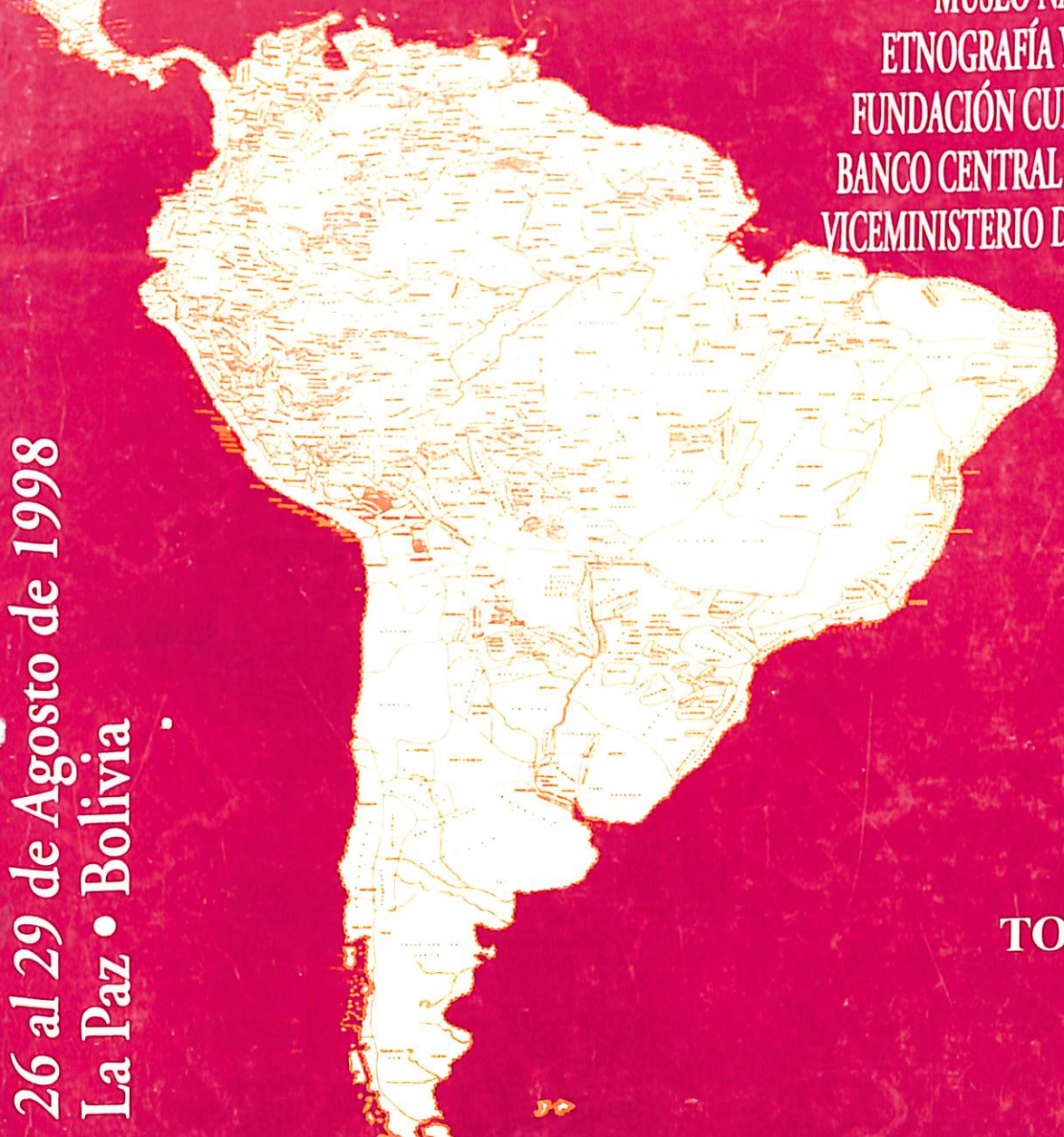
XII REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA

MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE
FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA
VICEMINISTERIO DE CULTURA



26 al 29 de Agosto de 1998
La Paz • Bolivia

TOMO I

MAPA EDITADO POR JULIAN H. STEWARD.
PUBLICADO EN EL HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS, 1949

SEMINARIO I

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA:

Etnohistoria, Historia Oral, Memoria Colectiva, Testimonios Orales, Literatura Oral.

LAS SOCIEDADES DE SOCORRO MUTUO Y BENEFICENCIA EN LA PAZ, 1883-1920

Fernando Chuquimia B.*

1. INTRODUCCIÓN[1]

Las sociedades de socorro mutuo y beneficencia se constituyen en un objeto de estudio debido a tres factores fundamentales: primero, representan la presencia real y protagónica de artesanos, obreros, clases medias y élites, organizados en entidades específicas; segundo, responden históricamente a una determinada época del desarrollo histórico-social del país; tercero, este tipo de entidades deben ser establecidas en un amplio contexto de desarrollo histórico-social, es decir, establecer que el mutualismo boliviano tuvo un desarrollo particular en comparación a movimientos mutualistas de otros países[2].

El mutualismo fue un movimiento de ideología reformista. No planteaba un cambio del sistema sino mejoras dentro del sistema, defendiéndose del gran capital a través del cooperativismo, el fomento del ahorro y la formación de sociedades de socorros mutuos, su ideología retardaba el desarrollo de la conciencia de clase de los obreros; en el caso particular del país y del incipiente desarrollo económico de la ciudad de La Paz, a partir de la segunda década del siglo XX, los obreros lograron superar los estrechos marcos del mutualismo con la creación de los primeros sindicatos y federaciones.

Un balance historiográfico acerca de la historia del movimiento obrero, nos muestra un vacío acerca de la mutualidad; Lora (1967) es uno de los pocos historiadores del movimiento obrero que estudia, aunque de manera genérica, el tema del mutualismo. En otros estudios, Barcelli (1956), Waldo Alvarez (1986), prácticamente no mencionan referencias acerca de las sociedades de socorro mutuo, aunque plantean citas generales de algunas entidades mutualistas; en Trifonio Delgado (1989)se hallan referencias de la Sociedad de Artesanos de socorros mutuos de Oruro fundada en 1900, a excepción de esta referencia no existen mayores datos que Delgado pueda aportar acerca del movimiento mutual. En la actualidad no existen estudios específicos acerca de la mutualidad boliviana. Cajías (1996), a pesar de que analiza la temática del movimiento obrero minero a partir de principios de siglo, sin embargo no plantea antecedentes acerca de la organización de los trabajadores mineros en sociedades de socorro mutuo; siendo que en algunos distritos mineros se organizaron sociedades mutualistas, es el caso temprano del distrito minero de Corocoro, donde en 1882 se organizó una Sociedad de Beneficencia integrada en su mayoría por obreros y artesanos (El Comercio, 1882:3); de igual manera, Rodríguez (1987), a pesar del extenso análisis que realiza del proceso de proletarización, no menciona la existencia de sociedades de socorro mutuo organizados en los distritos mineros. El estudio de la Beneficencia, entendida ésta como la vigencia de un sistema de caridad pública donde estuvieron y están inmersos tanto las entidades públicas como privadas, a excepción de Escobari (1991), no

---

(*) Docente de la Carrera de Historia, UMSA, La Paz

(1) El presente trabajo es un resumen de la Tesis de Licenciatura en Historia, leída por el autor en junio de 1998 en la Carrera de Historia, Facultad de Humanidades, UMSA

(2) El movimiento mutual boliviano no fue homogéneo, desde sus orígenes estuvo bifurcado en dos ámbitos de representatividad social, por un lado, los artesanos y obreros organizados en mutuales, pero también las élites locales formaron parte activa en la organización de sociedades de socorro y de beneficencia; es decir, tanto el socorro y la beneficencia fueron en su momento impulsados por todos los estamentos sociales de la época, es el caso de la Sociedad de Socorros Mutuos "Obreros de la Cruz", fundado en 1883, que fue organizado por artesanos, clérigos y gentes de la élite paceña, pero posteriormente fue refundada en base a una mayor representación de sectores sociales no artesanales; sucedió también lo mismo con la sociedad "San Vicente de Paul". Tanto el socorro mutuo como la beneficencia fueron impulsados por las élites y los artesanos, esa práctica y modelo de organización social representó una respuesta política y social del momento.

existen otros estudios que amplien el estudio de esta tematica. Finalmente encontramos un trabajo, inicialmente inédito, que de manera amplia recoge las experiencias de las sociedades de socorro mutuo y beneficencia, esta es sobre todo una remembranza testimonial, no es un estudio acerca de la historia de la mutualidad boliviana, nos referimos a Valenzuela (1995)[3], quien desde su posicion de autodidacta supo plasmar un bosquejo general del mutualismo en el pais.

II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las guildas artesanas o colegios de artesanos ya existian en la Antigua Grecia[4], estas eran asociaciones que se denominaban: *sunedrias, hetairias y eranos* todas ellas practicaban la ayuda mutua, eran asociaciones que tenian un fondo comun, formado por las aportaciones mensuales de los socios, con lo cual socorrian a los socios que eran victimas de una adversidad (Kropotkine, s/f: 362-363).

En los comienzos de la Edad Media, el desarrollo economico permitio la existencia de un artesanado libre (urbano) frente al artesanado esclavo; la ciudad se constituyo en uno de los fenómenos de mayor trascendencia en la sociedad medieval, es el escenario donde se fundan las universidades, alli nacen las grandes ferias comerciales, alli trabajaran artistas, empezarán a consolidarse los grupos burgueses y sus gremios, germinarán ideales nuevos del hombre renacentista. Los gremios, esencialmente fueron una creación medieval, proliferaron por todas las ciudades, con fines variados y por motivos tambien muy diferentes (Barnadas, 1981:51-54)[5]. Los seguros sociales desarrollados por las hermandades de socorro en los siglos XVI y XVII se orientaban a la atención de enfermedades, accidentes, invalidez y vejez, también establecian un seguro contra el desempleo, seguro de muerte o gastos de entierro, otorgaban el seguro por prisión, ausencia forzosa y por dote (Rumeu, 1944:227-242).

A diferencia del desarrollo que lograron alcanzar las sociedades mutualistas en el continente americano en general y en el pais en particular, las diferencias con la mutualidad europea son sin duda, notables; en esta última alcanzaron un vasto número de sociedades. El desarrollo del mutualismo europeo fue cuantitativamente extraordinario.

Un balance del movimiento obrero americano durante la segunda mitad del siglo XIX y las dos primeras décadas del presente siglo, es que la estructura de la clase obrera, cuantitativa y cualitativamente se desarrollan en el contexto de una industrialización

(3) Néstor Valenzuela Gutiérrez, 1912-1996, a quien tuvimos la fortuna de conocerlo, fue un dirigente mutualista que participó de manera ininterrumpida desde la década del 30, en varias sociedades de socorro mutuo de La Paz, fue directivo en "El Porvenir", "Obreros de la Cruz", además fue fundador de la Federación Departamental de Sociedades de Socorro Mutuo y Beneficencia de La Paz en 1944, también de la Confederación Boliviana de Mutuales en 1958, asimismo participó de la fundación de la Confederación Latinoamericana de Mutuales en 1952, y como corolario de esa intensa actividad dirigencial publicó en 1995 la Mutualidad Boliviana, texto de carácter histórico-testimonial, constituye uno de los pocos trabajos que de manera general aborda el tema de la historia de las mutuales paceñas.

(4) Según Rumeu de Armas, la Guilda debe su origen a las ideas de caridad y fraternidad difundidas por el Cristianismo, y no fue otra cosa que la corporación romana propagada por el Cristianismo entre los pueblos del norte y fue alli transformada al calor de sus propias costumbres. En Francia, Alemania, Dinamarca e Inglaterra también se comprueba la existencia de estas asociaciones, es así que la Guilda inglesa de San Canuto de Flensbourg, regulaba la asistencia social y funeraria a sus socios, realizaba el arbitraje pacífico de las cuestiones surgidas entre los asociados y realizaba otra serie de prácticas de fraternidad y auxilio mutuo (Rumeu de Armas, 31-32).

(5) El gremio es una asociación de artesanos, industriales o trabajadores de un sector económico de la producción, se asocian para defender sus derechos o intereses de tipo laboral o económico, controlan el ejercicio de la profesión y someten a examen de competencia a los candidatos a ejercerla, luchan contra la competencia extraña, se oponen a la industria manufacturera, regulan el abastecimiento de las materias primas, muchos gremios también empezaron su vida en forma de cofradías religiosas, evolucionando después hacia lo laboral y profesional. Muchas de ellas al crecer en poder social y económico aumentaron su intervención en los órganos del gobierno municipal. También los estudiantes y profesores de las universidades empezaron su asociación como uno más de los gremios de las ciudades (Rumeu, 1944:28).

incipiente de los paises americanos. Como señala acertadamente Spalding, quien afirma que el periodo de formación del movimiento obrero en América Latina tiene muchas similitudes con lo ocurrido en Europa. Similares ideologias, tácticas, estrategias y formas de organización y practicas son comunes en ambas áreas. El movimiento obrero en América hizo su experiencia formativa en pocos años (Spalding, 1977:152-156).

Una entidad que al parecer es una de las primeras sociedades mutualistas surgidas en América, es la *Sociedad Tipográfica de Chile*, fundada en Santiago en 1853[6]. En la historia del movimiento artesanal y obrero latinoamericano, el mutualismo como fenómeno organizativo e ideológico se concentró, fundamentalmente, en los espacios urbanos industrializados; y fue definitivamente una etapa que antecedió al sindicalismo organizado. Cronológicamente su desarrollo surge a partir de la segunda mitad del siglo XIX, este ciclo empieza a periclitar en la primera década del siglo XX, para dar paso a un nuevo e insurgente sindicalismo obrero.

III. EL DESARROLLO DEL MUTUALISMO EN BOLIVIA

El movimiento mutual, durante el periodo considerado en este trabajo, 1880-1920, se desarrolló con mayor incidencia en La Paz. Una mayor presencia de entidades mutualistas se dio en La Paz con cerca a 37 entidades organizadas, le sigue Potosí con 20, Cochabamba con 13, Chuquisaca con 8, Beni con 7, Oruro con 5, Santa Cruz con 5, Tarija con 2 y Antofagasta cuando formaba parte del territorio nacional, contó con una Sociedad de Artesanos y Socorros mutuos fundada en 1874; el movimiento mutual boliviano alcanzó un promedio aproximado de 98 Sociedades de Socorro Mutuo y de Beneficencia (Ver Cuadro I).

(6) En Latinoamérica, el asociacionismo de los trabajadores despuntó en el siglo XIX. La adopción de políticas librecambistas después de las guerras de independencia y el debilitamiento o extinción de los gremios llevó a los artesanos a reagruparse para proteger sus oficios de la competencia extranjera. La bandera proteccionista fue levantada por la Sociedad de Artesanos de Bogotá, fundada en 1849. Al igual que ésta, la Sociedad de la Igualdad en Chile y las organizaciones mutualistas de ciudad México -la primera de las cuales se fundó en 1853- solieron alinearse detrás de los grupos y gobiernos liberales (Illades,1995:59).

CUADRO 1

PROMEDIO DE SOCIEDADES DE SOCORRO MUTUO Y BENEFICENCIA A NIVEL DEPARTAMENTAL EN BOLIVIA, 1875-1920[7]

Año	LP	POT.	CCH.	CHS.	ORU.	BENI	S.C.	TAR.	LIT.	Total
1871	1									1
1874									1	1
1876			1							1
1877				1						1
1878	1	1								2
1883	2									2
1885	1									1
1888	1									1
1891			1							1
1894		1	1							2
1896		1				1	1			3
1897	3									3
1898	1	1								2
1904	2			1						3
1905	1	1	1		1					4
1906	1									1
1907		4		1						5
1909	2	2								4
1910	1	2	1							4
1911	2	1	2	1	4	2	1			13
1912	1					1				2
1913	3	1	1			1	2	2		10
1914	6	1	1	1						9
1915	1	1		1		1				4
1916		1	3	1			1			6
1918	2									2
1919	2	2	1							5
1920	3			1		1				5
Total	37	20	13	8	5	7	5	2	1	98

(Fuente: Anuarios, 1875-1920)

(7) Para la elaboración de este registro de entidades mutualistas y de beneficencia, incluso la fecha de fundación de las mismas seha consultado la *Memoria de la Confederación Boliviana de Mutualidad*, presentada al 4to. *Congreso de la Confederación Nacional de Mutualidades*. Ed. Kollasuyo, La Paz, 1966, p. 100. De igual manera se ha tomado en cuenta el registro que realiza M. Néstor Valenzuela, op.cit., p. 4-5. Además se han tomado datos de las actas de fundación de las entidades organizadas y se ha realizado una revisión documental del Archivo Particular de Néstor Valenzuela.

En 1875 en la ciudad portuaria de Antofagasta, territorio boliviano, tenemos la evidencia de que efectivamente se organizó una sociedad de Artesanos y Socorros Mutuos, a excepción del reglamento de esta Sociedad, no hemos encontrado ningún otro documento que nos permita un mayor conocimiento del accionar de esta entidad[8].

De manera más orgánica e institucional, será a partir de 1876, que se organice en la ciudad de Oruro, una de las primeras Sociedades de Artesanos de Socorros Mutuos, posteriormente a partir de la década de 1880, harán su aparición en el resto de las principales ciudades otras entidades de socorro mutuo, orientados en la religiosidad católica y la beneficencia. El contexto histórico en el cual se desarrollaron estas entidades, está enmarcada en lo que se denomina la etapa liberal de la historia política (1880-1920).

