y no como diálogo y disputa sobre la modernidad.

En el presente trabajo hemos querido mostrar el itinerario de estos desencuentros, desde el momento en que las élites enfrentan con un "estupor de siglos" (Tamayo) a la inédita y masiva movilización del campesinado indígena de los 70, hasta la década presente, donde se inlcinan más bien a las alianzas y participan activamente en la teorización y eclosión discursiva sobre lo indígena. Hemos querido volver a recorrer el camino de los momentos constitutivos de la cultura democrática boliviana, mostrando la conflictiva inscripción de las demandas culturales, políticas y económicas del campesinado indígena en el proceso de instalación de la democracia como orden construido, como voluntad cívica y pacto ciudadano. A través de una revisita a los períodos más críticos y turbulentos de la historia regional de los valles de Cochabamba y el altiplano de La Paz, hemos querido develar los acondicionamientos encubiertos de la cultura política de élite, que se ha impuesto hegemónicamente en el país en las dos últimas décadas, eclipsando y marginalizando las demandas de ciudadanía alternativa que emanaron del campesinado indígena.

Los mismos condicionamientos profundos afloran en la masacre del valle en 1974, en la frustración electoral de 1978, en la masacre de Todos Santos y en los efectos catárticos de los bloqueos campesinos de 1979. Todos estos episodios provocan actos torpemente preventivos, que nos revelan el profundo anclaje colonial de la cultura política dominante, a través de su rechazo al ingreso del campesinado-indígena, en sus propios términos, a la arena política. Ni siquiera como voluntad electoral logra el campesinado y el movimiento popular urbano el reconocimiento como sujetos y actores autónomos de la democracia. Por el contrario, se masacra a multitudes desarmadas para domesticarlas en la aceptación sumisa de su subalternidad. El campesinado indígena se rebela entonces y sitia las ciudades, como para recordarles que, al imponer inequidades coloniales, ellas también se estaban condenando al arcaísmo, a crecer y desplegarse como caricatura de la modernidad, como realización

fragmentaria y trunca de la civilidad y el pacto ciudadano[15]. Pero todo este proceso nos muestra también a la política como un palimpsesto que constantemente borra y difumina las imágenes alternativas de democracia y de nación que emanan de las movilizaciones del campesinado indígena, arcaizándolas y esencializándolas en una suerte de reservas territoriales aisladas, desde donde poco o nada inciden en el diseño global del estado y en la formación de los engranajes institucionales de la democracia.

Los episodios brevemente relatados en el estudio de casos que antecede, nos muestran cómo el sistema político fue crispado por las propuestas de ciudadanía alternativa expresada en los movimientos campesino-indígenas de los 70. El filo violento de este estremecimiento de las élites se muestra en el acto primario y sin mediaciones de la masacre. Pero también en todas las fases de lucha contra las dictaduras y la apertura democrática, las demandas campesinas generan en las élites -de derecha o de izquierda- primero, un virulento rechazo, luego un instintivo reacomodo del discurso y finalmente un hipócrita despliegue de alianzas tácitas, que buscan tan solo escamotear, neutralizar y desactivar estas demandas.

De este modo, la dinámica de la exclusión vuelve a imponerse como fuerza disgregadora, que profundiza la pérdida de fisonomía propia de las clases subalternas, a través de la cooptación de sus líderes y sus símbolos, la incorporación retórica y la fragmentación de sus demandas en las prácticas estatales y en el discurso oficial. Este es el paradójico resultado del arcaísmo de los poderosos, que convocan a los subalternos al festín de la democracia, pero sólo después de domesticarlos en las disciplinas clientelas del voto y la lealtad vertical a los partidos mestizo-criollos, que los convierten en masa pasiva y cifra inmovilizada.

La presentación de dos casos históricos y el análisis de ciertas coyunturas en la relación campesinado-estado, nos muestra lo que Florencia Mallón llamara las "intrincacies of power" en la conformación de los actores

---

15). Una historia homóloga de construcción imginaria de la ciudadanía, en el México del siglo pasado, la ofrece Escalante Gonzalbo (1992).

sociales y políticos de la democracia liberal, comparando México y Perú en el siglo XIX. Los casos presentados reproducen una homóloga confrontación histórica entre campesinado indígena y élites republicanas, esta vez en el escenario contemporáneo de la democracia boliviana. En Cochabamba, tanto como en La Paz, se pone en escena lo que Mallón describe como "la lucha entre una promesa universal, nacional-democrática, y una práctica eurocéntrica, patriarcal y exclusionaria" de las élites (1995:13), que es la paradoja central del liberalismo y del neoliberalismo en países como México y Bolivia.

Estos intrincados sistemas de poder reaccionan en cadena ante la movilización campesina, reconstituyendo el tejido clientelar de los partidos que se beneficia, primeramente, del intercambio desigual y de los múltiples eslabones extraeconómicos de formación del valor. Frente a las demandas de *ciudadanía alternativa* que emanaron de los movimientos campesino, katarista e indianista en los años 70 y 80, entra a operar el colonialismo interno como condicionamiento profundo para reinstalar una racionalidad logocéntrica y occidental en la organización del sistema de representación política.

Tanto en el proceso de diferenciación campesina y formación de redes clientelares verticales en Cochabamba, como en la fragmentación de los movimientos del altiplano en manos de centenares de ONG's, se puede ver en acción los mecanismos del colonialismo interno en el hábito civilizatorio de las élites, más tenaz cuanto más intensamente opera como disciplina autoadministrada en las clases subalternas. En este sentido, el proceso de disgregación política del campesinado indígena, que hemos recapitulado, nos permite también develar la dinámica perversa de los discursos, en un lugar del mundo donde, como diría Octavo Paz "las palabras sólo sirven para encubrir los objetos, no para designarlos". Tanto en el discurso sindical como el discurso político están anclados en el logos eurocéntrico e ilustrado dominante, aunque expresan también, de modo oblicuo y mediatizado, contradicciones no coetáneas, incapaces de ser expresadas en su propio lenguaje y en sus propios términos. Este dilema postcolonial fue planteado crudamente por Gayatri Chakravorty Spivak cuando se preguntaba: "¿Pueden hablar los subalternos?". Esto tiene aquí una resonancia práctica inmediata: la cultura política del campesinado indígena y las clases subalternas (o mejor aún, sus múltiples culturas políticas) son desterradas a los márgenes del sistema, desde donde se recuperan como ornato simbólico al palimpsesto de los discursos monológicos estatales.