Entre los residentes extranjeros principalmente eslovacos, españoles, franceses, italianos, argentinos, chilenos, peruanos, existe un importante movimiento mutualista y de beneficencia; en el Registro Oficial encontramos 12 entidades de estas características, 4 sociedades se organizaron en la ciudad de Oruro y 8 en la ciudad de La Paz. La Sociedad Española de Beneficencia, fundada en 1881 y de la Sociedad Peruana de Beneficencia, fundada en 1882. Del resto de entidades, lamentablemente no existen mayores referencias de su existencia y actividad.

IV. SOCIEDADES DE SOCORRO MUTUO EN LA CIUDAD DE LA PAZ, 1883-1920

El desarrollo del mutualismo boliviano puede ser enfocado en un ámbito de desarrollo histórico-cronológico determinado, es decir a partir de la década del 80 del siglo XIX hasta la década de 1920; en ésta aparecen una mayoría de las viejas entidades mutualistas, además, existe una delimitación entre entidades mutualistas de carácter *gremial*, por un lado; y por otro, entidades también mutualistas pero de carácter *general* y de *beneficencia* es la característica central del movimiento mutualista en este período[9]. La década del 20 representa en la historia del movimiento obrero boliviano el inicio de la ruptura de viejos moldes organizativos y también el inicio de un nuevo movimiento obrero con ideología clasista; es también el inicio del aglutinamiento organizativo de los obreros, es así que a partir de 1921 se realiza en Oruro el primer Congreso de los trabajadores bolivianos; a partir de entonces se gestará en el país una clase obrera con identidad propia.

En una aproximación cuantitativa a las Sociedades de Socorro Mutuo y de Beneficencia organizadas en La Paz -que se inicia en la década de los 80 del siglo XIX hasta 1920-, se puede contabilizar la existencia de cerca de 37 entidades. Más allá de esa situación cuantitativa, lo que caracteriza fundamentalmente al movimiento mutual paceño, es que se trata de un movimiento orgánico constitutivo; este hecho se refleja en que una mayor parte de las mutuales, las citadas 37 entidades, entre Sociedades de Socorro y de Beneficencia, se organizan en esa primera etapa que se inicia a partir de 1880 y que como proceso y fenómero social formativo termina en la década del 20.

---

(8) Reglamento de la sociedad de artesanos y socorros mutuos de Antofagasta, inaugurado el 26 de abril de 1876, Tipografía "El Caracolino", (ANB-BNB) el mencionado Reglamento muestra algunas características del funcionamiento de la entidad, en el artículo 2º se menciona que para la posesión de cada nueva directiva se debía repetir la siguiente frase *Jurais bajo vuestra palabra de honor de artesano honrado y laborioso desempeñar fielmente el cargo que la Sociedad os ha conferido*, estos son términos y frases que también se encuentran en el accionar de los gremios de artesanos de La Paz y Sucre. -¿podría afirmarse, por lo tanto, que estas entidades de ultramar tuvieron influencia en el movimiento gremial y mutual en la post-guerra del Pacífico? Es probable que eso haya ocurrido, empero no tenemos mayores elementos de análisis que nos permitan sostener esa hipótesis.

(9) Esta primera etapa coincide también con la llegada de las nuevas corrientes políticas revolucionarias, en la década del 20 se empiezan a discutir problemas sociales básicos como el pongueaje o trabajo gratuito para el terrateniente, los derechos de los obreros y de la mujer; temas que, si bien eran novedosos para la sociedad boliviana, éstos ya formaban parte de la actividad política de los países vecinos. Poco a poco se adoptaron posiciones no tradicionales y el resultado de este cambio en el pensamiento de la élite paceña impulsa la creación de un movimiento obrero poderoso

En relación al contenido social de este tipo de entidades, una gran mayoría estaba integrada por obreros, artesanos, y sectores de la clase media. En otra línea de acción social benéfica, debemos destacar que hubieron sociedades que estuvieron conformadas por gentes de la clase media y alta, los casos más representativos son los de la Sociedad de Socorros Mutuos de "San José" y la Sociedad Católica y de Beneficencia "San Vicente de Paul", estas entidades fueron promovidas en su organización por la aristocracia de la época. Juan de Dios Bosque, Obispo de La Paz en los 80, fue un firme impulsor de la organización de la Sociedad de Beneficencia "San Vicente de Paul". Siempre existieron entidades de socorro mutuo y de beneficencia de carácter gremial, por un lado; y por otro, hermandades o cofradías de carácter benéfico religioso que no solo aglutinaban o reunían a los artesanos sino también al resto de la población civil, esquema que, aunque parezca extraño, no se adecúa de una manera rígida al proceso local del desarrollo del mutualismo regional y local; empero, en el caso del mutualismo boliviano, estos elementos de análisis parecen tener su razón de ser, debido a que también existieron en la primera etapa del mutualismo paceño sociedades de socorro mutuo y de beneficencia de carácter exclusivamente gremial, y también hubieron sociedades de socorro y de beneficencia de carácter general y religioso.

***Sociedades de Socorro Mutuo de carácter gremial*[10]**

Fundación:	**Nombre de las Entidades:**
1883, 24 de mayo	Artesanos y Socorros Mutuos "Obreros de la Cruz"
1888, 15 de julio	Sociedad de Auxilios Mutuos de Artesanos "El Porvenir"
1904, 4 de julio	Sociedad "Obreros de la Cruz", Sorata (La Paz)
1906, 15 de julio	Centro Social de Obreros.
1909, 1° de Mayo	Sociedad Cooperativa, de Aurigas y Obreros, a partir de 1954 se denominan: Sociedad de Beneficencia "Unión Obrera".
1909, 1° de Agosto	Sociedad de Mecánicos y Cerrajeros
1913, 28 de marzo	Sociedad Protectora Mutua de Emp. de la Policía Seguridad de LP
1914, 26 de febrero	Sociedad de Beneficencia y Socorros Mutuos de Empleados de Hotel
1914,16 de octubre	Sociedad de Panaderos de La Paz
1914, 30 de octubre	Sociedad de Beneficencia "Centro Tipográfico"
1915, 10 de mayo	Centro Cooperativo de Electricistas y Obreros
1918,10 de mayo	Sociedad Cooperativa y de Beneficencia de Ebanistas y Carpinteros
1919, 21 de junio	Sociedad "El Porvenir" de la Juventud Obrera de Corocoro
1919,19 de octubre	Federación de Tranviarios y Obreros, a partir de 1954 se denominan "Dr. Demetrio Carrasco de Extranviari"
1919, 20 de octubre	Liga de "Empleados de Comercio, Banca e Industria"
1920, 25 de enero	Sociedad de Agricultores, Valle de Miraflores
1920, 8 de abril	Sociedad Gremial de Peluqueros de Beneficencia y apoyo mutuo
1920, 24 de octubre	Centro Obrero de Protección Mutua, (Obreros de la fábrica de calzados García)

Sociedades de Socorro y Beneficencia generales

1871	Sociedad de Beneficencia de Señoras
1878, 4 de agosto	Sociedad Católica de "San José"
1883, 24 de junio	Sociedad de Socorros Mutuos de "San José"

(10) Para la elaboración de este registro de entidades mutualistas y de beneficencia, incluso la fecha de fundación de las mismas se ha consultado la *Memoria de la Confederación Boliviana de mutualidad, presentada al 4to. Congreso Nacional de Mutualidad.* Ed. Kollasuyo, La Paz, 1965, p. 100. De igual manera se ha tomado en cuenta el registro que realiza M. Néstor Valenzuela (1995:4-5). Además se han tomado datos de las actas de fundación de las entidades organizadas, y se ha realizado una revisión documental del Archivo Particular de Néstor Valenzuela.

1885, 24 de julio	Sociedad Católica y de Beneficencia "San Vicente de Paul"
1897, 27 de enero	Asociación de Caridad
1897, 11 de feb.	Asociacion de Auxilios Mutuos
1910,13 de mayo	Sociedad Protectora de la Infancia
1911, 6 de sept.	Sociedad de Socorros Mutuos de Corocoro
1911, 13 de nov.	Junta Auxiliadora de Apolo
1912, 30 de junio	Conferencia de Señoras de "San Vicente de Paul"
1914,14 de julio	Sociedad de Beneficencia de Chulumani
1914, 5 de sept.	Sociedad Centro Católico de La Paz
1914, 21 de sept.	Liga Social en favor de los Pobres
1918, 18 de sept.	Sociedad de Protección Mutua

Todo el conjunto de mutuales paceñas organizadas a partir de principios de los ochenta del siglo XIX hasta incluso después de 1950, alcanzan un promedio de 45 entidades mutualistas y de beneficencia. La hipótesis que aqui se puede comprobar es que una mayoria de estas entidades se organizaron en el periodo de 1883 a 1920, es decir, un 75% del total de entidades organizadas en la ciudad de La Paz, esta constatación confirma la época fundacional del movimiento mutualista paceño.

1. Sociedad Mutual "Obreros de la Cruz"

Esta Sociedad se fundó el 24 de mayo de 1883, podria considerarse que es una de las primeras mutuales organizadas a nivel local, teniendo en cuenta que la Sociedad Española y la Sociedad Peruana de Beneficencia se fundaron en 1881 y 1882 respectivamente, éstas constituyen las primeras entidades de carácter mutual organizadas en la ciudad de La Paz, pero el hecho de que fuesen integradas por residentes extranjeros no permite catalogarlas como mutuales bolivianas o paceñas, por ello, de manera orgánica e institucional, la Sociedad "Obreros de la Cruz" es una entidad que desde sus inicios adoptó y se organizó como una entidad netamente mutualista.

Aunque en las décadas anteriores se puede notar la presencia de un importante movimiento artesanal, cuyo contenido y carácter ideológico tuvo una marcada tendencia a identificarse con la práctica del socorro mutuo. Pero el hecho es que sólo a partir de la presencia orgánica e institucional de esta entidad, organizada en los moldes clásicos del mutualismo, se constituye en parte fundamental del movimiento mutual fundacional a partir de principios de la década del 80 a fines del siglo XIX.

2. Sociedad Mutual de Obreros "El Porvenir", 1888-1920

Esta entidad es una de las mutuales con mayor tradición e historia. De su seno emergieron muchas iniciativas que servirian de base cultural e ideológica al surgimiento del nuevo movimiento obrero. De los primeros años, a partir de su fundación en 1888, no existen referencias testimoniales que permitan conocer, de manera más amplia, la actividad de esta mutual; será recién a partir de su etapa de reorganización en 1900, que esta entidad logre un importante ascenso organizativo, y cumpla, además, un rol protagónico en el movimiento obrero-artesanal de principios de siglo[11].

[11] Afortunadamente una de las pocas sociedades de socorro que preservó su rico acervo documental, es precisamente "El Porvenir". En su Archivo hemos encontrado una gran fuente informativa, allí se conservan importantes series documentales, como: Actas de Asambleas, de directorios, correspondencia, documentos contables y otros, cronológicamente éstos abarcan desde 1900 hasta, incluso, su archivo actual (Ver. *Indice General del Archivo de la Sociedad de Obreros "El Porvenir"*, Fernando Chuquimia B. En **Boletín del Archivo de La Paz, Nº 15** 1995)

Fue un grupo de artesanos que celebraba la efemeride paceña y la festividad de la "Virgen del Carmen", resolvió fundar, el 15 de julio de 1888, una entidad que aglutine, a todos los artesanos paceños con la denominación de Sociedad de Artesanos "El Porvenir", bajo la advocación de la "Virgen del Carmen". Segun Felipe Ortiz Madariaga -citado por Lora (1967)- esta Sociedad surgió asumiendo una actitud crítica frente a las organizaciones controladas por elementos afines al clero; fueron los jóvenes de avanzada quienes dieron nacimiento a la mencionada Sociedad; además, desde un inicio entran en pugna con las cofradías dirigidas por los padres de la Compañía de Jesus, quienes les acusaban ante el pueblo como a *temibles socialistas*; frente a esa reacción, los miembros de "El Porvenir" compactan filas en su lucha contra el oscurantismo (Lora, 1967:410)[12].

La Sociedad de Artesanos "El Porvenir" asume una actitud contestataria frente a la política oligárquica de los conservadores y de defensa de la *oprimida clase trabajadora*. Deciden, por ese hecho, crear un mecanismo de expresión de ese rechazo, editando el periódico obrero que llevaba por nombre: El Artesano Honrado. La dirección de este periódico estuvo encomendada al maestro zapatero Antonio J. Espinoza. Cuando Aniceto Arce ejercía la Presidencia del país, vio en el citado *periódico nada más que el ánimo para provocar la subversión, por lo que dispuso la persecución de los dirigentes de la Sociedad, quienes después de ser apresados son confinados a lugares malsanos del río Cajones, pues, de esta manera quiso acallar la voz altiva y defensora de los derechos del pueblo proletario*[13].

El inicio del primer 1° de mayo, fue una iniciativa de los obreros y artesanos de "El Porvenir" que, asumieron esa identificación de un inicial *internacionalismo proletario*[14] no como una actitud combativa y de rechazo a la opresión social, tal como ya ocurría en esa misma época, en muchos países latinoamericanos (Argentina, Chile, Perú, Brasil), sino como un hecho de demostración festiva y de actitud pasiva frente a la recordación, contrariamente, combativa de los obreros de Chicago.

La Sociedad Obreros "El Porvenir" organizó en 1910 la primera Universidad Popular. Su objetivo era sumamente modesto, organizaba cursos especiales de alfabetización para niños y adultos de la clase obrera y también conferencias con el fin de extender entre los trabajadores los rudimentos de la cultura (1969:186). La modesta situación económica de los obreros y los artesanos era un impedimento para sus hijos y ellos mismos no accediesen a la Universidad estatal. En vista de esa situación discriminatoria al no recibir preparación académica, el establecimiento de esta entidad fue muy bien acogida entre los trabajadores. *La universidad popular obrera* funcionó en la sede de "El Porvenir" (actual mercado Lanza en el centro de la ciudad de La Paz), el fin de esta universidad era culturizar a los artesanos

---

(12) Una vez constituida la Sociedad, se organizó el primer directorio integrado de la siguiente manera: *Presidente, Luis G. Cuenca; Secretario, Claudio A. Rivera; Vocales, Antonio J. Espinoza, Francisco Cadena Ramírez, César Alvarez e Isaac Nava (Breve Historia de la Sociedad Mutual* "EL PORVENIR", en Gaceta Mutualista, 1967:4). Además de este primer directorio, Valenzuela cita una numerosa lista de 30 socios fundadores entre los cuales se encontraban los siguientes: *Luis G. Cuenca, Claudio A. Rivera, Antonio J. Espinoza, Félix Azcui, Daniel S. Aliaga, Emeterio Arteaga, Francisco Arteaga, César Arciénaga, César Chávez, Saturnino Fernández, Julio Guzmán, Agustín Guzmán, Belisario P. Illanes, Rosendo Landívar, David Landa, J. Benedicto Rodríguez, Juan de presencia de la masonería* por medio de algunos de estos integrantes, es el caso de José Valenzuela, conocido masón de la época (Valenzuela, 1995:69).

(13) Esta referencia genérica acerca de la actitud contraria de Aniceto Arce al "Porvenir" hemos extraído de: *Reseña histórica de la Sociedad de Obreros "El Porvenir"*, en **Porvenir**, Organo oficial de la Sociedad "El Porvenir". La Paz 16 de julio, 1949, p. 1. (A/SOP).

(14) En América Latina el inicio de la celebración del 1º de mayo, tiene como grandes impulsores de las primeras celebraciones a los inmigrantes europeos, las ideologías dominantes entre ellos eran el anarquismo y el socialismo, las que se agregaron a los ideales artesanales mutualistas propagados por instituciones de ese tipo, que se desarrollaron desde mediados del siglo XIX. En Argentina, en 1890, los extranjeros vinculados a la socialdemocracia alemana efectuaron el primer acto, conforme a la fecha y características establecidas por la Internacional. En ese mismo año, en Cuba, los impulsores eran anarquistas, y hay una agitación previa en torno a los mártires de Chicago. Al año siguiente, 1892, el acto se desarrolló en México y Brasil. En aquel se le dio un tono de fiesta más que de protesta social; y en este se mezclaron confusamente ideas mutualistas, socialistas y anarquistas. A fines del siglo XIX, los anarquistas uruguayos y chilenos también celebraron el 1º de mayo. En el resto de los países lo hicieron paulatinamente en el primer cuarto del siglo XX (Arias, 1986: 66).

y obreros y tambien a los hijos de estos, todos ellos acudieron a las aulas de esta novedosa entidad academica del movimiento obrero artesanal[15].

3. *Centro Social de Obreros*

A diferencia de las anteriores Sociedades de Socorro y Beneficencia, el Centro Social de Obreros[16] tuvo un contenido social marcadamente "progresista", a pesar de que, como el resto de mutuales eran estatutariamente apoliticas, esta tuvo una fuerte incidencia de artesanos que se identificaban con las reivindicaciones sociales de la epoca.

De acuerdo a un ensayo anonimo acerca de la fundacion de esta entidad, se afirma que el contexto social en medio del cual logro su organizacion era un ambiente arcaico, en el cual nadie se preocupaba del obrero, y segun se afirma en el documento, con ideales de renovación y de liberación de la clase proletaria, imbuidos por esa causa, en una gran asamblea, con entusiasmo juvenil, un grupo de artesanos, acordaron organizar una Sociedad Obrera con el nombre de Centro Social de Obreros[17]. Entre los principales impulsores de esta entidad estuvieron Ezequiel Salvatierra, Samuel Flores, Emilio Valenzuela, José Santos Garcia, Francisco Soto Polar, Nicolas Gorriti, Enrique G. Loza, Ricardo Aliaga y Néstor Maceda Cáceres[18].