Las huellas de esta controversia fundamental se han visto en las movilizaciones del campesinado indígena de los valles y el altiplano, en la conformación de nuevas estructuras de mediación con el estado y en las conductas electorales de la población rural, que perfilan un nuevo destino de anonimato colectivo y pérdida de fisonomía política.

En estos procesos, se ponen en marcha formas de autocivilización que son la respuesta defensiva indígena a las duras barreras de la segmentación y exclusión coloniales. En ellas se plasma la hegemonía cultural contenciosa que logra la minoría ilustrada y occidental. Mediante tal artificio ideológico, ésta se reproduce entonces (o al menos cree hacerlo), en el papel dirigente y normativo de la institucionalidad democrática. Paradójicamente, es el arcaísmo de esta élite -que se subordina fácilmente a la tecnoburocracia globalizada del desarrollo-, y no la esencial y repetitiva comunalidad del mundo rural indígena, lo que bloquea una salida democrática y pluralista a esta disyunción. A través de ella se reconstituyen dos esferas contradictorias de demanda democrática: de un lado, la esfera de la articulación social y la representación colectiva, que opera en el microtejido social de la comunidad (a través del sindicato, asociación, sistema de autoridades étnicas). De otro, el sistema logocéntrico e ilustrado de los partidos y el estado, que encubre con su retórica de "tradiciones inventadas" (cf. Hobsbawm y Ranger (ed.), 1983), a un gesto más antiguo e inconsciente de negación de las masas trabajadoras, de codificación de sus voluntades y de neutralización de su hacer autónomo.

Esto tiene, obviamente, una racionalidad de lucro: las élites se benefician de las inmensas brechas y polaridades económicas del mercado y de los eslabones de excluidos que dejan tras de sí la modernización capitalista postcolonial en el país. Al hacerlo, paradójicamente, frustran la vocación universalista del mercado y de la propia democracia, al reproducir modalidades arcaicas de fragmentación política, expropiación económica y control clientelar sobre las clases subalternas, que perpetran la enajenación persistente de su voluntad de ser sujetos por y para sí mismos.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas
1992 "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", en *Revista Andina* Vol.10, N. 2. Cusco.

ALBÓ, Xavier
1995 *Bolivia plurilingüe*. Guia para planificadores y educadores. Vol1. Unicef y CIPCA, La Paz.
1987 "From MNRistas to Kataristas to Katari", en Steve Stern (comp). *Resistance, Rebelion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th to 20th centuries*. Madison, The University of Wisconsin Press.

ALBÓ, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval.
1983 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. Vol.3* Cabalgando entre dos mundos. CIPCA, La Paz.

ANTEZANA, Luis H.
1983 "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)", en René Zavaleta (comp.) *Bolivia hoy*. Siglo XXI Editores, México.

ASAMBLEA Permanente de Derechos Humanos de Bolivia
1980 *La masacre de Todos Santos*. APDH, La Paz.

AYLLU Sartañani
s/f *Pachamamax tiposiwa (La Pachamama se enoja)*. Vol I. Qhurqhi. Aruwiyiri, La Paz.

BARRAGÁN, Rossana
1985 "En torno al Modelo Comunal Mercantil: el caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII", en *Chungara N. 15* pp. 125-141. Arica.

CALLA, Ricardo
1993 "Hallu hayllisa huti": identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991)", en Varios Autores. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. IFEA-IEP, Lima.

COMISIÓN de Justicia y Paz
1975 *La masacre del valle. Cochabamba, enero 1974*. Comisión de Justicia y Paz, La Paz.

CNTCB-TK
1978 *Tesis del campesinado boliviano*, aprobadas en el VII Congreso Nacional Campesino (mimeog.). La Paz.

CSUTCB
1983 *Tesis política*, en Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara qhichwa* 1900-1980. Hisbol, La Paz.

CSUTCB
1992 *Documentos del VIII Congreso de la Csutcb*, Sucre, 26 de junio al 3 de julio. La Paz, s.p.i.

DANDLER, Jorge
1975 *Disgregación política del campesinado y el proceso de una revolución inconclusa en Bolivia: el conflicto Cliza-Ucureña (1956-1964).* Cuadernos del Cisepa, Lima.

ESCALANTE Gonzalbo, Fernando
1992 *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública.* Colegio de México, México.

ESCÓBAR, Filemón
1984 *Testimonio de un militante obrero.* Hisbol, La Paz.

HOBSBAWM, Eric y Terence Ranger (eds).
1983 *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

INSTITUTO Latinoamericano de Desarrollo e Investigación Social (ILDS).
1993 *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. ILDIS, La Paz.

LAGOS, María Laura
1988 *Pathways to autonomy, road to power. Peasant-elite relations in Cochabamba (Bolivia), 1900-1985* Tesis doctoral inédita. Columbia University, Nueva York.

LARSON, Brooke
1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia, Cochabamba, 1500-1900.* CERES-HISBOL, La Paz-Cochabamba,

LEHM, Zulema y Silvia Rivera
1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. Ediciones del Taller de Historia Oral Andina, La Paz.

LÓPEZ Vigil, José Ignacio
1985 *Radio Pío XII. Una mina de coraje.* ALER-Pío XII, Quito.

LLANOS, David
S/f "Diáspora comunal y crisis de los sistemas productivos en el ayllu Chari, provincia Bautista Saavedra", Proyecto de tesis de licenciatura inédito. Carrera de Sociología, La Paz.