Como se trataba de una organizacion nueva con un contenido politico-ideológico diferente al resto de las mutuales, tuvo un ascenso vertiginoso, adquirio prestigio, fue considerada una de las mejores organizaciones de la localidad, además, en su interior se formaron los más sobresalientes hombres del obrerismo local, muchos de sus socios fueron diputados y municipes, ocuparon puestos administrativos en el gobierno liberal de la época.

4. *Sociedad Cooperativa de "Aurigas y Obreros"*

Esta entidad se funda el 1° de mayo de 1909[19], inicialmente se hallaba integrada por el Gremio de "Aurigas y Obreros"[20], estos eran los "cocheros" de la epoca. El gremio tenía à su cargo la locomoción o el transporte por medio de carretones o carretas con caballos.

Posteriormente, a medida que el "progreso" llegaba y los medios de transporte se modernizaban, los "aurigas" dejaron de existir. Pero quedó la organizacion de este gremio, la entidad que con carácter mutual todavia hoy subsiste.

---

(15) En su etapa inicial, esta Universidad contó con el siguiente plantel docente educativo: Néstor Morales Villazón, Norberto Galdo, Humberto Muñoz Cornejo, Daniel Canedo, Genaro Gamarra, Luis Gotret y Juan Manuel Balcázar, coocidos personajes del movimiento cultural de la época. (Valenzuela, 1995: 84)

(16) Para el esbozo biográfico de esta antigua entidad, debemos lamentarnos de la falta de fuentes documentales y biográficas que nos permitan conocer con mayor amplitud su historia, hemos buscado infructuosamente los archivos de esta entidad, a pesar de que aún está vigente, después de haber tenido un papel protagónico en las dos primeras décadas del presente siglo, persiste orgánicamente, pero carece de lo más elemental de su pasado, carece de su propia historia, después de estar en el centro del movimiento politico de la época, su sede estuvo ubicada en la misma plaza Murillo, ahora "su" oficina la poseen en anticrético en una popular calle de la ciudad de La Paz y aún son parte del persistente movimiento mutual paceño.

(17) El referido artículo de autor anónimo corresponde al Archivo de Néstor Valenzuela, lleva por título: Una síntesis de la historia del "Centro Social de Obreros", allí se sostiene que esta entidad se fundó el 15 de julio de 1905.

(18) En los Estatutos de 1915, se incluye una lista del primer directorio que tuvo la entidad en 1906, este fue el siguiente: Presidente Honorario, Néstor Cueto Vidaurre; Presidente titular, Angel Maceda; Vicepresidente, Ezequiel Salvatierra; Fiscal, José Valenzuela; Fiscal Adjunto, Pedro Covarrubia; Tesorero, Manuel C. Arce; Secretario General, Ramón A. Calatayud; Secretario Directorio, Néstor H. Maceda; Vocales, Lorenzo Salinas, Juan Trillo, Juan de Dios Aranibar (La Razón 20 de octubre de 1948:18).

(19) La primera directiva de esta entidad estuvo conformada de la siguiente manera: Presidente Honorario, Rafael Berhten; Presidente Titular, Celso Miranda; Secretario General, Juan Carlos C. Torrez; Tesorero, Manuel Carrizo.

(20) Debemos lamentarnos, una vez más, de la inexistencia de los archivos de esta antigua entidad. Como se trató, en sus orígenes, de una entidad de caridad esencialmente obrero, por ello debió haber sido tomado en cuenta en la historiografía del movimiento obrero, pero ni en los contados estudios generales acerca de este tema no se encuentra referencia alguna acerca de este interesante gremio de "cocheros". Para esbozar una breve referencia biográfica de esta entidad, contamos con un "par" de documentos que nos permiten tener, al menos, una visión genérica de esta Sociedad mutualista; en primer lugar los Estatutos correspondientes a 1916; en segundo lugar, un par de reseñas consultadas en el archivo de Néstor Valenzuela.

El apoyo del régimen liberal a estas entidades se dio tanto en el plano institucional como económico, es así que entre 1918 y 1919 los directivos solicitaron, tanto a la prefectura como al municipio, una subvención económica, y de esa manera lograron obtener del primero una partida anual de 1.000 bs. y del segundo 400 bs (AP/NVG, 1 -4). De esa forma el apoyo estatal que obtuvo la entidad fue ciertamente efectivo, sin embargo, con ese apoyo, la Sociedad se constituia en un instrumento dócil del regimen liberal.

5. Centro Cooperativo de Electricistas y Obreros

En un ensayo monográfico encontrado en el Archivo de Nestor Valenzuela, apenas un bosquejo, se inserta el acta de fundación de la Sociedad, las finalidades de esta y una breve mención de sus actividades[21].

En el acta de fundación se establece que esta entidad fue organizada el 27 de abril de 1915, con la denominación y objeto siguiente: El Centro observaba como regla central de conducta no intervenir en luchas ni asuntos religiosos ni de política de partido. No tuvieron más política y religión que *la defensa de sus asociados y el engrandecimiento de la institución.*

6. Sociedad Cooperativa y de Beneficencia de "Ebanistas y Carpinteros"

En el Archivo de Néstor Valenzuela encontramos el acta de fundación de esta entidad. Mediante este documento conocemos que el dia 10 de mayo de 1918 como entidad mutual cooperativista, aglutinó a los trabajadores en madera, ebanistas y carpinteros, *sustentó ideales de fraternidad, hermandad y justicia.* Se constituyó en precursora de la unidad de los trabajadores en *el arte de la madera.* Fue la primera entidad en introducir la cooperativa en el país.

Cumpliendo estrictamente los postulados de protección mutua y defensa de sus intereses, sobre todo de las fuentes de trabajo de los asociados propietarios de talleres artesanales, introdujo y desarrolló los siguientes servicios asistenciales benéficos.

En el campo social, como en todas las Sociedades mutualistas, se propusieron realizar actividades culturales y sociales *en procura de la unidad de la clase proletaria paceña*; en el orden religioso tenían como patrono a "San José", en honor suyo se realizaban las fiestas religiosas como una señal de veneración católica.

Con este antecedente de carácter religioso-benéfico, esta entidad hizo germinar desde su interior una práctica político-social contradictoria; a la vez que se planteaban la defensa de sus agremiados, también tenían por práctica la religiosidad cristiana como un fin en si mismo, pero a su vez sus principales dirigentes, por lo menos en los primeros años, se adscribían a la política liberal y se constituían en los sustentadores del régimen.

7. Federación de Tranviarios y Obreros

Cuando se instaló el servicio urbano de tranvías en la ciudad de La Paz en 1909 a cargo de la Empresa The Bolivian General Enterprice Limited, posteriormente en el transcurso de los siguientes años se presentaron muchos casos de irregularidades en contra de los derechos sociales de los tranviarios, en esas circunstancias, durante el gobierno del Dr. Bautista Saavedra, se promovía la defensa de los intereses obreros. Esta es una de las pocas entidades de carácter mutual que en sus inicios, declara su no militancia en asuntos

(21) A fines de los años 60 ocurrió un incendio en un arsenal del ejército ubicado en la Av. Montes de la ciudad de La Paz, este hecho sería irrelevante para la historia particular de esta entidad, pero como aquel caso fortuito ocasionó un incendio de enormes proporciones en todas las casas aledañas al arsenal; casualmente la sede de esta entidad se encontraba contigua al arsenal, razón por la que el incendio afectó y quemó no sólo muebles y enseres, sino también parte de los archivos y documentos del centro de electricistas y obreros. De esa manera, una vez más, nos lamentamos de la pérdida documental y la posibilidad de contar con valiosas fuentes que nos habrían permitido una elaboración más amplia de la historia de esta entidad mutualista.

religiosos; contrariamente, casi todas las mutuales se adscriben a la religión católica nombrando a su respectivo santo patrono.

Los tranviarios, en cambio no imitan esa actitud; aunque contradictorios en sus propósitos, los tranviarios están influidos, sin duda, por el nuevo movimiento obrero emergente, no otra cosa significan los postulados en sus propios estatutos, cuando *buscan mantener una relación activa con todas las organizaciones sociales que sean netamente proletarias y busquen la reivindicación de los trabajadores*, el hecho de buscar "reinvindicaciones" inmediatistas y ademas el no asumir compromisos politicos, les da el carácter de ser una entidad de tipo fraternal y benefica. No buscan "luchar" como otras entidades obreras contemporaneas, lo que se plantean basicamente es la defensa de los intereses obreros en los estrechos marcos de la legalidad Institucional tanto de la empresa como del propio Estado, no otra cosa significa el postulado del articulo 9° cuando se sostiene que: se busca la unidad de todos los obreros pero solo *para protegerse y ayudarse mutuamente en las múltiples fluctuaciones de la vida* (Estatutos, 1925:3).

8. Liga de empleados de "Comercio, Banca e Industria"

La iniciativa de organizar una entidad que aglutine a los empleados de comercio en 1919, no fue la primera. Cursa en los archivos de la Liga, documentos por los que se acredita haberse fundado el 15 de diciembre de 1902 una Sociedad denominada: "Centro Comercial", agrupación compuesta por empleados que ejercian cargos de contadores, cajeros, corresponsales, vendedores, etc. Era un Centro donde los empleados podian tener sus reuniones sociales, su objeto principal fue la *culturización* de sus asociados, para tal objeto establecieron clases de contabilidad, aritmetica, correspondencia, ingles y otras materias concernientes a la hermeneutica a fin de capacitarlos en el desempeño de sus funciones (A/LECBI).

La lucha por la implantación de la jornada de las ocho horas fue larga, pero consiguieron su propósito. Consta en documentos existentes en los archivos de la Liga, de fecha 8 de mayo, 15 de mayo y del 6 de junio de 1922, en los que comerciantes mayoristas y minoristas se comprometian, bajo palabra de honor, poner en práctica la jornada de las ocho horas en los dias hábiles, y a criterio de los comerciantes para prolongarla en visperas de fiestas y feriados. En estos documentos formulados por ambas partes, entre empleadores y los personeros de la Liga, se estableció el solemne compromiso de cumplirlos fielmente y al mismo tiempo de dictar disposiciones entre ambas partes contratantes.

El acta mediante el cual se aceptaba, de común acuerdo, la jornada de ocho horas, fue firmada por representantes de 65 casas comerciales de La Paz y por los directivos de la Liga:

Este documento es uno de los primeros contratos de trabajo colectivo, este acuerdo significaria una de las primeras conquistas sociales de los trabajadores bolivianos[22] (A/LECBI).

---

[22] Respecto de la implementación de la jornada laboral de las ocho horas, en Lora encontramos otras referencias que muestran un panorama amplio de la lucha de los obreros en pos de las ocho horas de trabajo. Es así que a fines de 1919 los mineros de Huanuni, después de una huelga, firmaron un Convenio con la empresa Patiño y el Prefecto del Departamento de Oruro en el que se sancionaba la jornada máxima de ocho horas de trabajo para ese distrito minero. Localmente fueron varias las acciones emprendidas por los obreros para la implantación de la jornada laboral de las ocho horas. Será recién a partir de 1924 que el Estado establezca de manera definitiva para todos los sectores laborales la jornada de las ocho horas, disposición oficial que fue emitida el 21 de noviembre de 1924 y reglamentada por Decreto de 16 de marzo de 1925 (Lora, 1969:355-364).

V. SOCIEDADES DE SOCORRO Y BENEFICENCIA GENERALES

El asistencialismo y la beneficencia filantropica tuvo un particular desarrollo en este periodo. Hemos logrado resenar la historia de cuatro entidades de estas caracteristicas establecidas en la ciudad de La Paz, las que tuvieron el impulso en su organización de los grupos aristócratas de la élite paceña: Sociedad de Beneficencia de Señoras de La Paz, fundada probablemente en 1869; Sociedad de Beneficencia y Socorros Mutuos "San José", fundada el 24 de junio de 1883; Sociedad de Beneficencia y Socorros mutuos "San Vicente de Paul", fundada en 1885 y la Sociedad Catolica de San Jose fundada en 1878.

Hasta aqui queda definitivamente establecido que las Sociedades de Beneficencia, en sus inicios, tuvieron un papel homogéneo y hasta similar, es decir, nacieron como entidades promovidas bajo el ideario asistencialista y filantropico de la epoca. Posteriormente estas sociedades se fueron diferenciando, hasta adoptar posiciones antagonicas entre ellas mismas. Esta diferenciación consideramos que es el resultado de la presion politica del momento; por un lado, los conservadores apoyaron abiertamente a las entidades beneficas cuyo rol era exclusivamente asistencialista; pero, por otro, combatieron a las sociedades de socorro mutuo integrados por artesanos y obreros, estos, por el contrario, tuvieron el apoyo total de los liberales. Los primeros estuvieron impulsados por la aristocracia de la epoca, en cambio los segundos tuvieron el impulso de los obreros y artesanos. La Beneficencia y la filantropia fue asumida no sólo por el espiritu bondadoso de las damas y los senores de la epoca, sino que fueron politicas estatales impulsadas por los gobiernos conservadores y liberales.

VI. CONCLUSIONES

El desarrollo del mutualismo en Bolivia, en general, es un fenomeno que cronologicamente se inicia en la segunda mitad del siglo XIX; hemos establecido que la primera central de artesanos de La Paz, fundada en 1861, entre los objetivos que se planteaba era el paradigma mutualista; también en Antofagasta, en 1876, hemos encontrado que los artesanos de esa otrora ciudad boliviana, organizaron *una Sociedad de Artesanos de Socorros mutuos*, asimismo en Oruro en 1876 los artesanos organizaron una sociedad Industriosa de Artesanos.

El desarrollo del mutualismo en la ciudad de La Paz, como tema central de la investigación, nos ha permitido tener un panorama amplio de la organización especifica de varias entidades de socorro mutuo y de beneficencia, pero además hemos establecido una diferencia fundamental entre sociedades de socorro y sociedades de beneficencia generales.

Hemos clasificado en el primer caso un conjunto de sociedades de socorro mutuo cuya orientación estuvo enmarcada por el contenido social que tuvieron, es decir, fueron mutuales que aglutinaban a los artesanos y obreros, y estas entidades se constituyen en el referente más próximo de la etapa antecesora del sindicalismo obrero que se consolida a partir de la década del 20; pero el mutualismo no sólo representó la *prehistoria* del movimiento obrero

sindicalizado, sino que por diversos factores es una etapa que conlleva la presencia de muchos elementos que no solo determinaron el inicio del sindicalismo, sino también la emergencia de políticas sociales estatales (legislación social), o la práctica específica que cumplieron las mutuales en el plano educativo organizando centros de enseñanza; en el segundo caso hemos establecido la organización de las sociedades de beneficencia generales, estas fueron organizadas por grupos sociales locales de clase media alta, la función que estas tuvieron fue esencialmente asistencialista y filantrópica, tuvieron el respaldo económico estatal que les permitió desarrollar una amplia cobertura de asistencia benéfica en el orden sanitario, educativo y social.

BIBLIOGRAFÍA[23]

ALVAREZ, Moisés
1937

"La organización sindical en Bolivia, estudio del **Jefe** *del departamento sindical"*. En **Boletín del Ministerio de Trabajo. N° 1** La Paz

ARIAS, Oswaldo
1986

¿Fiesta o protesta popular? El 1° de mayo en América Latina. En **Nueva Sociedad. N° 83** Caracas.

BARCELLI, Agustín
1956

Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia. Ed. del Estado. Dir. de Informaciones de la Presidencia de la Republica. La Paz

DELGADO, Trifonio
1984

100 años de lucha obrera en Bolivia. Ed. Isla. La Paz.

ESCOBARI DE Q., Laura
1991

113 años de Historia, Sociedad Católica de "San José". Sociedad Católica de San José. La Paz.

FORGUES DE LA CERDA, Jorge
1969

Síntesis Histórica de la Liga de Empleados de Comercio, Banca e Industria de La Paz, correspondiente a los primeros cincuenta años de su existencia. Inédito. La Paz.

GODIO, Godio
1985

Historia del movimiento obrero latinoamericano, anarquistas y socialistas, 1850-1918. Ed. Nueva Sociedad. Caracas.

ILLADES, Carlos
1995

"El proceso de organización de los artesanos de la ciudad de México". **Rev. Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe N° 59.** CEDLA. Amsterdam.

KROPOTKINE, Pedro
s/f

El apoyo mutuo, un factor de la evolución. T. II. Traducción de José Prat. Editores F. Sempere y Cía. Valencia-España.

LACROIX, Paul
1946

Usos, costumbres y vestidos de la edad media y el renacimiento. Buenos Aires.

LOZA, León M.
1948

"Abolengo del sindicalismo boliviano actual". en: **"Protección social"** Ed. "Caja de Seguro y Ahorro Obrero". N° 123-124. La Paz.

LORINI, Irma
1994

El movimiento socialista "embrionario" en Bolivia, 1920-1939, entre nuevas ideas y residuos de la sociedad tradicional. Ed. Los Amigos del Libro. La Paz.

[23] Por razones de espacio aquí sólo incluimos la bibliografía referente al tema. Además hemos consultado fuentes documentales primarias en los siguientes repositorios: Archivo La Paz (A-LP), Archivo de la Arquidiócesis de La Paz (A-A-LP), Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia (ANB-BNB), Archivo de la Sociedad de Obreros "El Porvenir" (A-SOP), Archivo Liga de Empleados de Comercio, Banca e Industria (A-LECBI), Archivo de la Sociedad Cooperativa de Ebanistas y Carpinteros (A-SCEC), Archivo particular de Néstor Valenzuela G. (A-PNVG), Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (BC-UMSA)

LEHM, Zulema y RIVERA C., Silvia 1988 — **Los artesanos libertarios y la ética del trabajo.** Taller de Historia Oral Andina (THOA), La Paz.

LORA, Guillermo 1967 — **Historia del movimiento obrero boliviano, 1848-1900.** Ed. Los Amigos del Libro. La Paz.

1969 — **Historia del movimiento obrero boliviano, 1900-1923.** Ed. Los Amigos del Libro. La Paz.

MIRANDA S., Luis 1980 — **Historia de la mutualidad.** Ed. Salesianos Santiago de Chile.

NORAMBUENA C., Carmen 1992 — *"Las sociedades de socorros mutuos y de beneficencia: Otra fuente para el estudio de la inmigración a Chile".* **Colección Nuestra Patria es América. Migraciones y vida urbana.** Quito.

PROUDHON, Pedro J. 1943 — **Capacidad política de la clase obrera, desarrollo de la idea de clase obrera.** Editorial Americalee. Buenos Aires.

RODRIGUEZ, Gustavo 1988 — *Los mineros y su proceso de formación (1825-1927). En:* **Historia y Cultura** N° 15. La Paz.

ROMERO, L. A. 1978 — **La sociedad de la igualdad. Los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851.** Ed. Instituto Torcuato Di Tella. Buenos Aires.

RUMEU DE ARMAS, Antonio 1944 — **Historia de la previsión social en España, Cofradías, Gremios, Hermandades, Montepíos.** Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid.

SPALDING, Hobart 1977 — **Organizaciones obreras en Latinoamérica.** Harper Torchbooks. New York.

SULMONT, Denis 1975 — **El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956.** Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

TELLES R., Guillermo 1978 — *Síntesis histórica de la Sociedad Mutual y de Beneficencia "San Vicente de Paul".* **"El Mutualista".** Organo de la Federación de mutuales de La Paz, 7 de noviembre. La Paz.

THOMPSON, E.P. 1977 — **La formación histórica de la clase obrera, Inglaterra: 1780-1832.** Ed. LAIA Madrid.

VALENZUELA G., Néstor 1995 — **La mutualidad boliviana.** La Paz.

FIN DEL COLONIALISMO Y PRINCIPIO DE LO MISMO

(La anti-historia de la fundación republicana)

Illapa I. Callisaya

INTRODUCCION

Indican que una vez concluida la llamada Guerra de la Independencia, en el primer cuarto del siglo XIX, en la pared de una casa de una de las ciudades coloniales apareció escrito el epígrafe de este ensayo: "Fin del colonialismo y principio de lo mismo", tratando de señalar que los cambios que se habían operado en ese entonces, no habían trastocado en nada las relaciones coloniales vigentes desde la invasión de los peninsulares a estas tierras de Abya yala.

Y precisamente, las fechas cívicas que celebramos con pomposidad en mayo, julio y agosto recordando esos "gritos libertarios" no significan nada a la hora de evaluar los hechos históricos reales, por cuanto no pasan de ser frases huecas aquello de "es ya libre, ya libre este suelo; ya cesó su servil condición" y cosas por el estilo.

Un hecho evidente es que el colonialismo empezado en 1532 en el Tawantinsuyu, se prorroga hasta nuestros días habiendo cambiado de manera superficial las formas de explotación y de dominación. Por tanto cuanta razón tenía aquella persona que en los albores de la época de la República escribió: "Fin del colonialismo y principio de lo mismo".

El movimiento empezado en La Plata el 25 de mayo de 1809, continuado el 16 de julio del mismo año y culminado, tras una prolongada guerra, con la fundación de la República de Bolivia no significó cambios trascendentales en las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales de este contexto. Es decir las naciones milenarias de Aymaras, Qhichwas, Tupiwaranies, dueños del territorio y sus recursos, no tuvieron una participación real en los acontecimientos de principios del siglo XIX. Así como en la Colonia los indios sólo eran considerados aristotélicamente como herramientas parlantes, de igual manera en nuestros días los indios siguen siendo ciudadanos de segunda hasta de tercera categoría.

Alguien argumentará que eso no es cierto porque los Aymaras incluso ya tuvieron un Vicepresidente boliviano, lo que significa que esta sociedad va permitiendo niveles de participación a los indígenas. El hecho de que un Aymara haya fungido de Vicepresidente confirma la regla segregacionista de este Estado colonial; puesto que la oligarquía regenera las viejas relaciones coloniales para sustentarse en el poder, esto es, hace uso de la figura del caciquismo para mantener las relaciones coloniales de dominación. Es bien sabido que durante la colonia española, también hubieron varios caciques que apoyaron toda la política colonial para sustentar el dominio español a cambio de ciertas prebendas, lo mismo en la actualidad el Estado oligarca puede aceptar individuos de las naciones indias en funciones importantes de gobierno, (hasta vicepresidentes), pero bajo la condición de apoyar su línea gubernamental y su control estatal, es decir su dominio político y económico.

Por eso es muy importante desde la posición económica en que nos encontramos y desde la nación a la que pertenecemos hacer una crítica a las bases sobre las cuales se sustenta esta república colonial y criticar todas las imposiciones cívicas que los sustentadores de la República de Bolivia han impuesto sobre los pueblos indígenas y sobre las clases explotadas en estos 173 años de República colonial. Todo ello nos hará comprender que vivimos dentro de una falsa "unidad nacional" por qué las asimetrías entre unos cuantos que gozan de todos los lujos y una mayoría que subsiste en la miseria, se agrandan día tras día aunque las estadísticas de los economistas gamonales demuestren "crecimientos

económicos" y prometan futuros y prosperos dias en lo venidero. Sin mas consideraciones, vayamos a analizar las fechas historicas de mayo, julio y agosto que, debido al influjo de la escuela creimos y aún creemos, que han sido movimientos que incluyeron a todos los habitantes del Alto Perú, incluidos los indigenas.

Si consideramos que en este pais existen mas de treinta naciones, entonces también un hecho evidente va a ser que no puede existir una sola "historia nacional". En realidad la historia siempre la escriben quienes someten a otros pueblos y, de esa manera, les imponen a los derrotados, no sólo su historia, sino tambien sus heroes, sus canciones patrióticas, sus simbolos, sus banderas, etc. En ese sentido, en Bolivia tambien se ha impuesto hasta nuestros dias una historia oficial que, en fin de cuentas, es la historia manipulada de la clase y casta dominante para sustentar su dominio politico y economico sobre el proletariado y sobre las naciones indias del Qollasuyu.

Existe muchas veces, una actitud religiosa cuando se empieza a cuestionar las bases deleznables de la historia oficial. Eso ocurrió por ejemplo cuando en 1958, los escritores Humberto Vázquez-Machicado, José de Mesa, Teresa Gisbert y Dick Ibarra Grasso publicaron un Manual de Historia de Bolivia, donde sustentaban que Pedro Domingo Murillo habia traicionado la revolución, mantenido contactos con Goyeneche para entregar la plaza de La Paz. La reacción patriotera de algunos bolivianos no se hizo esperar y por "tal sacrilegio" contra uno de los santos patrios la escritora Teresa Gisbert fue tipificada de española (MENDOZA P., J. 1998: XV).

Esperamos que el análisis y la reflexión serena predomine para que a partir de los elementos que lanzamos en este folleto, que por cierto no son nuevos, nos pongamos a meditar sobre nuestro pasado, a partir de nuestra pertenencia a la nacion Aymara o alguna de las nacione indigenas de este pais. Alguien dirá "¿para que remover la historia?" "¡Veamos el futuro!". Creemos sin embargo, que no podremos dar pasos seguros hacia el futuro si es que no revisamos nuestro pasado. No olvidemos las sabias sentencias de nuestros mayores aymaras "Nayr Qhep uñtasaw sarnaqaña"

1. *EL ALBOROTO RADICAL DE LOS DOCTORES DE CHARCAS*

Cuando en los acontecimientos oficiales que se celebran en nuestro pais rememorando los acontecimientos de mayo y julio de 1809 se lo hace como si realmente tales hechos hubiesen buscado la independencia de "todos los bolivianos" de la Corona española. Los acontecimientos del 25 de mayo se producen como efecto de la invasión francesa a España y el aprisionamiento del Rey Fernando VII en Bayona. Entonces sus propugnadores apoyan sus acciones en defensa de los intereses del monarca español y de España. Posiblemente los acontecimientos en la peninsula hayan constituido una oportunidad para que los criollos se emancipen de su madre patria España, sin embargo, "...la lealtad a Fernando VII que tanto se invocó en aquella época no ocultaba segunda intención alguna puesto que "una dominación e ideologización de tres siglos habia enseñado a respetarlos, obedecerlos y amarlos. Eran ellos el simbolo de la nación y gracias a quienes habia una sociedad estable y una organización social que se desenvolvia normalmente a través de las instituciones", (En MENDOZA P., J., 1998: 9). Si estos movimientos actuaron con un sentimiento muy ligado a sus parientes españoles, menos se puede pensar que habia en ellos una intención real de incluir en su intento emancipista a los indios y mestizos: "Ni la generación de 1809 ni los líderes guerrilleros pensaron jamás en emanciparlos". (ARNADE, Ch., 1996: 67). Es decir, estos movimientos del primer cuarto del siglo XIX, no son de ninguna manera la continuación de la guerra Amaru-Katarista que se habia desarrollado en los Virreinatos de Lima y La Plata sólo unas cuantas décadas atrás (1781-1783). El objetivo central del movimiento de Amaru, Katari, Bastidas, Sisa era restituir el Tawantinsuyu-Qollasuyu en base a una economía comunitaria con base en el Ayllu, pero el movimiento de los criollos y

cholos del siglo XIX, a lo mucho, buscaba destetarse de su madre patria España y seguir usufructuando un territorio que no les pertenecía y el trabajo semiesclavista de los indios.

Si en la ideología de Amaru Katari estaba el *Pachaqamana* como objetivo de sociedad, es decir una sociedad donde el ser humano conviva con el ser humano, con la naturaleza, con los animales, con los astros, sin embargo la ideología que guiaba a los doctores que iniciaron el movimiento en Charcas estaba sustentado en la filosofía de Tomas de Aquino, las teorías del jesuita Francisco Suarez, el silogismo y Maquiavelo[1] (Ibid: 19, 20, 21). De la producción teórica de estos personajes, interpretaron desde su propia óptica para fundamentar su acción emancipadora, apareciendo así el "silogismo altoperuano". Por ejemplo, bajo esa su teoría de sustentación llegaron a la conclusión de que una vez preso Fernando VII, la soberanía de las colonias vuelve al pueblo. Pero el pueblo no incluía a los indios, sino tan solo a los criollos.

2. LA REVUELTA DE JULIO DE 1809 EN LA PAZ

No es un sentimentalismo autoctonista que nos hace decir que estos revolucionarios criollos que empezaron los movimientos del siglo XIX no buscaron liberar ni integrar a los indios en su proyecto, como anteriormente se ha recalcado, porque ellos mismos utilizaban a los indios en las haciendas de su propiedad, ya que muchos de ellos eran grandes terratenientes. Así por ejemplo Manuel Victorio Lanza y Gregorio Lanza poseían en Coroico las siguientes propiedades:

- Una hacienda en San Pablo con 19 familias de indios y algunas familias de negros.
- Una hacienda en San Pedro de la Loma con 22 familias de indios.
- Una hacienda en San Cristobal con 22 familias de indios, la tierra de esta hacienda era muy buena para la cosecha de la coca.
- Una hacienda en Carmen Pampa con 20 familias de indios.
- Una hacienda en Chobacollo con 8 familias de indios y 10 de negros.
- Una hacienda en Yalaka, otra en Kalapampa y una más en El Chorito.
- Además, los Lanza poseían 3 lavaderos de oro, 2 casas en La Paz, una casa en la Plaza de Coroico, una recua de mulas moqueguanas de 150 bestias[2] (SANDOVAL R., I.1987:142).

¿Podrían los aymaras y otras naciones indias esperar de los Lanza un acto de desprendimiento y que estos luchen por sus reivindicaciones económicas y políticas? Claro que no, ya que ellos vivían de la explotación y opresión de los indios y se oponían a las mínimas reivindicaciones que intentaba la corona "a favor" de los indígenas. Por ejemplo,

---

(1) No se olvide que Tomás de Aquino defendía los intereses de los señores feudales en Europa. Según su punto de vista los hombres son esclavos porque son pecadores, además, de acuerdo a los jurisconsultos romanos, la guerra permite convertir al pueblo derrotado en esclavo. De los campesinos decía que eran seres inferiores, "asalariados", "gente oscura" que no pueden manejar el Estado siendo su tarea la de ejecutar una labor inferior. Maquiavelo es uno de los primeros ideólogos de la burguesía que promueve la separación de la Iglesia del Estado. Para el logro de los objetivos, él no repara en las normas morales y el cinismo. Francisco Suárez como Aquino sostenía la supremacía del Papa sobre el soberano.

(2) También los guerrilleros del sur del país fueron terratenientes en su mayoría, bástenos mencionar a Juana Azurduy de Padilla poseedora de varias fincas como las haciendas de Culco, Robledos, La Compañía, Hay, Cerecera, Totoca y Miskapampa. Es cierto que esta guerrillera fue consecuente con los objetivos de los patriotas criollos de emanciparse de España. Ella misma denunciará, una vez constituida Bolivia, cómo los propios realistas que lucharon a favor de la Corona española y que al final de la guerra se pasaron al bando criollo patriota, se apoderaron del control del Estado, por tanto continuaron regenerando relaciones coloniales. Juana Azurduy decía del Mariscal Andrés de Santa Cruz que fue colaborador de Goyeneche; de José María de Velasco, que era militante realista, de Pedro Blanco decía que había ofrecido resistencia armada contra Asencio Padilla, su esposo, y contra ella misma, de José Ballivián indicaba que desde niño combatió en el ejército realista comandado por La Serna. Todos estos personajes denunciados por Azurduy, fungieron posteriormente como presidentes de la república colonial boliviana. Una yapa más a este pie de página, Juana Azurduy, con espíritu paternal o patronil se refería a los indios como "sus hijos", o "sus indios". Sobran más comentarios.

en 1801, cuando una autoridad real, el Intendente de La Paz, viajo a Chulumani para que los terratenientes de los Yungas realicen ciertas reformas basicas al sistema de trabajo colonial, todos los terratenientes se opusieron a tales reformas. Entre algunos puntos básicos que se pensaba implementar para "mitigar" el trabajo semi esclavista de los indios estaban:

- 4 dias de trabajo del indio yanacona en las tierras del patron y 2 dias para que trabaje para si mismo.
- Implementación de horarios y jornales fijos (3 reales por dia mas un puñado de cocal).
- Supresión de las pulperias, los malos tratos y toda forma de abusos cometidos por los mayordomos (Idem: 142).

Pero lo que desnuda el espiritu racista de los "revolucionarios de julio" es el hecho de comprobar que entre estos terratenientes, que se oponen a las anteriores minimas reformas, estaban muchos de los que posteriormente figuraron como revolucionarios en julio de 1809: Juan Pedro de Indaburo, Protacio de Armentia, Tiburcio Leon de la Barra, la familia Lanza, etc. (Idem: 142).

3. *PEDRO DOMINGO MURILLO: PIEZA DEL MISMO ROMPECABEZAS*

En realidad el tan gloriado Pedro Domingo Murillo, no era una excepcion con relación a los otros revolucionarios criollos y mestizos. Económicamente el tambien era dueño de minas en Chicani.

Durante el gran movimiento liderizado por el Mallku Tupaj Katari, Murillo actuó a favor de las tropas realistas en contra de la nación Aymara. En realidad el fue Teniente de la Primera Compañia de Fusileros de Yungas y como tal ayudo a las familias realistas a evacuar ese contexto geográfico, rumbo a Cochabamba ante la arremetida del ejército de Tupaj Katari. También desempeñó el papel de Ayudante Mayor del realista José de Reseguin cuando este personaje hizo una expedición desde Cochabamba para levantar el cerco de La Paz. Por sus eficientes servicios se le encomendó en Peñas la captura de los Quispe, comandantes de las tropas de Tupaj Katari. Fue cancerbero de Julian Apasa y una vez descuartizado el lider Aymara se unió al comandante realista Sebastian Segurola para "pacificar" militarmente las regiones indias que mantenian la resistencia. Pedro Domingo Murillo, por tanto ha sido enemigo acérrimo de las naciones indias y en particular de la nación Aymara a la cual se enfrentó decididamente en el momento de la guerra emprendida por Amaru y Katari (En CHUKIWANKA, I. W.: 1993:127 al 132).

Si es cierto que Pedro Domingo Murillo actuó en contra de la nación Aymara también durante los acontecimientos de julio de 1809 traicionó la propia causa criolla emancipatoria. Cuando Goyeneche se acercaba a reprimir el movimiento de La Paz con cinco mil hombres, Murillo le envió un oficio donde le manifiesta al militar realista que el tiene el honor de "...poner a disposición, de V.S. toda la fuerza de esta ciudad y su provincia, que se halla en mis manos por orden de este Ilustre Ayuntamiento a pesar de repetidas renuncias que he hecho de este encargo; en la inteligencia de que todo el cuerpo de oficiales se halla poseido de estos mismos sentimientos y prontos a ejecutar las determinaciones de V.S. ...", (VILLANUEVA S., J.: 1995:2). Este documento fue interceptado en Tiwanaku por el revolucionario criollo Pedro Rodriguez y una vez conocido en La Paz, causó una enorme decepción y reacción por lo que "Una multitud fue a la casa de Murillo y a las nueve de la noche del 12 de octubre de 1809, fue apresado, y encerrado en un calabozo 'con platinas en los pies' " (Idem: 2).