MALLON, Florencia
1995 *Peasant and Nation: the making of postcolonial México and Perú.* Berkeley, University of California Press.

PAULSON, Susan
1992 *Gender and ethnicity in motion: identity and integration in andean households.* Tesis doctoral inédita. University of Chicago.

PNUD-Subsecretaría de Asuntos Etnicos-INE.
1995 *Censo indígena de la Amazonía, el Oriente y el Chaco*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, La Paz.

RIVERA Cusicanqui, Silvia
1984 *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado qhichwa y aymara, 1900-1980* La Paz, Hisbol-Csutcb.
1985 "El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática", en Roberto Laserna (comp.)*Crisis, democracia y conflicto social.* CERES, Cochabamba.
1986 "Autonomía y dependencia en el movimiento campesino contemporáneo: la CSUTCB y el proceso democrático", en René Mayorga (comp.) *Democracia a la deriva.* CERES, Cochabamba.
1993a "La raíz: colonizadores y colonizados" en Rivera y Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia* Vol. I, Cultura y Política. Edición coordinada por Xavier Albó y Raúl Barrios, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri.
1993b *Wut walanti: lo irreparable.* Docuficción en video sobre la masacre de Todos Santos, 18 min. U- Matic, Guión y dirección de SRC. THOA, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UMSA, La Paz.
1996 "Trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz-El Alto", en Rivera (comp.) 1996.

RIVERA, Silvia y equipo THOA
1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí.* Aruwiyiri, La Paz.

RIVERA Cusicanqui, Silvia (comp.)
1996 *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90.* Subsecretaría de Género y Plural Editores, La Paz.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty
1988 "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture.* Urbana, University of Illinois Press.

TICONA, Esteban, Gonzalo Rojas y Xavier Albó
1995 *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia.*CIPCA, La Paz.

TORANZO Roca, Carlos
1995 "El dualismo transformando o la reproducción de la desigualdad", en Frist Wils (ed.) *Organizaciones no gubernamentales y sus redes en Bolivia. Un estudio comisionado por el GOM de Holanda* GOM-CEP, La Paz.

VAN Niekerk, Nico
1992 *La cooperación internacional y la persistencia de la pobreza en los Andes bolivianos.* UNITAS-MCTH, La Paz.

ZAVALETA, René
1977 "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia",en Pablo González Casanovas (comp.), *América Latina: historia de medio siglo.* Siglo XXI Editores, México.

Entre el eyllu y la pacha
a propósito de la obra político intelectual de Fernando Untoja

José Luis Saavedra

La presente ponencia es parte de un trabajo mayor en torno a la irrupción política de la intelectualidad katarista. En este avance preliminar trataremos de conocer, aún de manera aproximativa, cuasi testimonial, el quehacer político intelectual de Fernando Untoja. Lo haremos a partir de su propia narración lograda en una interesante y reciente entrevista.

Nuestro trabajo empieza presentando, en la primera parte, algunos datos referenciales de su trayectoria personal, a partir de algunas (escasas) relaciones hemerográficas. En la segunda parte y como aspecto central de nuestra ponencia, presentamos la conversación sostenida con nuestro autor, en la que intentamos visualizar, con particular énfasis, la dimensión, primero, intelectual y, luego, política del trabajo de Fernando Untoja.

No consignamos indicaciones cronológicas de la vida personal de Untoja por cuanto las referencias establecidas en la entrevista son, por hoy, suficientes, para situar, con bastante precisión, los hitos más importantes de su itinerario público. Tampoco ofrecemos una relación de su producción académica porque entendemos que se encuentra en vías de publicación próxima un volumen con toda su producción académica (édita e inédita). Así que un poco de paciencia y ya pronto estaremos disfrutando del conjunto de la obra intelectual de Fernando Untoja.

Fernando Untoja Choque, un poquito de historia personal

Fernando Untoja es de la provincia Carangas, donde no llegó el latifundio, habla aymara ("lo aprendí de mis padres"), francés y castellano. Es una verdadera muestra de esfuerzo académico, porque pasó de las difíciles condiciones educativas de su provincia natal Carangas a la capital de Francia.

Nació el 4 de mayo ("a las cuatro de la tarde") de 1950 en Wayllamarka ("un pequeño vallecito donde se produce mucha hortaliza"), Carangas, enclavado en pleno territorio altiplánico del departamento de Oruro. Su formación primaria la recibió en su pueblo natal y luego se educó ("dos años") en un colegio de padres oblatos (formación católica?) de ese departamento, después viajó a Arica ("yo soy hijo del ayllu, y como tal, utilicé el territorio aymara entre Arica y Oruro"), Chile, donde realizó estudios secundarios:

"– Pero ¿por qué le convenía estudiar allí?
– No, lo que pasa es que tenía familiares en Arica. Allí tengo un hermano que vive allá hace años, y también fui un poco por aventura, fui a pie; en esas épocas era difícil conseguir movilidad.
– ¿Se fue usted a pie?
– Sí, me fui a pie. De mi pueblo tomé un camión hasta Caranguillas y de Caranguillas fui a pie ... hasta Arica"
– ¿Y se quedó a terminar sus estudios en Chile?
– No, volví a Oruro y allí proseguí ..."
(Revista *"Hoy domingo"*, 23 mayo 1993).

De esta manera, Untoja egresa bachiller en Humanidades del Colegio Bolivia de Oruro. El '71 ingresa a la universidad de Oruro: "lo más importante para mí era estudiar ... cualquier cosa, pero abrir una vía por donde acceder a un conocimiento superior" (Ibid.). Como dirigente universitario, en 1972, sufrió los rigores de la dictadura militar de Hugo Bánzer. Fue detenido "por agitador", encarcelado en las celdas de la famosa Dirección de Orden Político (DOP) y luego remitido al campo de concentración de Chonchocoro ("estuve tres años-largos y hostiles-en distintas cárceles, por cuenta de Bánzer") y de allí fue exilado a Europa:

> "... de pronto aparecí en Madrid e inmediatamente en París, donde obviamente llegué sin saber una sola palabra de francés y gracias a la gente de Aerolíneas Argentinas, pude llegar a un hogar para jóvenes estudiantes. Aprendí el francés durante un tiempo y luego estudié economía" (Ibid.)