Así como la actuación de estos criollos como expresión de lucha de la totalidad de los habitantes de este contexto territorial, del Qollasuyu, es una ficción, de igual manera lo

son muchas de las actitudes difundidas por la historiografía chauvinista boliviana. Por ejemplo esto ocurre con la famosa Proclama de la Junta Tuitiva documento que, según el estudio realizado por el historiador y psicólogo Javier Mendoza en su obra titulada "La Mesa Coja" no fue elaborado por la denominada Junta Tuitiva" (MENDOZA P., J.: 1998). El documento que conocemos como tal, procedió de Chuquisaca y apareció en La Paz de manera anónima en un periódico en 1840, el mismo tenía la fecha del 27 dejulio de 1809. Sólo en 1854 esta misma proclama se le atribuyó a la Junta Tuitiva, pero en ese año aún no tenía, los nombres y las firmas. Posteriormente, en 1896 este mismo documento apareció nuevamente pero ya como fotograbado incluyendo fecha, nombres y firmas. La fecha de la famosa proclama sufrió dos variaciones, primero tenía la del 16 de julio, queriendo, sus falsificadores hacer coincidir el documento con el **mismo** día de la revuelta, pero la Junta Tuitiva en realidad recién se organizó hasta el 24 de julio. Por tanto, dándose cuenta de este error le pusieron 27 de julio, para así hacer coincidir con la historia real y con la fecha del documento que se había publicado en 1840 que tenía esa fecha y que hemos mencionado arriba. Los nombres fueron tomados de una obra de teatro escrita por Félix Reyes Ortiz en 1859 titulada "los Lanzas", y que aparece como folleto en 1875 y las firmas se las tomó de distintos documentos. Entre algunas de las incoherencias que señala el historiador Javier Mendoza está el hecho de que Jose Antonio Medina antecede a su apellido la palabra *de* (*de* Medina), cuando este personaje nunca había escrito de esta manera su apellido; otra incongruencia está en el hecho de incluir como firmante de la proclama a Manuel Victorio García Lanza, cuando este personaje nunca fue parte de la famosa Junta Tuitiva, ni estuvo en La Paz en los días de julio. Además cuando Goyeneche ajustició a estos criollos en enero de 1810 no lo hizo porque estos criollos hayan escrito la proclama en mención (Idem). El mismo autor -Javier Mendoza- señala que existe una incongruencia entre este documento y la totalidad de los otros documentos emitidos por la Junta, puesto que si el 27 de julio la Junta Tuitiva supuestamente emitió este documento radical, resulta que al día siguiente la misma Junta retorna a su viejo discurso de fidelidad al Rey, señalando que "'...las operaciones del 16 de corriente por la noche... no se han dirigido a otro objeto que á sostener los sagrados derechos de nuestro Monarca el Señor Dn. Fernando Séptimo' (luego)... 'el mayor entusiasmo y ternura por su rey y Sr. natural a nuestro Suspirado Fernando..." (Idem: 227), y así la totalidad de los documentos de estos tiempos estudiados por el autor en mención.

Por otro lado, entre estos criollos patriotas que lucharon por sus propios objetivos, no es precisamente Pedro Domingo Murillo el que más "radicalidad" criolla muestra, sino que son José Antonio Medina y Manuel Victorio García Lanza. Murillo pertenecía al bando de los moderados. Por último, este movimiento, el de La Paz, así como el de La Plata, en todos sus documentos, como hemos aseverado antes, siempre reconocieron la autoridad del Rey español Fernando VII, refiriéndose a él como "nuestro amadísimo y suspirado Rey Fernando" y decían que iban a hacer un gobierno hasta que el rey español sea restituido en "nuestra queridísima península", según sus propias expresiones.

4. *LOS AYMARAS Y LA LUCHA POR SU PROPIA UTOPIA*

Hemos dicho que hay algunos escritores que se esfuerzan por hacer ver que la lucha por la independencia contra el "yugo español" ha sido una guerra unificada de todos los que posteriormente formaron el Estado-territorial boliviano. Son escritores que quieren construir la imagen falsa de una nación boliviana unificada inexistente hasta el presente.

(3) Nos referimos a esa conocidísima Proclama que empieza señalando: "Compatriotas... hasta aquí hemos tolerado una especie de destierro en el seno mismo de nuestra Patria, hemos visto con indiferencia por más de tres siglos sometida nuestra primitiva libertad al despotismo y etc, etc" y que todos lo hemos conocido por referencia de nuestros profesores como Proclama de la Junta Tuitiva y además se encuentra esculpido en la forma de un gran libro de granito en la Plaza Murillo. (Ver anexo).

Pero el trabajo investigativo demuestra que mas ha prevalecido un espiritu emancipatorio de los criollos y de algunos cholos de su madre patria España ¿Y que hicieron los indios en la denominada guerra de la independencia? Ellos no participaron activamente tal cual lo demuestran muchos serios escritores como Alipio Valencia Vega, Roberto Choque, Luis Peñaloza, Isaác Sandoval Rodriguez, Charles Arnade, German Choquehuanca y otros. En realidad los indigenas, en unos casos apoyaron a los realistas y en otros casos apoyaron a los criollos patriotas. Pero tambien en otros casos los indigenas levantaron sus propias banderas de reivindicacion continuando de esta forma la lucha de Tupaj Katari. Un claro ejemplo está en los indios de Toledo que en abril de 1810 se sublevaron a la cabeza del Cacique Titichoqa secundados por Andres Jimenez de Leon y Manco Capac. Carlos Colque, Pedro Rivera y Santos Colque Titichoqa y sus colaboradores armaron un ejercito de diez mil indios con el claro objetivo de acabar con los tributos, la mita, las alcabalas, "el latrocinio de los curas", contra los caciques prebendalistas y por la expropiacion de las tierras de los chapetones y de los criollos traidores (ANTEZANA S., A. 1992: 18, 19, CHOQUE C., R.: 1992: 72). Estos objetivos indudablemente iban incluso mas alla de las propias perspectivas que tenian los criollos patriotas. Este gran movimiento fue aplastado por 300 soldados realistas a cuya cabeza estaba entre otros el conocido Esteban Arce

Otro movimiento autonomista de los aymaras se desarrollo del 14 de agosto al 18 de septiembre de 1811 cuando 12.000 indios cercaron nuevamente la ciudad de La Paz demandando la entrega de los europeos, las religiosas Concubidas y los criollos realistas. Este movimiento fue liderizado por los Aymaras Vicente Choque, Julian Sullcalla, Manuel Colquehuanca y otros (OVANDO-SANZ, J. A.: 1993:92)

Cabe mencionar también el movimiento indigena de la Republica de Ayopaya que abarcó los territorios de Luribay, Palca y Machaqa, el mismo que estaba a la cabeza de Eusebio Lira, Santiago Fajardo y José Manuel Chinchilla. En realidad esta republiqueta, en los años más duros de la represión realista fue liderizada por lideres Aymaras. Cuando ya se habia superado esos dificiles años, el 3 de febrero de 1821, llego Jose Miguel Lanza a esta republiqueta diciendo que habia sido nombrado por las autoridades superiores argentinas como "principal comandante del interior" y a sangre fria mato al indio Jose Manuel Chinchilla quien hasta entonces habia sido lider de esta republiqueta, tal como lo asevera el Diario del Tambor Vargas. Desde entonces Lanza dirigió la Republiqueta de Ayopaya en función de los intereses de los criollos patriotas (ARNADE, Ch.: 1996:49, 50, 51).

Para no redundar con más ejemplos, mencionemos por último la actitud del Cacique Manuel Cáceres lider del Suyu Pakajis quien, junto a los comunarios de QarqaJawira, Qalaqutu, Jach'a y Jisk'a Machaqa, enfrenta a las tropas de Goyeneche. Cáceres sostenia que lo apropiado era eliminar tanto a los realistas como a los criollos patriotas y restablecer el Tawantinsuyu-Qollasuyu. Este pensamiento de Cáceres estuvo en una gran parte de las autoridades indigenas quienes consideraban que el triunfo de los criollos iba a empeorar la situación de las naciones indias, como que realmente ocurrió[4] (Idem: 67).

5. EL MITO DE LOS PADRES DE LA PATRIA

Pero al final de la mal llamada Guerra de la Independencia, ni siquiera los patriotas criollos y algunos mestizos que lucharon por emanciparse de su madre patria España,

(4) Estos son los movimientos que transcribimos para los fines de este breve ensayo por cuanto hubieron otras insurrecciones en otros lugares del Qollasuyu-Tawantinsuyu. Así por ejemplo, tenemos en el oriente, en Trinidad el levantamiento liderizado por Pedro Ignacio Muyba y José Bopi en noviembre de 1810. También en 1814 se rebela el indio Mateo Pumaqhawa que anteriormente habia servido al ejército realista. Pumaqhawa, con 12.000 guerreros toma Arekipa, para que a partir de ese lugar domine un basto territorio como Huancavelica, Huamanga, Puno, La Paz, Larecaja, Umasuyu. En 1815 Pumaqhawa es derrotado, su cabeza enviada a Cusco y uno de sus brazos a Arequipa. De igual manera, en el sur de lo que ahora es Bolivia, el 12 de marzo de 1816 se realiza la batalla de Jumapti donde los realistas son derrotados por los Yamparas comandados por los Mallkus Kallisaya, Carrillo y Miranda. Es como celebración a esa victoria que los Yamparas festejan en Pujllay (CHUKIWANKA, K.: 1989)

lograron concluir con exito ese proceso de destete iberico. De todos ellos, que sumaban alrededor de ciento dos, solo dos sobrevivieron y tan solo José Miguel Lanza fue figura en los dias de la creacion de Bolivia[5]. En realidad lo que sucedió es que ha medida que se desarrollaba el proceso emancipatorio muchos realistas criollos se pasaron al bando de los patriotas criollos, siendo este el caso del Mariscal Andres de Santa Cruz que anteriormente habia peleado con fiereza a favor de la corona espanola, como subalterno de Goyeneche, a tal punto de haber sido partícipe de la ejecucion de Murillo, Catacora y otros en enero de 1810 y tambien haber ofrecido resistencia armada al guerrillero Vicente Camargo, y ser partícipe del acto de su ejecucion. Al final serán los propios criollos realistas dueños de grandes haciendas y minas, que en su momento se opusieron al proceso emancipatorio, quienes fundaran una nueva hacienda con el nombre de Bolivia (primero Bolivar y luego Bolivia). Estos realistas en su mayoria doctores formados en la Universidad San Francisco Xavier son considerados acertadamente por un escritor como "Dos caras", los Doctores "Dos Caras", por esa su capacidad de figurar en un determinado momento en un bando y luego pasarse al otro bando[6]. En el idioma Aymara a estos "pasa-pasas" se los denomina "Pächʼinanis" como que realmente lo eran. Fueron precisamente estos doctores "Dos Caras" como Casimiro Olaneta, Jose Maria Urcullo, Mariano Enrique Calvo, Leandro Usin, Mariano Calvimontes, Mariano Callejo, Jose Antequera, José Santos Cavero, los hermanos Moscoso y otros gamonales que en numero de 48 crearon su República de Bolivia. No se olvide que para ser partícipes de la Asamblea Constituyente y según los requisitos elaborados por José Antonio de Sucre, se necesitaba tener una renta de 800 pesos anuales, o tener un empleo o ser profesor de alguna ciencia, requisitos no cumplidos por los indios. Por tales limitaciones, no hubo mestizos en la Asamblea Constituyente de la República, menos algún indio de las más de treinta naciones indígenas que existieron y existen en este milenario Qollasuyu. El mismo ejercito boliviano que se organizó con la "nueva" república se lo hizo en base a los jefes militares realistas como Francisco López y Carlos Medinaceli.

6. *SIMON BOLIVAR: PADRE DE LA PATRIA GAMONAL*

Como la nueva republica de los criollos requeria un nombre, entonces esa casta de los "Dos Caras" eligió el nombre de otro criollo venezolano: de Simón José Antonio de la Santisima Trinidad Bolivar y Palacios, más conocido como Simón Bolivar.

Bolivar, de formación liberal, perteneció a una familia aristocrática criolla de Venezuela. Entre 1810 y 1817 defiende militarmente los intereses de esa aristocracia conocida como "mantuana" frente al ejército de llaneros, esclavos, plebe de color a cuya cabeza estaba Boves. En realidad Boves emprendia una lucha por tierras que habian sido acaparadas por los criollos y las expropiaba al grito de "¡la tierra de los blancos para los pardos!". Por tanto Bolivar por mucho tiempo, hasta 1817 defiende los intereses de los criollos en contra de los llaneros, esclavos, negros y mestizos. Derrotado ese año huye a Jamaica y Haiti (RAMOS, J. A.: 152, 154).

---

(5) Ya hemos indicado en otra parte como Lanza se habia apoderado de la conducción de la Republiqueta de Ayopaya. No se puede considerar a Lanza como persona de bastante preparación intelectual, aunque al interior de la Republiqueta se le decía "Doctor". Era, es cierto, un poco visionario, porque fue él que en 1825 aconsejó a Sucre a no confiar en Casimiro Olañeta, pero cuando le tocó administrar las finanzas de La Paz en su calidad de Presidente de La Paz por nombramiento de Sucre lo hizo pésimamente. Según Sucre, en carta a Bolivar, admitió que Lanza era una "mula", un "animal con dos patas pero honesto". Gabriel René Moreno lo describió a Lanza como el hombre de las tres bes: "benemérito, batallador y bruto".

(6) No sólo fueron "Dos Caras" los realistas, sino también muchos guerrilleros patriotas que sobrevivieron la campaña de 1816, también actuaron en los marcos de esa cultura camaleona. Este es el caso del guerrillero Pedro Arraya; o del famoso Eustaquio Méndez (Moto Méndez) a quien se lo recuerda incluso en cuecas de buen ritmo (¡Por el Moto Méndez, que nació en mi tierra!...). Se debe tener en cuenta que el Moto Méndez sirvió al ejército separatista fiel a la Iglesia y a la Corona española comandado por Pedro de Olañeta, luego, traicionándole a este, integrará el ejército Constitucionalista, que también estaba a favor de la restauración del imperio español.

Bolivar, que sólo aparece en el Alto Peru en 1823, no puede ser considerado como el Padre de la Patria por los indigenas y ni siquiera por los mestizos, por cuanto fue precisamente este personaje, tan mentado en la historiografia boliviana que lanza los decretos de Trujillo (8 de abril de 1824) y de Cuzco (4 de julio de 1825), que afectan gravemente la posesión territorial y la vigencia de las autoridades originarias de las naciones indigenas. Mediante estos decretos, se consideraba que la tierra en posesion de los indios estaba en "posesión precaria", lo que originaba su improductividad, por tanto dispone su venta. Es decir Bolivar se constituye en el enemigo acérrimo de las naciones indigenas porque ponia a la venta las tierras comunitarias ocupadas por los indios y que la misma Corona española la habia mantenido. Especificamente el Decreto del 4 de julio de 1825 senala: "Que el uso precario que se les concedió (a los indios) en el gobierno español es sumamente perjudicial a los progresos de la agricultura y la prosperidad del estado" (ANTEZANA S., A.: 1992: 33). Como parte de esta misma politica, pone a la venta las tierras sobrantes del Estado, sin considerar que los pueblos indigenas, no conviven en un solo lugar y que no existen tierras sobrantes, ya que las consideradas asi, son tierras que pertenecen a las naciones indias quienes ocupan temporalmente distintos pisos ecologicos.

También Simón Bolivar descabeza a las autoridades indias especificado, esto en el Articulo 1 del Decreto de Cuzco de julio de 1825. A la letra, dicho articulo dice: "El titulo y la autoridad de los caciques quedan extinguidos" (Idem: 25). Las autoridades indias habian sido reconocidas incluso por las mismas autoridades españolas, sin embargo Bolivar decide extinguir a estas autoridades, porque constituian un peligro para la casta gamonal a la cual representaba, ya que los Mallkus, los Jilaqatas, las Mama T'allas y otras autoridades mantenian el aliento de que algún dia iba a restituirse el Qollasuyu, el gobierno Aymara Qhichwa, la recuperación del territorio[7].

Por otro lado, en premio a los patriotas criollos que habian luchado por la emancipación de la finca boliviana, el "Padre de la Patria" dispone otorgarles premios y recompensas, consistiendo los mismos en tierras pertenecientes a la nacion Chiriwana, una expoliación que la nueva república no pudo disimular (SANABRIA F., H: 1972: 80).

Por si los anteriores puntos fueran insuficientes para aclarar los verdaderos intereses que defendia Bolivar señalemos entonces otros elementos. La primera Constitucion Politica del Estado de Bolivia fue elaborada precisamente por Simón Bolivar, el mismo que atribuia los derechos de ciudadania solamente a quienes supieran escribir y leer en lengua española, dejando de lado a la gran mayoria indigena de este pais. Especificamente esta Constitución establece que los requisitos para ser ciudadano eran tener empleo, industria, o profesar alguna ciencia o arte, saber leer y escribir y no estar sujeto a otro en condición de sirviente (SANDOVAL, R., I.1987:156). Los Aymaras y demás naciones indigenas no eran ciudadanos según la Constitución bolivariana. Los mismos negros continuan siendo esclavos puesto que la Constitución ambiguamente les concede libertad. El articulo 11 senala: "Todos los que hasta el dia han sido esclavos: y por lo mismo quedarán de derecho libres, en el acto de publicarse la Constitución; pero no podrán abandonar la casa de sus antiguos señores, sino en la forma que una ley especial lo determine". ¿Qué iban a hacer los negros en la casa de sus antiguos señores?, pues trabajar como esclavos.

(7) No es solvente la explicación que algunos defensores de Bolívar señalan en el sentido de que el "libertador" haya querido liberar a los indios del abuso de los caciques. Es cierto que hubieron caciques con esas actitudes, caciques prebendalistas exaccionadores de sus propios hermanos, como en la actualidad existen indios que por determinadas prebendas fungen como autoridades gubernamentales para "que desde estos puestos apliquen las mismas medidas coloniales que favorecen a los actuales gamonales y en contra de sus hermanos contemporáneos. La historia de las últimas décadas del siglo XVII demuestra que, en realidad los denominados Caciques fueron parte activa y militante de los ejércitos de Amaru y Katari. Lo mismo ocurre a lo largo de la historia republicana y específicamente a principios del presente siglo cuando surgen los caciques apoderados. La medida de Bolivar, de abolición de las autoridades indígenas, es una medida política de descabezamiento de estas naciones para que no piensen más en restaurar sus propias patrias ancestrales.

En esa misma Constitución y por la admiración que sentía por Napoleón y el régimen monárquico estableció el carácter vitalicio del Presidente de la República, que lógicamente iba a ser él. Respecto a los ideales de la "Gran Patria Americana", Bolívar lo plantea en el sentido de que esa unidad de países estén hegemonizados por las castas locales y regionales donde el indio a lo más que podía aspirar es a ser trabajador asalariado en el proyecto liberal bolivariano. Por eso Rene Zavaleta señaló que Bolívar "... encarnaba un proyecto señorial ilustrado ..." (ZAVALETA M., R. 1986: 91). El hecho de que Bolívar no se identifique con las reales aspiraciones de los indios está nítidamente planteado en sus propias palabras cuando señala que la casta había logrado su emancipación no eran europeos ni indios "... sino una especie de media entre aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión, y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores" (SANDOVAL R., I. 1991: 74).

Por tanto, las naciones y pueblos indígenas nada le deben a los "Padres de la Patria". Los héroes "nacionales" que la historiografía chauvinista boliviana nos presenta, no son nada más que enemigos de las naciones indias. En realidad, la casta y clase dominante "Era una clase sin héroes y por consiguiente sin tener en que fundar el culto de los héroes, que es una de las claves de toda justificación aristocrática. Los que ellos llaman sus héroes, son como hombres de paja de algo que no existió". (ZAVALETA M., R.: 1986: 140).

CONCLUSION

El Inka Dionisio Yupanki, a principios del siglo XIX, en las Cortes de Cádiz manifestó la frase:

"Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre". En Bolivia se mantiene latente el dominio de la vieja casta gamonal colonial regenerada constantemente y que ahora se personifican en los actuales usufructuadores del poder y de la riqueza que históricamente pertenece a los actuales descendientes del Qollasuyu[8]. Casta gamonal que se refuerza con los nuevos colonizadores que cuando uno lee algún periódico de Bolivia pareciera que se encuentra en Europa Oriental: uno de los ministros es Tonchi Marincovic, otro ministro recién depuesto pero gran empresario es Ivo Kuljis, el prefecto de un Departamento es Zvonco Matkovic, un senador es Freddy Teodovich, el Director del INRA es Hugo Teodovich, el Alcalde de un departamento es Never Krayasich, el actual presidente Banzer de origen alemán, algunos son judíos como Harmuz, y así hasta el infinito. ¡Y no estamos hablando de ningún país de Europa oriental; sino de Bolivia, país de mayoría indígena hasta nuestros días! Es, precisamente esta casta gamonal que desde los ministerios impone símbolos, canciones patrióticas, héroes, historias falsificadas para seguir usufructuando las riquezas de este país. Por eso la casta dominante, pese a su actual discurso modernizante sigue regenerando las relaciones coloniales y por eso como casta que domina, continúa imponiendo

(8) Decimos vieja casta gamonal que se regenera constantemente porque los que actualmente detentan el poder de este país son descendientes directos e indirectos de sus padres y abuelos que dominaron a lo largo de casi quinientos años el Tawantinsuyu y el Qollasuyu. Por ejemplo Víctor Paz Estenssoro, Paz Zamora, Zamora Medinacelli, son descendientes directos de grandes latifundistas del sur. José Gamarra Zorrilla que en su momento fue encargado de los Juegos Bolivarianos durante la dictadura de Banzer en el que se denunció grandes negociados es hijo de José María Gamarra el que fue conocido como "el Rey de la coca" antes de 1952, además de estar emparentado con Faustino Rico Toro. Jorge Escobari Cusicanqui, ligado en su momento a las dictaduras de Barrientos, Banzer, García Meza y que posteriormente abrazó la causa populista con CONDEPA, es igual descendiente de importantes latifundistas, además de estar emparentado con Rosa Agramont. Julio Sanjinéz Goytia que en su momento fue presidente del periódico El Diario y presidente de la Corporación Andina de Fomento (CAF) es descendiente del gran latifundista Benedicto Goytia. Los hermanos Sánchez de Lozada descendientes directos de grandes gamonales antes del 52 como Daniel Sánchez Bustamante, Ximena Iturralde Monje, la esposa de Goni, es nieta de Tomás Monje Gutiérrez quien fue presidente del país después del colgamiento de Villarroel. Lulé Paz Campero, esposa de Antonio Sánchez de Lozada es hija de Javier Paz Campero, Ministro de Trabajo de David Toro y Canciller del Presidente Enrique Hertzog. Es nieta del Conservador General Narcizo Campero, Presidente del país entre 1880 y 1884. Como se notará es la misma casta gamonal que día tras día, año tras año se regenera.

en las distintas instituciones, como en la escuela su historia, sus canciones patrióticas, sus simbolos y sus héroes.

Los Aymaras deben entender que los heroes a quienes rinden homenaje en las distintas fechas cívicas, han sido precisamente quienes han sido sus enemigos historicos y que sus propios héroes nunca son recordados en las horas cívicas. ¿En que escuela comunal o de los barrios marginados de las ciudades se ha rendido alguna vez un homenaje a Tupaj Katari, a Bartolina Sisa, a Pablo Willka Zarate, a Santos Marka T'ola, a Faustino y Marcelino Llanki y a cientos de lideres Indigenas de las distintas naciones originarias de este pais? No se ha visto aquello casi nunca, pero si se exalta a heroes que no pasan de ser un mito en la historiografia chauvinista de este pais.

BIBLIOGRAFÍA

ANTEZANA S., Alejandro
1992
Estructura Agraria en el Siglo XIX. Legislación agraria y transformación de la realidad rural en Bolivia. Edición Centro de Información para el Desarrollo CID. La Paz-Bolivia.

ARNADE W., Charles
1996
La dramática insurgencia de Bolivia. Octava edición. Librería Juventud. La Paz-Bolivia.

BARNADAS, Joseph Ma
1978
Apuntes para una historia aymara. Segunda edición. La Paz-Bolivia

CHOQUE CANQUI, Roberto
1992
Historia. En la cosmovisión aymara. UCB/HISBOL. LA PAZ-BOLIVIA

CHUKIWANKA, Kara
1989
Revolución Indianista (Saxrapacha: 1492-1828). Chukiyawu (La Paz).

CHUKIWANKA, Inka W.
1993
El Rol Guerrero de la Whipala 1492-1825. Estado del Qollasuyo. Altupata.

ECHAZU ALVARADO, Jorge
1988
El Militarismo Boliviano (la anti-historia de Bolivia). Ediciones Liberación. Primera Edición. La Paz-Bolivia.

MAMANI, B. Carlos
1986
Participacion Indigena en la Revolución del 16 de julio de 1809. En **Historia, Boletín de la Carrera de Historia. Año X, N° 18** UMSA. La Paz-Bolivia.

MENDOZA PIZARRO, Javier
1998
La Mesa Coja. Historia de la Proclama de la Junta Tuitiva del 16 de julio de 1809. Plural Editores. Segunda Edición. La Paz y Sucre.

OVANDO SANZ, Jorge A.
1993
Cercos de Ayer y Hoy. Impresores: Imprenta de la UMSA. La Paz-Bolivia.

RAMOS, Jorge Abelardo
1968
Historia de la Nación Latinoamericana. A. Peña Lillo. Argentina.

SALINAS MARIACA, Ramon (Compilador)
1989
Las Constituciones de Bolivia 1826-1967. Don Bosco. La Paz-Bolivia.

SANABRIA FERNANDEZ, Hernando
1972
Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del Pueblo Chiriguano y de su Ultimo Caudillo. Editorial "Los Amigos del Libro". La Paz, Cochabamba-Bolivia.

SANDOVAL RODRIGUEZ, Isaac
1987
Historia de Bolivia. (Desarrollo Histórico Social Boliviano). Editorial Mundy Color S.R.L. La Paz-Bolivia.

1991
Nación y Estado en Bolivia (Etnia-Regiones-Clases). Editorial Mundy Color S.R. L. La Paz-Bolivia.

ZAVALETA MERCADO, René
1986
Lo Nacional Popular en Bolvia. Siglo XXI editores. Primera edición 1986. México D.F.

PERIODICOS

EL DIARIO
Lealtad y sacrificio de Manuel Victorio García Lanza y Gabriel Antonio Castro. (Villanueva Suárez, Jorge). En **Suplemento Literario.** p. 2 16-julio-1995

ACERCA DE UNA REPRESENTACION DEL INCA EN POTOSÍ A INICIOS DEL SIGLO XVII

Pablo Guisbert C.*

I. LA MEMORIA DEL INCA.- (El mito del Inkarrí y Potosí)

De manera general se afirma que a la caída del Imperio Incaico y el consiguiente quebrantamiento de su estructura económico social, sobrevino una crisis ideológica. El ocaso del Estado panandino creado por los Incas, tuvo como resultado, para algunos autores, la ruptura del panandinismo ideológico que se había creado en torno a él.

Se sostiene que en el plano religioso resurgieron los cultos y las tradiciones regionales, que al no ser eliminadas por los Incas, habían sido sujetadas a la ideología oficial del Incario, sin haber perdido por ello su arraigo (VARON GABAI 1990:354). De hecho, se considera que la última mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII, fue la etapa del resurgimiento de los cultos locales, del "retorno de las huacas"[1]. Época de movimientos de carácter local, que no incluyen referencias ni representaciones del pasado incaico. Tal hipótesis parece confirmada por los procesos de extirpación de idolatrías, pues en ellos la represión tiene carácter local[2].

La mayor parte de los autores, sugiere que el mito del Retorno del Inca, un mito que fundamenta a toda una postura política de reivindicación indígena, es un fenómeno tardío, tal vez de mediados del siglo XVII, alcanzando su mayor difusión durante el siglo XVIII[3]. Este criterio, sin embargo, tiende a generalizar en extremo, pues olvida las distintas variantes que pudiesen haberse presentado en cada una de las regiones de los Andes. El caso de Potosí, motivo del presente trabajo, es buen ejemplo de ello, pues el mito del Retorno del Inca, aparece ya en los primeros años del siglo XVII[4].

II. EL INCA REY EN POTOSÍ

La relación que presentamos a continuación, es bastante curiosa y describe una de las representaciones hechas en 1601 en la Villa de Potosí, durante la celebración de unas octavas en honor a la Virgen de Guadalupe. Dicha relación, fue escrita por Fray Diego de Ocaña, monje Jerónimo, que en virtud a una gracia real llega a América con el objeto de recoger dádivas y reclutar cofrades para la Virgen de Guadalupe. Este monje, dejó una

---

(*) Carrera de Historia. UMSA

(1) El principal argumento esgrimido es el de la desarticulación del Estado Inca. Consiguientemente, esta época es de grandes conflictos, favorecidos por el carácter aun embrionario del Estado colonial. (VARON GABAI 1990:354).

(2) *Algunos autores, son todavía más concluyentes: "En el siglo XVI los movimientos milenaristas reviven el culto preincaico a las huacas y no incluyen una representación del Inca, ligado al culto solar de la élite cuzqueña recién derrotada"* (LOPEZ BARALT 1989:35)

(3) *"¿Cuándo y dónde aparece exactamente la representación de la muerte de Atahuallpa? Estoy seguro solamente de que se produce en la segunda mitad del siglo XVII como una de las formas en que se expresa esa revolución en las mentalidades colectivas: todos querían el regreso del Inca como mito y también como lógica praxis política..."* (BURGA 1988:399).

(4) Aunque existen en Charcas otros ejemplos de representaciones del Inca antes de 1650, como la hecha en 1636 para recibir al arzobispo Fray Francisco Borja en La Plata: *"Quinto día hubo doce toros, muchos caballeros en la plaza y salieron los indios en dos mangas bien aderezados, con su inga a combatir una fortaleza, que llaman pucara, que se hizo en medio de la plaza a su usanza... los indios lo hicieron bien y concertadamente y cumplieron muy bastantemente con su obligación, combatida la fortaleza, llevaron los presos y cautivos a presentarlos a su ilustrísima, que les hecho bendición en agradecimiento de su buen deseo.*

Sexto día, hubo doce valientes toros, y salió otro escuadrón de ingas con su emperador, en unas andas de oro, muy lucidos y galanes con el guión y armas de su debelado imperio, hicieron una vistosa escaramuza y combatieron otro castillo" (RAMIREZ DEL AGUILA [1639] 1978: 181-182)

interesante relación de su periplo[5] así como varios lienzos, pintados de propia mano, que representaban a la Virgen[6]: fruto asimismo, de su trabajo es la gran devoción que en la ciudad de Sucre, (antes La Plata), se tiene a dicha Virgen.

La relación fue escrita para celebrar la entronización de la Virgen de Guadalupe en Potosí, en cuya ocasión, y como parte de un extenso programa, se lanzó una convocatoria, la cual prometía interesantes premios a quienes hicieran las mejores "invenciones" en honor a la Virgen. Según refiere el cronista, a la justa se presentaron varias obras; algunas de estas representaciones hacían referencia al pasado griego o romano; sin embargo la última obra en presentarse y la que a la postre ganaría uno de los premios del concurso, fue la que concitó más la atención de todos:

> ...por otra calle entró un caballero vestido que se intitulaba el salvaje de Tarapaya, todo vestido con moho de árboles, el cual se había traído de 16 leguas de Potosí. Entraron con él más de dos docenas de salvajes... traían en medio un gran peñasco y dentro un caballo y un caballero que representaba al inca, monarca y rey de los indios. La peña venía de tal manera armada con aros de cedazos que no se parecía ninguna cosa del caballo ni del caballero... y todos los salvajes alrededor dando vuelta a la plaza y arrojando cédulas y la letra decía:
>
> Viene dentro de esta peña
> en medio de su dureza
> nuestra ignorancia y rudeza
>
> Esto decían porque venía allí dentro su rey y así él como ellos habían vivido como salvajes con ignorancia de la verdadera ley y la serpiente los había tenido engañados y así los incas tienen en sus armas antiguas una culebra.
>
> Detrás de los salvajes iba subiendo a la peña una sierpe muy grande con sus alas con tal artificio que los pies de los que iban dentro que la llevaban parecía verdaderamente que eran los pies de la sierpe... y luego entró por otra calle en la plaza, una multitud de indios de todos los trajes y aiblos y provincias que hay en Potosí. Traían delante de sí un estandarte que ellos usan y que es una vara larga con unas plumas que es toda la vara abajo a manera de plumas de saeta y encima la imagen del sol que es el dios que ellos adoraban. Estos indios venían vestidos con sus trajes naturales y con tantas plumas, que era cosa maravillosa de ver, venían tañendo los instrumentos que cada nación usaba.
>
> Detrás de ellos, entró una dama con traje español en un palafrén con gualdrapa de cumbe de mil colores de lanas finísimas y sillón de plata. La cual venía riquísimamente aderezada con muchas galas, la cual representaba la fe con un cáliz en la una mano y en la otra una cruz y llegándose al peñasco, todos los salvajes levantaron las mazas en alto y los indios venían diciendo que librase a su rey de aquel encanto y pidiéndoselo en su lengua con grandes ansias. Ella respondió que no podía hacer aquello si no abatían aquel estandarte del sol y ponían en su lugar aquella cruz, lo cual luego los indios hicieron y la dama se llevó la peña y con la misma cruz dio tres golpes en nombre de la Santísima Trinidad y al punto se encendió con tan gran fuego y con tantos cohetes... y toda la peña se convirtió en ruego y quedó en medio de aquel humo el caballo y en él el Inca encima...la Dama tomó la imagen del sol y la arrojó en el suelo y como el Inca vido la dama apeóse del caballo para arrodillarse

(5) OCAÑA, Diego de **Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI.** Madrid 1969

(6) GISBERT 1963:21

a los pies de la fe y adorarla y al tiempo que el iba a poner los pies en el suelo, llegó la sierpe que estaba detras y abrio la boca y tragóselo. Y luego los indios levantaron grandisimos alaridos y voces como pesandoles de que su rey habia sido libre del encanto y de aquel engano y le habia sucedido otro mayor que era quedar enterrado en las entranas de aquella sierpe que le habia impedido que no se convirtiese a la fe que habia comenzado a creer la dama les aconsejó que si no dejaban del todo de adorar al dios Apolo y adoraban aquella estrella que en su plaza estaba, que era la Virgen Santisima, que no habia otro remedio para que su rey fuese libre y que ella enviaria gente que pelease con la sierpe y luego llegaron los salvajes y los indios y se ahincaron de rodillas delante de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y estando ellos ansi entraron en la plaza una docena de hombres de armas... los cuales venian acompanando a un caballero que traia lanza y adarga, el cual representaba la predicacion y traia lanza pata herir con la palabra divina... y adarga para reparar los golpes de los argumentos de los herejes y de las bárbaras naciones, la gente de armas que le acompanaba significaron la fuerza de España... y el caballero se fue para la sierpe y la sierpe se volvio con tanta presteza... que peleó con ella un cuarto de hora con tanta gallardia que tenia a la gente suspensa... hasta que ya cansada cayó de lado en tierra y el caballero se apeó y con un puñal... le abrió el pecho y sacó al Inca, que parecia que de las mismas entrañas salia y abrazó a la predicación que le habia librado y le tomo por su padrino para aquellas fiestas y le subieron a caballo acompañandole de los salvajes y indios. Fueron dando vuelta a la plaza con el Inca que llevaba muchas cosas en que reparar, ansi por el traje como por las armas e insignias de todos los incas que llevaba en el escudo. Iban echando muchas cédulas y la letra de ellas decia

Para aquesta estrella
que hemos visto en nuestro polo
dejo de adorar a Apolo

Asi que todos aquellos indios y los salvajes se fueron llegando a la tela [se refiere a la pintura de la Virgen] con el Inca su rey que se intitulaba el salvaje de Tarapaya. Y le dieron una lanza y aquel caballero que le libró de la sierpe le apadrinó y corrieron uno, mandarles que corriesen otras dos por la mucha igualdad que habia habido en las pasadas... Y a las dos ultimas le ganó el Inca y asi se le dio el premio... Y los indios quedaron muy contentos de ver que su rey llevase el premio y lo celebraron mucho. El caballero era buen hombre de a caballo y asi lo hizo muy bien y la invención que trajo fue muy ingeniosa y dio mucho gusto por la mucha variedad de cosas que tuvo...