Durante 13 años estuvo fuera del país y los aprovechó para cursar estudios superiores (masterados) en Filosofía ("hice filosofía a fin de complementar mis estudios anteriores") y Ciencias Económicas. Así obtuvo un doctorado en Economía.

"– Sobre qué trataba su tesis?
– Sobre el ayllu ... Me fue bien y conseguí una beca. Las cosas se arreglaron de tal manera que todo estaba bien ...
- Pero, si todo estaba bien ¿por qué se metió usted a la política?
- Para decir la verdad, para servir al país con honestidad ..." (Ibíd.).

La palabra de Fernando Untoja

– Quisiéramos empezar abordando los aspectos personales de su trayectoria académica, de su formación y producción académicas, los temas más importantes que usted ha ido trabajando, particularmente en los últimos diez años.

– Sí, a pesar de que no me gusta hablar mucho de mí, voy a indicar qué cosas han sido importantes para mí. Yo llegué a planteamientos, a preocupaciones sobre el problema de los intelectuales, problemas existenciales, problemas de identidad. Yo estuve, yo me sentí muy chocado cuando el mundo aymara se sentía excluido tanto del lado de Chile como de Bolivia, el trato era el mismo. Entonces, en ese momento yo me di cuenta de que no había tal patria o tal nación que podía acoger a esta etnia, a esta comunidad de los Andes.

Eso ha sido el año 1966, cuando yo era muy jovencito. Cuando estuve en Arica, muchas aymaras de pollera eran expulsadas de la plaza Colón, y toda esa gente se reunía en la plaza, en el parque Brasil, un parque muy grande, yo iba entre ellos como curioso. Entonces tampoco me explicaba y la gente evidentemente se sentía excluida, sufría, pero podían aceptar ellos ese rechazo porque estaban en Chile, lo asumían así, lo aceptaban porque habían ido a buscar trabajo y tenían que soportar eso. Y cuando volvía con ellos a la frontera, a Caranguilla, la gente apenas llega a la frontera y cruza la frontera sentía un alivio, hasta unos decían viva Bolivia y se sentían aliviados de esa represión del otro lado, en la frontera. Pero, apenas llegamos a Turco, de Turco a Oruro, en Oruro la misma gente que había sido rechazada en Chile sentía el mismo desprecio, el mismo rechazo, el mismo trato, tal vez peor, en Oruro. Entonces, ahí ya no entendí, ya no sabía cuál era el problema en el fondo. Eso me llevó a trabajar el problema de la identidad, el problema del ayllu, el problema del retorno a uno mismo.

Además de eso, está ligado con una etapa también política, por lo que Bolivia ha vivido entre 1971 y '79; esa época ya era durísima la situación. Entonces, yo estudié un año en la Universidad de Chile, en Santiago,

vivia en Santiago. Volví a Bolivia queriendo integrarme a la sociedad, pero me sentía un inadaptado, encontraba todo mal, encontraba las cosas sin sentido. Entré a la Universidad de Oruro y no podía mantener mi rebelión individual, así que me enfrenté con los docentes, que llegaban atrasados o que no cumplían; eso me llevó a tentativas de expulsión de la UTO. En ese trayecto de rebeldía, también caí preso, porque había persecución política. En esa época al que molestaba institucionalmente o individualmente se lo acusaba de extremista, y yo caía preso y fui a parar a Chonchocoro. Allí aprendí otra cosa, aprendí a desvelar todo lo que era el pensamiento de la izquierda, todo ese mito de la sociedad de la izquierda, del comunista, del trotkysta, del eleno, todo eso; todo se cayó, no había tal solidaridad, no había tal consecuencia de principios, todo era interés. En los tres años conocí a mucha gente, desde moderados demócratas, cristianos, hasta los extremistas. Los grandes líderes se comportaban cómplices de los tiras en la propia prisión, en el DOP, en Chonchocoro.

Entonces, ya mi caso individual había cambiado mucho; en lugar de arrepentirme de mi rebelión en la sociedad, en la cárcel, junto con los políticos, había aumentado más bien, ahora ya no contra la sociedad sino contra los políticos, contra la gente de izquierda que hablaba del socialismo. Es que he visto muchas cosas que me chocaron profundamente. Había grandes favores a los políticos de la oligarquía o de la pequeña burguesía en la cárcel, muchos no comían la comida de la cárcel, sino por Justicia y Paz o Derechos Humanos. En el Panóptico, algunos tenían su celda, por ejemplo, con candado propio. Ahí estuve con los miristas, con Oscar Eid, con Navarro. Eran presos, cierto, pero eran presos que vivían ahí adentro como esperando crecer a partir de la cárcel. También había fachos que llegaron de Santa Cruz; hasta esa época nos los habían pintado como hombres horribles, pero ellos eran humanos también, no eran tan horribles como se los conocía dentro del mundo de la izquierda.

Y luego salí expulsado a Europa. Entonces, ya yo era inadaptado en la cárcel, inadaptado en la sociedad, no tenía nada que perder. Llegué un febrero a París en pleno invierno, con llovizna, con neblina, pero realmente no sentí el frío, sólo tenía un paletó, una camisa, y cuando llegué al aeropuerto todos iban abrigados, pero yo sentía calor, podía estirarme. No sabía hablar el francés, no sabía hablar nada, pero no me importaba dónde iba a quedarme esa noche, no me importaba dónde iba a conseguir comida, no tenía dinero, nada. Entonces, lo tomé así, a la aventura, encontré amigos, una cadena de amigos, que al final me permitieron

que yo pueda pasar clases de francés, luego dar examen en la Universidad, aprobar y más tarde conseguir una beca y estar relativamente estable y estudiar.

Así, mi drama étnico y político, ha impulsado que yo pueda plantearme el retorno al ayllu. Estudié economía y a partir del cuarto año ya comencé a pensar qué podía escribir, traté de hacer una radiografía de Bolivia desde el exterior, de los intelectuales, de la sociedad, de sus problemas. Me aislé totalmente de los bolivianos en París, no los he visto-creo-cinco o seis años, me escapaba de los bolivianos porque ellos tomaban mucho, o se quejaban mucho, lloraban y esa mentalidad de tristeza, de dolor o de falso sufrimiento no me dejaba vivir; entonces, me alejé.

Solamente volví a ver a algunos después de seis años, entre ellos encontré a Reynaldo Marconi, un economista que estudió en mi misma Facultad, encontré a otros, refugiados políticos, etc. Pero no hice mucha amistad con los bolivianos, vivía generalmente en otro mundo, totalmente diferente. A partir del cuarto curso de Maestría comencé a preocuparme del mundo andino, de mi mundo, digamos así, pensando que podía reconciliarme conmigo mismo y tal vez con mi sociedad. De esa manera se ha producido el retorno al tema del ayllu y, bueno, eso me permitió obtener el doctorado.

Yo pensaba irme a Africa, a Africa central porque estaba invitado al Chad para ir a trabajar con unos amigos que conocí en Ciencias Políticas. Con ellos aprendí otra cosa: que los negros todavía se riegen por noblezas, no se mezclan con la gente del pueblo; entre ellos reconocen quiénes son de la nobleza y quiénes no lo son. Entonces, cuando me invitaron me fui a Chad, a Senegal, fui a Marruecos. Volví de Chad y me dije no, me voy a Bolivia, ¿qué voy a hacer en Africa? Volví aquí, al país, no tenía ni un amigo (estamos hablando del '86), ya no tenía amigos, llegué a Oruro, a La Paz, me parecía igual cualquier sociedad, yo ya no tenía ni ciudad, ya no tenía amigos, ya no había nada.

Me instalé en La Paz. Apenas llegué, fui a pasar examen de competencia a la Universidad. Yo era un extraño en la Universidad. Los docentes llevaban su barra para dar examen de competencia, había "charlas" previas entre los profesores, todo era así. Yo entré como extraño y aprobé, nadie me conocía. También trabajé en Oruro. En Oruro era chistoso también. En Oruro me presenté a los exámenes de dos materias, aprobé. Entonces me fui así con mi chalina, con mi chamarrita, con mi cabellera larga, esperando el examen. Me senté detrás, junto con los alumnos.

Entonces, cuando llaman y dicen "Doctor Untoja", dicen "no está", yo me levanté y dije "yo soy". Los del jurado habian pensado que era un viejito, así, canoso, que iba a dar el examen. Cuando vieron que era un chango, a muchos no les ha gustado, pero a los estudiantes sí. Aprobé y me quedé en Oruro dos años, combinando con la cátedra de La Paz. Ha sido así.

Pero este retorno al ayllu I, me ha permitido hacer otros trabajos, que no los he publicado por falta de tiempo. En base al tema de la propiedad, hice una lectura de Aristóteles, que llevará el título de *La mirada de un andino o de un aymara a Aristóteles*. Este texto está casi terminado, sólo falta el chequeo bibliográfico, alguna corrección más, etc. El trabajo es bastante voluminoso. Este último tiempo, después de mi participación política del '93, he estado trabajando nuevamente en Aristóteles, por un lado, y por el otro en la Pacha. Posiblemente, si todo va bien, este año terminaré los dos textos. Es una lectura etimológica, un poco trabaja suponiendo que nosotros, los aymaras, tenemos una lógica trivalente, como dice Iván Guzmán de Rojas y muchos aymaristas; se pregunta cómo podríamos leer la lógica aristotélica del tercer excluido desde este punto de vista. Me pregunto cómo vemos o qué causa a un aymara el pensamiento de Aristóteles. Espero que tenga éxito, que salga bien.

Paralelamente a eso, preparo el texto sobre la Pacha como fundamento del pensamiento aymara. Hago un trabajo etimológico hasta llegar a la onomatopeya, es decir hasta llegar al sonido mismo de la formación de este término. He encontrado cosas por aquí y por allá y también he hecho un avance importante; se me han complicado las cosas, porque en torno a la Pacha, puede ser por influencia, llegué a momentos a una concepción de tipo existencialista. Eso me ha hecho retomar la mirada al aymara, al aymara del altiplano que vive en la ciudad y en el campo. A veces también lo veo muy existencialista. Los hombres y las mujeres trabajan todo un año para bailar tres días y derrochar toda su plata. No les importa más. Después de la fiesta, después de haberse alegrado hasta el agotamiento se levanta y va a trabajar otra vez.

Después, en ese libro trato de no perder el hilo con el *Retorno al ayllu I.* Pero también tomo distancia porque el *Re-torno al ayllu I es un texto* que un poco mitifica a nivel empírico a la comunidad. Pero no hay comunidad, hay una especie de juego a la comunidad, como en el t'inku. Es una guerra, pero que no es una guerra de destrucción. En la comunidad, en el ayllu, hay ese juego, todos juegan a la comunidad, todos muestran algo afuera, que puede parecer comunidad, solidaria, etc., pero es en

ese juego de la comunidad donde hay que comprender la solidaridad y la reciprocidad. La reciprocidad no siempre como una igualdad, sino también como una asimetría. La propia reciprocidad puede mantener y de hecho mantiene relaciones de jerarquía, y ésa es la parte crítica que estoy haciendo en el texto. Tal vez no sea muy empírico, porque no hay datos etnográficos, no hay entrevistas, no hay nada, es una especie de razonamiento puro. Trato de reflexionar, trato de hacer que el término pacha, la noción de pacha, aparezca como esa matriz a partir de donde se genera todo la concepción del mundo, todo lo que es relaciones políticas, todo lo que es ese sentido del hombre andino. Ese es un poco el trayecto que he hecho hasta ahora.