La anterior relación, a más de ser una fuente valiosa, debe considerarse, como una de las primeras manifestaciones del mito del Inkarri en Potosí[7]. La riqueza de detalles, que Fray Ocaña ofrece en su descripción, permite hacer un análisis minucioso de ella. Sin embargo, dado el estado de nuestra investigación, nuestro trabajo es todavía muy preliminar, pues solamente hemos tomado en cuenta algunos elementos, ya sea los que nos han parecido los más interesantes o los que nos permiten aventurar algunas hipótesis.

(7) Supuestamente, la primera representación del Inca en Potosí data de 1555. Manuel Burga, acorde a su postura de que la memoria del Inca es un proceso que se inicia a mediados del siglo XVII, no cree que la representación de la muerte de Atahuallpa hecha en 1555 y descrita por Arzans, haya sido efectuada en esa fecha. Aduce para ello, algunos argumentos convincentes, además de la propia incoherencia cronológica de Arzans. *"Definitivamente considero que esta fiesta ha debido transcurrir pero a fines del siglo XVII o a inicios del siglo XVIII, cuando el autor pudo verla directamente y aún hacer sus primeros borradores en el transcurso de la fiesta"* (BURGA 1988: 382). Sin embargo Patrick Husson, en un trabajo reciente, insiste en que la representación se hizo en 1555. Dados los débiles argumentos a favor y en contra hemos optado, por no tomar en cuenta a esta representación, dentro de nuestro análisis.

III. EL MUNDO ANDINO-HACIA UNA LECTURA DE LOS ELEMENTOS

"Luego por otra calle, entró un caballero que se intitulaba el salvaje de Tarapaya

Por ahora no sabemos quien organizó esta representación, probablemente se trató de un español, un criollo o inclusive un miembro de la nobleza indígena, de los muchos que residían en Potosí. Lo que sí parece cierto es que sea quien fuese este personaje, por todo lo que tiene la representación, debió conocer bastante bien el espacio andino y el universo mental indígena.

Un segundo elemento, que a pesar de lo incoherente que pueda parecer, tiene un gran significado para el análisis de la representación y los mitos insertos en ella, es la inclusión del apelativo de salvaje. El texto de la relación, claramente diferencia el termino salvaje de indio. La lógica, parece acorde con la época. El salvaje, a diferencia del indio, es el infiel, reacio a la doctrina cristiana y al margen de la sujeción española. Como salvajes o bárbaros, eran conocidos los chiriguanos del sur y sudeste de la Audiencia de Charcas y los distintos grupos étnicos del norte de La Paz, Cochabamba y el resto de la Amazonia.

Al parecer, en la época prehispánica existió una gran relación, tanto económica como cultural entre la sierra y la selva. A pesar de no haber conquistado en su totalidad las regiones orientales, la imagen del Estado Inca y del Inca como soberano y principio de un orden superior, era bastante conocida entre los miembros de los grupos orientales[8]. Algunos investigadores, incluso suponen la raíz del mito del Inkarri precisamente en la selva.

Esta misma presencia del mito o al menos las nociones acerca del pasado inca están presentes también en algunos grupos "salvajes" del sur de la Audiencia, no precisamente los Chiriguanos, pero sí otros como los Calchaquíes y los Diaguitas del Tucumán[9].

En resumen, debe decirse, que la relación entre el mito y los pueblos "salvajes" es válida, su alusión en la representación, por tanto no es arbitraria. Es posible que ésta, refleje lo que la tradición oral había ya popularizado: la versión del Inca oculto en el interior de una montaña, al oriente de los Andes, en tierra de los salvajes[10]. O tal vez aquella otra, donde el Inca está oculto en la selva reinando entre los "chunchos", en espera del momento de volver a retomar sus reinos en la sierra. Versión esta última, que tanto Diego Ramírez como Juan Santos Atahuallpa y aún Pedro Bohorquez quisieron convertir en realidad, cuando a la cabeza de sus "chunchos" iniciaron el ascenso de la selva a la sierra.

La inclusión de Tarapaya en la representación da lugar a muchas confusiones y a la vez a innumerables conjeturas.

---

(8) Sea cual fuese la dimensión espacial del mito, el hecho es que las poblaciones orientales, al menos algunas de ellas, que posteriormente van a ser calificadas de bárbaras, salvajes, participan activamente ya sea en la enunciación, articulación o por último en la difusión del mito. Por ende cualquier análisis que se haga de él debe tomar en cuenta su participación. Como ejemplo clásico de esta participación, tenemos la rebelión de Juan Santos Atahuallpa con los indios Campas en el distrito este del Perú y la aventura, poco conocida, del mestizo Diego Ramírez, quien en la expedición del padre Gregorio de Bolivar a los lecos del norte de La Paz en 1621, afirma ser el Inkarrí: *"En estos pueblos de los Lecos estuvieron algunos meses... Diego Ramirez (habil en la lengua indígena) ... era hábil en tañer todos instrumentos cosa que aquellos bárbaros no avían oido, tañales en un harpa que llevo y en una guitarra, con que los Indios le veneravan como a cosa divina y con esta bárbara admiración les persuadia (con mucha facilidad) cuanto quería; que era rey de los indios del Peru, producido de una peña, con que creidos los Indios de estas y otras falsedades hacian gran estimación de su persona y traian en ombros, en unas andas o parigüelas donde les tania y cantava, haziéndose venerar como a cosa divina"* (DIEGO DE MENDOZA 1976:94). El mismo incidente sería protagonizado por Ramírez al año siguiente en la entrada a los chunchos, que hizo Fray Bernardino de Cárdenas, futuro extirpador de idolatrías. *"Luego que los religiosos entraron la tierra dentro, supieron las tramoyas de Diego Ramirez, porque les dixeron los Indios, que entrava en habito de Inga, con las insignias de los Reyes Indios y les persuadía a que era Rey Inga y que lo avia producido una pena o guaca, adoratorio de ellos..."* (DIEGO DE MENDOZA 1976:97)

(9) La investigación de Ana María Lorandi, acerca de la naturaleza del alzamiento de Pedro Bohorquez, que se autoproclamó inca, a la cabeza de los calchaquíes en el Tucumán es una prueba fehaciente de ello.

(10) El recuerdo de Vilcabamba, estaba aún vigente pues apenas habían transcurrido 30 años desde que el reducto incaico fuera destruido.

Las únicas relaciones posibles de este lugar, con el resto de la representación y por ende con el mito, pueden referirse a tres hipótesis, dos de ellas muy vagas y una más o menos convincente.

a) Poco antes de la llegada del Virrey Toledo, los chiriguanos del sur de la Audiencia de Charcas, iniciaron uno de los mayores ataques a las fronteras españolas; en su marcha hacia el norte, sublevaron a otros grupos como los calchaquíes y los chichas, estos últimos aledaños a Potosí. Fue tal la magnitud de su ataque, que llegaron a sólo algunas leguas de la Villa Imperial, llegando casi a cercarla, pues no podían entrar abastecimientos de ninguna clase y menos podían salir sus habitantes. Es posible que en medio del cerco, grupos aislados de rebeldes pudiesen haber llegado hasta el balneario.

b) La referencia a este sitio, puede estar dada también en cuanto a ser el lugar de origen o de actividades del autor de la representación. Como se sabrá, este era un lugar, en el que al margen del balneario, se hallaban varios ingenios, algunos del rey, otros de propiedad de ricos azogueros; tal vez uno de ellos, pudo ser quien ideó la representación, tras haberla escuchado de labios de los indios que trabajaban en los ingenios.

c) La única relación entre Tarapaya y los "salvajes", la da la muy discutida obra de Arzans. Sostiene este autor que en tiempo de Inca Roca los chiriguanos, aparentemente, llegaron a ocupar este lugar. Este Inca después de porfiada lucha había logrado desalojarlos y hacer que se retirasen al valle de Mataca; luego de tal hazaña, construyó unos baños a orillas de la laguna. Tarapaya por tanto, sería un lugar asociado a la memoria del Inca, en razón de haber estado Inca Roca en él y haber hecho aún algunas obras en el balneario que él conocía y aún se conoce como Baño del Inca. Esta asociación no es privativa de Arzans, es sabido que él recogió la información, tanto de fuentes escritas como de la propia tradición oral. Entonces si aún en el siglo XVIII se asociaba a Tarapaya con el Inca, es mucho más probable que esta asociación existiese ya a comienzos del siglo XVII. La descripción que hace Capoche en 1588 vendría a reforzar esta hipótesis: "*... por la parte alta, está una laguna de cuatro o cinco estados de hondo en un llano que allí se hace, echa antiguamente por el Inca*" (CAPOCHE [1588] 1959:120-121). Por tanto la mención a Tarapaya parece estar dada tanto por su relación con la memoria del Inca, como por su asociación con lo "salvaje".

todo vestido con moho de árboles el cual se había traído de 16 leguas de Potosí.

Esta imagen, recuerda a los Uari Viracocha Runa, los hombres de la primera edad; según Guamán Poma de Ayala, en su visión histórica del mundo andino[11].

Guamán Poma de Ayala, considera la edad del Inca como el nivel superior de desarrollo a que habrían llegado los pueblos prehispánicos. Por tanto, en la representación de Potosí en la que este "salvaje", junto con los otros, llevan el peñasco donde se dice está el Inka tenemos una muy sugerente imagen acerca del tiempo histórico prehispánico. Una lectura inicial y algo aventurada, nos muestra un devenir cíclico: el Inca, principio de orden superior, grado de civilización última, una vez derrotado, vuelve sobre sus raíces, se refugia en los escalones previos de la Historia, en un intento de reiniciar esta historia en un nuevo ciclo. La selva por tanto no es cualquier selva; la selva y lo salvaje en el mito del Inkarrí, es en realidad una metáfora, no existe como realidad sino como esperanza.

(11) "Daqui multiplicó los demás generaciones de yndios a los quales le llamaron Pacarimoc [los de la aurora, los originarios de la humanidad] Y esta gente no savia hacer nada, ni savia hacer rropa bestianse hojas de arboles y estera, texido de paja..." (GUAMAN POMA 1988:41). Curiosamente, la imagen de los Uari Viracocha Runa, es con algunas variantes, la misma que la de Adán y Eva, progenitores míticos de la humanidad cristiana (GUAMAN POMA 1988 Figuras pp. 17 y 40).

Incluso, la misma referencia a la estadia del Inca, entre los salvajes, es en si una metáfora. El Inca está entre ellos porque ha vuelto a reiniciar el ciclo de la Historia, porque ha descendido a las primeras edades de ella. Por tanto el ascenso del Inca de la Selva a la Sierra, al margen del contenido real que quisieron darle Juan Santos, Pedro Bohorquez y otros, es la expresión simbólica de la culminación del ciclo historico.

"...traian en medio un gran peñasco y dentro un caballo y un caballero, que representaba al Inca, monarca y rey de los indios..."

En el imaginario colectivo andino, la piedra llega a jugar un papel de gran importancia. En muchos casos la piedra es la pacarina de origen de algunos pueblos andinos. Si nos remitiéramos a los mitos de origen de los Incas encontramos tambien que la pacarina de origen es un gran peñasco, y sea la cueva de Tambo Toco o Pacaritambo o la Roca Sagrada de la Isla Titicaca.

Por tanto el regreso del Inca a un momento inicial en la historia se representa no sólo por la presencia de los salvajes, sino también por el encierro del Inca en la peña, que en un sentido mitico lo obliga a retrotraerse a sus origenes (el regreso a la pacarina). La conquista española no destruye en definitiva lo andino, pero lo compele a exiliarse en un mundo subterráneo (el del imaginario colectivo), que metafóricamente está representado por la peña.

En esta representación potosina, el Inca a pesar de encontrarse entre los salvajes, (en la primera edad de la Historia), no puede reiniciar el ciclo histórico en razon de hallarse "atrapado" dentro de un peñasco. Para empezar, esta es de las pocas versiones donde el Inca está encerrado en la peña de cuerpo entero. En la mayoria de las versiones, el cuerpo y la cabeza del Inca están separados y colocados en montañas o lugares diversos de los Andes. En esas versiones, la restauración del orden andino atraviesa por distintas etapas.

a. El proceso de recomposición gradual, la unión de la cabeza y el cuerpo del Inca, es un proceso de recomposición del orden andino.

b. Una vez concluido ese proceso, sobreviene el de restauración plena, logrado sólo por obra y gracia del Dios cristiano.

En la versión de Potosi, se nota una clara diferencia, el cuerpo del Inca está completo, por tanto no es necesario un proceso de recomposición del orden andino. Ese orden andino, no ha sido destruido, ni siquiera hubo una ruptura; ese orden andino está ahí con todas sus fuerzas. La conquista española no ha hecho sino desterrar ese orden hacia el mundo subterráneo. Un mundo subterráneo, como el imaginario colectivo; donde el orden andino y la memoria del Inca, subsisten integros y completos, a la espera del momento de la restauración, signada también como en las otras versiones, por la gracia del Dios cristiano.

"...la peña venia de tal manera armada con aros de cedazos, que no se parecia ninguna cosa del caballo ni del caballero... y todos los salvajes alrededor dando vuelta a la plaza arrojando cédulas y la letra decia

Viene dentro esta peña

en medio de su dureza

nuestra ignorancia y rudeza

Esto decian porque venia allí dentro su rey y ansi él como ellos habian vivido como salvajes con ignorancia de la verdadera ley"

Este es un componente hispano muy sugerente. El autor de la representación usa estas frases, para señalar que en el interior de aquella peña se encontraba un orden inferior al orden hispano. El Inca como punto culminante del desarrollo indígena al lado de la civilización europea, es el representante de toda la ignorancia indígena. Esta idea estaba bastante en boga; la formula ya el padre Jose de Acosta, quien consideraba bárbaros a aztecas e incas, en razon de su falta de conocimiento de la "verdadera religión" [12]. Este tipo de formulaciones, asimismo era bastante frecuente en los autos sacramentales[13], de hecho esta representación bien puede ser considerada un auto sacramental que justifica la conquista española a través de la fe[14]

¿Entonces, si el objetivo fundamental habría sido el justificar la conquista y la imposición de la religión cristiana, como es posible que el mito del Inkarri haya sido parte de un auto sacramental, cuando a todas luces podía ser considerado superstición? Tal vez la respuesta está dada tanto por la naturaleza más política que religiosa del mito[15], como por la estructura misma de los autos sacramentales, donde el anacronismo o falta de coherencia temporal, es un elemento fundamental. En los autos sacramentales, no existe una noción concreta de tiempo y en ellos pueden hallarse entremezclados multitud de elementos históricamente distantes: griegos, romanos, judíos, personajes bíblicos, etc. Ambos factores entonces, habrían permitido que un elemento como el mito del Inkarri fuese el eje central de la representación.

III. SÍMBOLOS Y PODER

Esta es la parte más débil del trabajo, pues apenas se ha podido analizar algunos aspectos.

"Entraron con él más de dos docenas de salvajes..."

Si el número fuera exactamente el que da Ocaña, hallaríamos otra vez una analogía curiosa. Veinticuatro era el número de representantes en el cabildo seglar español; institución que tuvo gran importancia durante el período colonial, pues representaba a los ciudadanos y ejercía el poder en las ciudades hispanas. Si la analogía fuera válida, entonces la imagen es una imagen de poder.