A parte de eso tengo otro texto, que ya está preparado en diskette. No es mío, es de alguien que siguió mi producción; yo hice la revisión. Es la recopilación de todo lo que he producido hasta ahora, materiales publicados y no publicados, que van desde la parte filosófica, política, la crítica a los programas políticos, la crítica a la sociedad, artículos sobre las fuerzas armadas, todo eso, está ya hecho, sólo falta meter a la imprenta.

- Cómo considera usted el impacto social, cultural y político de su obra intelectual?

- Cuando el '86 yo escribí sobre la cuestión del ayllu, todavía la izquierda estaba en su último intento, digamos, de independencia política antes de aliarse con la oligarquía. Entonces, la gente se abalanzó contra mí, porque plantear el ayllu en esa época era anacrónico. Pero yo me pregunto ¿por qué se lo consideraba así?. Porque nunca la gente había entendido al ayllu, ni se había preguntado sobre lo que era el ayllu, ni la izquierda, ni la derecha; solamente lo vivían los aymaras o quechuas. Eso me mostró cuán separada estaba la izquierda, en su visión, en su análisis, del pueblo aymara y quechua; estaba lejísimo y siempre veía al pueblo aymara-quechua como algo del pasado, de las ruinas, ya acabándose, o en los chullpares, así veían todo, y eso es lo que ha hecho también que se vayan desplazando términos como campesino, indio, ahora originario, por ejemplo. La noción de originario es, ahora, ver al aymara ya no como aymara, ni como quechua, sino como originario, pero exótico. Un hombre que anda por ahí, correteando con su flecha o con su honda, con su coca llena en la boca, así, y objeto de foto, objeto de un video.

Eso me mostró la reflexión en el ayllu; comprendí que la izquierda era totalmente antiaymara, ignorante del mundo aymara, ¡no conocía ni la lengua, ni las ideas, nada!

Y cuando vine a Cochabamba, fui donde los campesinos, a la Federación, a la Confederación Unica. Cuando planteé mi posición, me di cuenta también de que mis hermanos estaban totalmente intoxicados, no tenían ninguna identidad, estaban intoxicados con la lucha sindical, que a mí me parecía totalmente ajena, alteradora, y que era capaz de expresar la identidad y lo que es el mundo aymara y quechua. Me enfrenté con Urioste varias veces sobre este tema, a tal punto que critiqué su reforma, su segunda reforma agraria, para que haga su ley de comunidades campesinas e indígenas. Después, me encontré con otros intelectuales pequeño burgueses como Ricardo Calla, que al principio no aceptaban nada. Después han tenido que irse a estudiar ayllus al norte de Potosí, y para mí eso ya era importante. Fui a San Ignacio de Moxos, planteé igualmente el problema del ayllu. Y en todo lado he hablado más de tres, cuatro años sobre el ayllu. Algunos entendieron y otros no. Pero los que entendieron, comenzaron a utilizarlo políticamente, entre ellos Calla, Filemón Escóbar, los sindicalistas como Evo Morales, los del Eje, los comunistas, que a través de Juan de la Cruz Villca y Barrenechea comienzan a tomar el discurso del ayllu y a tal punto que se ponen el ribete de Pachakuti en la frente. Yo considero eso puramente hipócrita, es engañar al pueblo cuando ya está queriendo reivindicarse, cuando está queriendo pararse por sí solo de manera afirmativa.

Así que los condené. Fui crítico y soy crítico de la Confederación Unica porque es una caja de alienación y de manipulación. Soy crítico de los dirigentes sindicales que ahora se visten, poco a poco, de originarios, pero en el fondo no están pensando ellos, sino hay detrás la vieja izquierda tradicional que piensa y les empuja a decir algo y a decir lo que es originario, la identidad, la nación, etc.

Yo nunca he planteado la lucha de los campesinos, he planteado la lucha del mundo aymara, quechua, que está en la ciudad, en el campo o en las minas. He planteado la lucha de afirmación de identidad para toda esa gente, pero no solamente para los campesinos. Por eso digo, los campesinos no tienen ninguna autoridad para atribuirse la representatividad aymara o quechua, no deben pretender que ellos son los depositarios de esa concepción, de esa doctrina, y tal vez el mundo rural-en este momento-es lo más desestructurado a nivel de concepción.

Por otro lado, llevó también al hecho que la pequeña burguesía exizquierdista, como Mantilla, como Silvia Rivera, como Calla y otros, comenzaran a folklorizar lo aymara. Apareció la moda de colgarse cruces cuadradas por todo lado, hacer wilanchas, poner en los membretes cruces

cuadradas, llegaron a conectarse con los taoistas de Colombia, que trabajan de Tawanaku, no de Tiawanaku. Comenzaron a generarse sectas, congregaciones esotéricas. Para mí todo eso es todavía la no comprensión del mundo aymara, la no comprensión del ayllu, es el manejo demagógico, folklorizado. Eso utilizaron para seducir al pueblo.

Otro hecho último. Palenque ha convencido a la pequeña burguesía y a la oligarquía de que se funda sobre los principios aymaras para manejar su partido, lo que es lo más falso y lo más vergonzoso. El comenzó a proclamarse Tupaj Katari, comenzó a manejar, a construir un mito de la pareja ideal y a partir de su canal televisivo comenzó a dar lecciones de moral al pueblo, "la mujer no debe abandonar al hombre", "el papá no debe pegar a la madre, ni nada", todas esas cosas. Bien, con eso engañó durante todo este tiempo al pueblo. Pero, ¿qué ha pasado? ha hecho esta construcción ideal de su relación familiar, es el mito, pero la realidad ha conspirado desde el interior y ha destrozado todo ese discurso hipócrita y falso, cuando ahora los dos se separan.

Ahora me pregunto yo, ¿Palenque tendrá que quejarse a la radio? o ¿tendrá que quejarse a él mismo? y Mónica, ¿tendrá que ir a quejarse a Palenque diciendo que Palenque la abandonó? o ¿qué tienen que hacer?. La realidad ha conspirado contra él, con eso ha destrozado esa falsedad, esa hipocresía de esos dirigentes impostores. Yo los califico de impostores porque nada conocen del mundo andino, nada en pensamiento ni en descripción.

Anteayer, por ejemplo, doña Remedios, que está metida ahí con Condepa, dijo que todos los que juraban eran traidores y que a partir de ahora van a jurar sobre la sal. Yo pregunto ahora ¿cuándo el mundo aymara ha jurado sobre la sal?, y ¿qué significa la sal para el mundo aymara? La sal sirve solamente para hacer vomitar a los perros que han robado una casa o para castigar a los hombres que han robado una casa, pero no es para jurar. Entonces, yo demuestro con eso cuán lejos están todavía de las concepciones aymaras. En realidad se están alejando cada vez más, cada cosa que se inventan los aleja cada vez más, los aleja y también los desenmascara permanentemente.

- Lo que usted acaba de decir nos ayuda a pasar a la segunda parte de esta entrevista, en la cual quisiéramos conocer su trayectoria política. Entendemos, por lo que se sabe de manera oficial, que usted empezó como fundador del Movimiento Katarista de Liberación (MKL), creo que allá por 1988. En 1989 no participa en elecciones y sí lo hace el '93 como

candidato del Movimiento Katarista Nacional (MKN). Actualmente estaría usted como dirigente del Katarismo Nacional Democrático (KND). ¿Podría, por favor, hacernos conocer, con algo de detalle, este recorrido político suyo?

- Sí, cuando yo llegué el '86 a Bolivia, no encontraba nada que esté, digamos, complotando, que esté en estado de subversión contra todo el mundo de alienación, de ese mundo hipócrita, impostor. Entonces tuve un amigo (Oscar Sánchez, ahora metido en el mundo empresarial), que estaba también en París, con quien hicimos algunas tertulias" por un lado y nos reuníamos con gente para piqchar un poco, para discutir algunos textos de psicoanálisis, discutimos Lacan, Freud, Frantz Fanon, para atraer a la gente. E invitamos a gente aymara y no aymara, la pequeña burguesía. Lo que pasó es que a la gente aymara no le interesó y se quedó la pequeña burguesía de psicología, de la Católica, y de la UMSA; era la que se quedaba más en nuestras tertulias.

A partir de ese análisis tratamos de dar un fin a nuestras tertulias, y ese fue el camino para poder pensar ya en política. Paralelamente a esa actividad, tomé contacto-esa época-con Genaro Flores, con lo que era el MRTKL; me invitaron para que yo pueda entrar, yo les dije "no, no voy a entrar con ustedes", porque no quería entrar, porque no había discusión ahí adentro, no había ningún trabajo teórico político, de análisis. Me dijeron "¿por qué no nos ayudas?", yo dije "yo les puedo ayudar, se los editaré un pequeño periódico, en eso les puedo ayudar", porque yo consideraba que el periódico era una base para discutir con los mismos militantes y fuera también. Entonces, hice un periódico chiquitito, que se llamaba Wayra, como un modelito. Hice tres articulitos por ahí e invité también a algunos para que puedan escribir. Ellos tenían dinero esa vez, pero no se interesaron en apoyar al periódico. Yo los colaboraba, y con mi propio dinero imprimía y también distribuía. Entonces, les dije que "alguien tiene que proseguir con el periódico", yo tenía que volver a Europa, les dije "miren, sigan ustedes". Pero sentí que ya había un celo político, los jóvenes venían a discutir más conmigo sobre el periódico, sobre las ideas. Yo estaba arrastrándolos a todos, así que se opusieron pero al periódico. Entonces, les dije "que dirija alguien o cualquiera, yo les he dado esa manito y chau".

Fui a Europa, volví al país y la tertulia continuaba, y en la tertulia ya habíamos analizado que el MRTKL, Genaro Flores, Víctor Hugo, no era un partido político con principios, era un pretexto, un pretexto para mostrar a los campesino como los más sufridos y buscar el poder. Pero,

el campesino, ¿quién era? el campesino no era solamente el aymara y el quechua, era solamente un sector, y no nos convencía eso. Entonces, optamos por hacer otra organización, pero yo no podía mantener alejado del mundo rural, del mundo sindical esa idea. Entonces, en eso, con Simón Yampara y otros más, hicimos la Reflexión Katarista. Pero yo no les había avisado nunca de la tertulia pequeña burguesa que teníamos nosotros en La Paz. Entonces, la Reflexión Katarista era para propagar las ideas de la Tertulia. Había hecho un pequeño folletito Pensamiento Katarista, chiquitito, creo que lo hicimos en una tarde, en una máquina, lo teníamos listo, y editamos eso, incluso distribuimos unos dos meses.

La gente quería hacer un bloque para las elecciones del '89, querían participar en las elecciones, se juntaron el MITKA, el FLITKA, los partidos indianistas, todos tenían base, todos tenían razón, y así hicieron reuniones durante un mes, totalmente improductivas y al final reventaron, todos querían ser jefes, todos eran santos; habían tendencias racistas como tendencias sometidas. Bueno, como Reflexión Katarista tratamos de integrar todo eso, nos interesaba incursionar políticamente, pero no resultó, se fundó un grupito en esa reunión que se llamaba UKAI Wiphala, Unidad Katarista, del cual yo era parte; un comité ad hoc que ya no funcionó a la semana.

Entonces se derrumbó todo; no se podía trabajar con gente así. Después de ese fracaso, el '89 fundamos, no fundamos, nos reunimos, un grupo con la sigla política MKL. Y fuimos con esa sigla donde Genaro Flores cuando él estaba entrando en las elecciones nacionales. Fuimos con nuestro documentito a la calle Sucre, en La Paz. Le dijimos "mira, nosotros te vamos a apoyar, de todas maneras, no estamos en tu partido, pero te vamos a apoyar". Y Genaro Flores nos hizo botar con su gente, casi nos hizo masacrar con la gente campesina de Achacachi. No era posible, no entendía eso. Ellos no podían sacar ni un documento, no podían escribir absolutamente nada, solamente sacaban algún slógan, con eso correteaban. Así que decidimos no participar ni apoyarlos, qué íbamos a hacer. Y quedamos, así, de espectadores en las elecciones del '89.

Pese a ello dimos nuestra posición; todos pensaban que éramos un partido, no éramos un partido, éramos un grupo de amigos con ideas. Pero eso creó celos en Genaro Flores y en Víctor Hugo. Además, en esa época Víctor Hugo y Genaro Flores se dividieron; apareció el MRTKL en manos de Víctor Hugo y apareció el FULKA. No participamos nosotros. El resultado de las elecciones fue un desastre: Víctor Hugo perdió las diputaciones, Walter Reynaga también. Y FULKA terminó suicidándose

porque no pagó la multa y el partido se deshizo totalmente. Lo que había es una generación de dirigentes, que no querían que ningún joven saque la cabeza, y que trace otros rumbos. Entonces, ya no participé más, ni ayudándoles.

Ya a fines del '89 fundamos el partido, entre jóvenes. Y no estaba Simón Yampara, él sólo estuvo en la parte de Reflexión Katarista y en la reunión del MKL. Pero la fundación la hicimos con otra gente. Fundamos el partido, no teníamos sigla, hemos trabajado hasta el '92 juntando firmas. El '92 nos presentamos, más menos en septiembre del '92, no, era junio, porque en septiembre salió rechazado. Nos hicieron un juicio para que paguemos la multa, todo. Bueno, pagamos, volvimos a insistir y la sacamos en enero del '93, sacamos la sigla, todavía era MKL. Pero nos impusieron una sigla, Víctor Hugo y el MNR y nos hicieron cambiar a MKN, que no nos gustaba como sigla. Bueno, estábamos como MKN.

Mucha gente pensaba que nosotros éramos división de Víctor Hugo, división de Genaro Flores, pero lo cierto es que nunca hemos estado juntos, nunca nos hemos dividido, nosotros éramos otros. Yo diría que somos los aymaras pequeños burgueses haciendo un partido político. Tampoco eran todos intelectuales, pero había gente que no estaba de acuerdo con que el campesino esté en el poder, mucha gente decía "yo he estudiado cinco años derecho, cómo voy a hacer que un campesino me gobierne", no, no querían. Entonces, nuestra organización caía muy bien en ese sentido.

Participamos en las elecciones y no tuvimos éxito; no obtuvimos diputados, etc. Pero sí tuvimos un éxito electoral, o sea de expectativa. Había salido una nueva corriente, un poco sagaz, y hemos captado más gente en las ciudades que en el campo. En la ciudad la gente nos tenía confianza, se identificaba con nosotros, gente que no era ni aymara, ni hablaba aymara, hemos ganado gente en las Fuerzas Armadas, ganamos simpatía a pesar de la polémica distorsionada que hizo la prensa, o alguna prensa interesada, pero ganamos gente, y poco a poco hemos ganado reconocimiento en la sociedad. Bueno, esa es la primera etapa así, muy desordenada.

Y con eso fuimos a las elecciones el '93 y a la municipales del '95. Pero en el trayecto cambiamos la sigla, ahora somos KND, Katarismo Nacional Democrático. Nosotros estamos totalmente libres de prejuicios étnicos, raciales, no tenemos ningún prejuicio, somos un movimiento político libertario, crítico, tenemos nuestra parte pragmática también. Pero eso

no nos frena. Nuestro objetivo es crear un gran movimiento, una gran corriente política, capaz de disputar con la oligarquía la hegemonía política en Bolivia .

Nosotros pensamos que en Bolivia gobiernan los inmigrantes y no los nacionales, y es una de las causas por las que Bolivia no puede salir de su desorden económico, de su estado de miseria y de su despersonalización. Por eso nosotros queremos la personalidad nacional, queremos forjar un pensamiento y una corriente política nacionales. Por eso somos nacionalistas, nacionalistas de verdad, no invención del imperialismo, ni de fuerzas foráneas, sino nacionalismo que retorna al ayllu, retorna a la concepción andina, retorna a lo que es nuestro.

En eso somos una generación realmente milenaria, que continuamos en la lucha para dar identidad, para dar fuerza afirmativa a nuestro pueblo. Estamos en contra de todo lo que es la lamentación, los sentimentalismos, resentimientos, todas esas ideas de mantención de la dependencia, de caminar como víctimas; queremos un pueblo fuerte, queremos canciones de guerra, canciones afirmativas. Y eso, lamentablemente, en nuestra sociedad, no se da. ¿Quién puede hacerlo? Lo hará un grupo de intelectuales, estimulará tal vez organizaciones políticas para que esto cambie.

Esto es muy importante porque hace mucho daño; el boliviano es demasiado pesimista, conformista, no se expresa, y como no puede expresarse, solamente se expresa llorando. Cuando el boliviano ya no llore ni de su pasado ni de sus sentimientos frustrados, va a emprender su propio camino y este país va a salir de sus problemas; en ese momento va a ser un ejemplo para otros países y eso también va a hacer que todos nos reconozcamos de igual a igual, en igualdad de condiciones, porque ahora, ser indígena o aymara es un pretexto para justificar muchas cosas: "yo soy indígena, soy oprimido, entonces no puedo". Eso tiene que acabar; el hecho de ser originario, indígena, aymara o quechua, no debe dar motivos, no debe ser pretexto para no hacer cosas, para no emprender tareas, ni para no estudiar. El aymara que quiera entrar a este mundo, así como es caótico pero al mismo tecnológico y científico, tiene que entrar con fuerza, estudiando, compitiendo.

Por eso, esto seguramente lo voy a decir en otra etapa, hay cosas que hay que ajustar, hay cosas que hay que liberar, liberar en otro sentido del del liberalismo. Liberar quiere decir eliminar, primero, todo lo que obstaculiza y, luego, lanzar al hombre, para que el hombre se desenvuelva con libertad.