"... y la serpiente los había tenido engañados. Y así los incas tienen en sus armas antiguas una culebra. Detrás de los salvajes iba subiendo a la peña una sierpe muy grande con sus alas con tal artificio que los pies de los que iban dentro que la llevaban parecían verdaderamente que eran los pies de la sierpe..."

La serpiente forma parte tanto del imaginario cristiano[16], como del andino. La serpiente aparece no sólo en la representación de las armas antiguas de los Incas, sino también en

(12) Acosta divide a los indios en bárbaros con una cultura desarrollada, como los azteca y los incas, bárbaros con conocimiento de la agricultura y por último salvajes como los chiriguanos.

(13) La misma idea se halla representada, en los autos sacramentales de Calderón de la Barca, donde el mundo andino reconoce su inferioridad ante el Dios Cristiano (GARCIA 1993:64)

(14) El auto sacramental *"tiene que glorificar la Hostia Sagrada, tiene que ser un espectáculo público y colectivo, representado bajo los auspicios de las autoridades cívicas, tiene que cumplir con el objetivo doble de combatir los errores de los herejes y de ensalzar las verdades de la fe"* (WARDROPPER 1967:28)

(15) *"...[la]... represión a los taquis sagrados llevará a las poblaciones andinas a organizar mascaradas al estilo de las fiestas urbanas que se desarrollaban en las principales ciudades del virreynato... para representar al inca en toda su majestad... danzas permitidas, seculares, históricas y con intenciones más políticas que religiosas"* (BURGA 1988:378)

(16) En algunos pueblos españoles, durante la fiesta del Corpus Christi, acostumbraban acompañar la procesión del Santísimo con una exhibición de una serpiente llamada popularmente Tarasca: "...una sierpe contrahecha, que suelen sacar en algunas fiestas de regocijo... los labradores, quando van a las ciudades el dia de el Señor, están abobados de ver la tarasca; si se descuydan suelen los que la llevan alargar el pescueço y quitarles las caperuças de la cabeça" (Covarrubias citado por WARDROPPER 1967:43).

representaciones coloniales, un ejemplo claro es el de los escudos de armas de algunos caciques de Charcas. Sin embargo, en el imaginario andino no existen ejemplos de serpientes aladas, a excepción de la serpiente mitica "Amaru", comparada por algunos cronistas con el dragón, animal fabuloso presente en el imaginario medieval[17].

"...y luego entró por otra calle en la plaza, una multitud de indios de todos los trajes y aiblos y provincias que hay en Potosi"

Al parecer el autor de la representación quiso que ésta englobase al conjunto de la población indígena de Potosi. Bien se sabe que este centro minero a lo largo del siglo XVII atrajo a su seno a gente proveniente de distintas provincias del Virreinato del Peru. En el caso de la masa indigena, esta presencia se debió no solo a los contingentes de mitayos forzados a trabajar en las minas sino también a aquella población indígena que voluntariamente había acudido a la Villa Imperial, un espacio multietnico que vino a constituirse en un nuevo "centro", a la manera del Cuzco durante la epoca imperial. Sin embargo más allá de esta consideración de tipo práctica, esta aquella que se refiere al carácter casi global del mito del Inkarri[18], pues la presencia de esta multitud indigena, no estaría más que confirmando la creación o apropiación del mito del Inkarri por parte de diversos grupos étnicos.

"...traian delante de si un estandarte que ellos usan y que es una vara larga con unas plumas que es toda la vara abajo a manera de plumas de saeta y encima la imagen del sol que es el dios que ellos adoraban".

El emblema al que hace referencia el cronista, bien puede ser el Suntur Paucar uno de los emblemas caracteristicos de la nobleza Incaica, simbolo también del poder imperial.

"Estos indios venian vestidos con sus trajes naturales y con tantas plumas, que era cosa maravillosa de ver venian tañendo los instrumentos que cada nación usaba"

Música y vestido han sido en el mundo andino, elementos para determinar la identidad. Aportes recientes en la investigación muestran que estos son elementos funcionales tanto en la delimitación de la identidad cultural, como en la estructura del poder[19].

IV. EL ELEMENTO HISTORICO

"Detrás de ellos entró una dama con traje español... la cual representaba la fe... y llegándose al peñasco, todos los salvajes levantaron las mazas en alto y los indios venían diciendo que librase a su rey de aquel encanto y pidiéndoselo en su lengua con grandes ansias. Ella respondió que no podía hacer aquello si no abatian aquel estandarte del sol y ponían en su lugar aquella cruz... lo cual luego los indios hicieron y la dama se llegó a la peña y con la misma cruz dio tres golpes en nombre de la Santísima Trinidad..."

Esta parte del relato ofrece a nuestro entender, una imagen de la evangelización del Perú, bastante cercana a la realidad y dotada sobre todo de una gran dosis de la creatividad. De hecho las vicisitudes del proceso de evangelización, sus avances y retrocesos, están muy bien retratadas en esta representación. La intención del autor parece haber sido

(17) Teresa Gisbert, ha escrito un artículo sobre la representación de la serpiente "Amaru" en un cofre decorado a la manera de los qeros, proveniente de la zona tropical del norte de La Paz y su relación con la conquista del Antisuyo (GISBERT 1997:3-18).

(18) Los mejores trabajos acerca de la presencia de la memoria del Inca en diversos grupos étnicos, han sido realizados en el Perú. En el caso de Bolivia, existe una notable ausencia de estudios respecto a la presencia del mito en las etnias de Charcas. En cierta forma, esto obedece tanto a los crecientes nacionalismos, como a la fuerte tendencia existente en algunos grupos de historiadores de resaltar lo aymara. Con todo hay algunos casos, que son una excepción a la regla (Platt, S. Arze, X. Medinacelli, T. Gisbert).

(19) MARTINEZ CERECEDA, José **Luis Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.** Lima 1995

reflejar, no sólo el proceso de evangelización sino sobre todo su inevitabilidad y la misión irrenunciable que le correspondía a la Corona española de llevar "la verdad a los gentiles".

Sólo la fe cristiana puede liberar al mundo indígena. Si bien en las versiones indígenas del mito, la liberación del Inca significa la restauración del orden andino; en la concepción hispana, el sentido de la liberación del Inca parece claro, liberar al mundo andino de la ignorancia, del desconocimiento de la verdadera fe y de su baluarte la idolatría, aunque en este caso la idolatría está representada inicialmente sólo por el sol. Históricamente esta imagen coincide con la etapa en que se destruye la religión imperial, pero no los cultos locales.

¿Por qué los salvajes levantan sus mazas y los indios suplican? En esta versión hispana, así como en gran parte de las que se conservan, los indios están conscientes que sólo la fe cristiana, el Dios cristiano y por ende el mundo europeo, es capaz de liberar al Inca.

"Y al punto se encendió con tan gran fuego y con tantos cohetes... y toda la peña se convirtió en fuego y quedó en medio de aquel humo el caballo y en él el Inca encima..."

Este elemento puede ser en alguna medida, aleatorio, insertado en la representación sólo para dar magnificencia y mayor realce al milagro obrado por la Virgen. Sin embargo por sus connotaciones y sus estrechas relaciones con el discurso del mito del Inkarrí, vale la pena mencionar, que el fenómeno descrito se asemeja en alguna medida a la noción andina de Pachakuti; elemento este fundamental en la mayoría de las versiones del mito, en las que se asegura, que la restauración del Inca estará precedida por grandes catástrofes naturales[20].

"...la Dama tomó la Imagen del sol y la arrojó en el suelo..."

Esta imagen sugiere una reinvención del drama de la conquista. La escena en Cajamarca, aquel lejano día de 1532 en que Atahuallpa arroja por los suelos la Biblia, símbolo de la religión cristiana, que le había sido entregada por Fray Vicente Valverde; es en esta representación totalmente reinvertida. Es ahora la dama, alegoría de la fe cristiana, quien arroja el estandarte del sol, símbolo de la religión andina, a la vista del Inca, paradójicamente montado en un caballo. El drama de la conquista parece así concluir su ciclo. A la conquista material y/o militar se agrega la conquista espiritual, la fe cristiana termina por imponerse a la religiosidad nativa.

"...y como el Inca vido la dama y al tiempo que él iba a poner los pies en el suelo, llegó la sierpe que estaba detrás y abrió la boca y tragóselo"

La caída de la religión Imperial, no significa la destrucción total de la idolatría[21]. En nuestra opinión, esta escena refleja, y de manera muy hermosa, una de las facetas más turbulentas del proceso de evangelización en los Andes. El resurgimiento y la pervivencia de la religiosidad nativa y los intentos por erradicarla o como se las conoció en el siglo XVII: las Campañas de Extirpación de la Idolatría.

En el imaginario hispano del siglo XVII la idolatría tiene muchas alegorías; la serpiente es una de las más frecuentes[22]. La serpiente asimismo no es sólo la representación de la

(20) En versiones contemporáneas del mito, recogidas en el Perú, se afirma todavía que los terremotos que de vez en cuando se suceden en la sierra peruana son una muestra tangible de la reconstitución del cuerpo del Inca.

(21) *"La angustia que les produjo la conquista y luego la violencia colonial, los lanzaron hacia el pasado. No al pasado inmediato, a aquel que había culminado con la expansión inca, sino más bien al pasado más remoto de sus héroes progenitores. Olvidaron a los grandes dioses (Viracocha, Sol)* " (BURGA 1988:390).

(22) Otro de los elementos fundamentales en un auto sacramental, es el uso ampliado de la alegoría: *"el uso del lenguaje de signos de alegoría- hace posible la representación gramática de los dogmas... para que se dramatice el dogma, pues la humanidad, la gracia, satanás, la culpa, el judaismo, el paganismo y dios mismo tienen que volverse personajes dramáticos"* (WARDROPPER 1967:105).

idolatría sino también del mismo principio del mal: el demonio. Este elemento hace que la dinámica de la representación se torne más interesante. No basta que se halle abatido el estandarte del sol, no basta que la religión católica haya destruido la religion imperial; la conquista espiritual aún no ha terminado y sólo terminará cuando el germen del mal en los Andes, la sierpe, sea definitivamente destruida.

El Inca, al ser engullido por la serpiente, está representando el drama del mundo indígena que a pesar de haber recibido la fe cristiana aún no se ha convertido a ella ciegamente y más aún ha vuelto a las viejas creencias y a la práctica de la religiosidad nativa[23].

> "Y luego los indios levantaron grandisimo alarido y voces como pesandoles de que su rey habia sido libre del encanto y de aquel engano... y le habia sucedido otro mayor que era quedar enterrado en las entrañas de aquella sierpe... que le habia impedido que no se convirtiese a la fe que habia empezado a creer... la dama les aconsejó que sino dejaban del todo de adorar al dios Apolo y adoraban aquella estrella que en su plaza estaba, que era la Virgen Santisima, que no habia otro remedio para que su rey fuese libre... y que se lo pidiesen, que ella enviaria gente, que pelease con la sierpe y luego llegaron los salvajes y los indios se ahincaron de rodillas delante de la imagen de nuestra señora de Guadalupe..."

De antemano, se acepta que el mito resume en si toda una practica y sobre todo una estrategia de resistencia ideológica, que quiere romper con los marcos impuestos por la historia. No se pretende proponer, una nueva interpretación al mito, los muchos estudios existentes sobre el tema, dan el panorama suficiente para entenderlo[24].

La restauración del Inca tan deseada por los indios sólo puede ser lograda aceptando la subordinación del mundo indígena al mundo hispano (CASTRO KLAREN 1990: 410-411). Dentro de la matriz hispana, el discurso acerca de la incapacidad de los indios de liberarse por si solos de la ignorancia, sigue latente; pero también está presente, la idea que los indios, quieren ser liberados. A diferencia de otras versiones del mito, la restauración del Inca no se da sólo porque el Dios Cristiano asi lo quiere, sino a la vez, porque los mismos indígenas asi lo piden.

Podría decirse, que ya no se trata tanto de la esperanza en la restauración total de un orden andino, porque la subordinación a la deidad cristiana, hace que la idea de este orden independiente desaparezca completamente. De lo que se trata en última instancia es de la supervivencia del mundo indígena dentro del orden colonial. Un mundo indígena independiente, como asi representa el Inca dentro de la serpiente con una religiosidad propia, no puede existir en el nuevo orden. La única posibilidad de supervivencia del mundo indígena radica en aceptar la religión de los vencedores, de ahi que sean los mismos indígenas quienes piden la intervención de la deidad cristiana[25].

---

(23) La imagen del Inca a caballo es muy sugerente, no sólo mostraría el trato de noble que se le daba a sus descendientes, sino que también puede tener un contenido acorde a las exigencias de la representación. El Inca montado, puede representar la soberbia indígena, la "autosuficiencia", que la práctica de la idolatría proporciona. Al apearse del caballo, expresaría su disposición a someterse al poder colonial, a la fe cristiana; sin embargo en el instante en que quiere arrodillarse a los pies de la Virgen, hecho que hubiese significado su total subordinación, es engullido por la sierpe.

(24) No está demás el resumir aquí algunas de las interpreaicones más aceptadas en torno al mito. De hecho la figura de la decapitación del Inca, la separación de cabeza y cuerpo y la esperanza de que un dia vuelvan a unirse representan de manera casi unánime, el periplo del universo andino, un universo, un orden, que se rompe con la llegada de los españoles. De ahi que la metáfora de la unión de la cabeza con el cuerpo, no ya del Inca, sino de la estructura andina, representa la esperanza en la restauración de ese orden perdido (LOPEZ BARALT 1989:40, LORANDI 1992:26). Otros autores, han ido más allá en sus interpretaciones y han encontrado una supuesta ambigüedad; pues el mito postula la continuidad del mundo andino y de la misma forma reafirma la ruptura con el pasado inca en razón de que "*...por un lado su inauguración depende de la regeneración del cuerpo del Inca, quien a su vez emergerá de la tierra solamente si Dios lo permite, siendo esta última condición impredictible* [por tanto el mito reafirma] *la derrota de la divinidad solar del Cuzco y la propia dependencia de Dios*" (CASTRO KLAREN 1990 pp. 410-411).

(25) Esto coincide con la postura de Guamán Poma de Ayala quien rechaza la idolatría y pone su esperanza en un buen gobierno, a la cabeza de indios cristianizados.

"...y estando ellos assi entraron en la plaza una docena de hombres de armas... los cuales venian acompañando a un caballero que traia lanza y adarga, el cual representaba la predicacion la gente de armas que le acompañaban significaron la fuerza de España"

En la España de fines del siglo XVI, especialmente durante el reinado de Felipe II, habian muy pocas personas que dudaban que España era la fuerza del catolicismo[26]. Convicción que en el caso de America se expreso en el papel casi mesiánico que España adoptó, respecto a la evangelizacion de los grupos indigenas. Autos sacramentales como el representado en Potosi no hacian mas que reafirmar "*...a nivel simbólico, el poder universal del imperio y de la religion verdadera*" (MANRIQUE 1993:555-556).

V. UN OTRO TIPO DE LECTURA

Debido a su caracter de auto sacramental, esta es una de las pocas versiones con gran número de elementos hispanos, los mismos, no han sido agregados de manera arbitraria y asi esa extrana mezcla de elementos andinos y europeos dan a su vez un extraño como conmovedor mensaje. El que tal vez hubiese querido dar el autor de la representación hace casi cuatrocientos anos

Sin embargo, al comienzo, esta mezcla de elementos se nos presentaba compleja. Algún tiempo después, durante el verano de 1996, nos fue posible realizar un viaje a España, lo que nos permitio acceder al Archivo de Indias de Sevilla, y a la vez consultar crónicas y textos sobre el Siglo de Oro que no habiamos podido conseguir en Bolivia. En una de esas oportunidades vino a nuestras manos una Cronica del Siglo XV: los Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo, que en una de sus partes describia una representación hecha en Jaén en 1461:

"E los moros fingieron venir con su rey de Marruecos y de su reyno y trayan delante al su profeta Mahomad de la casa de Meca, con el Alcoran e libros de su ley con grant cirimonia, en una mula muy emparamentada; y en somo un paño rico en qutro varas, que trayan quatro alfaquies. E a sus espaldas venia el dicho rey de Marruecos... con todos sus cavalleros bien ajaezados y con muchas tronpetas e atabales delante... [una vez llegados envian una carta al condestable, retándolo a una lucha]. La carta leyda, el dicho señor Condestable respondió... que le placia de buena voluntad... E despues que ovieron jugado las cañas, el rey de Marruecos con todos sus moros, levando su profeta Mahomad y su Alcoran delante, llegó al señor Condestable, y fizole un razonamiento so la forma siguiente.

- Muy noble señor... yo he visto y bien conocido que no menos en el juego de las cañas que en las peleas vuestro Dios vos ayuda, por do se debe creer que vuestra ley es mejor que la nuestra. Y pues asi es, yo y mis moros, renegamos della y de su Alcoran y del nuestro profeta Mahomad. Y diciendo e faciendo, dieron con él y con los libros que trayan en tierra. E con muy grandes alegrias y gritos y con muchos trompetas y atabales... y en la fuente... lançaron al su profeta Mahomad y a su rey derramaron un cántaro de agua por somo de la cabeça en señal de bautismo y el y todos sus moros le besaron la mano" (pp.98-100)

Como se ve, hay demasiadas similitudes entre la representación hecha en Potosi y la realizada en Jaén, aunque entre una y otra existen casi 150 años de intervalo. Los incas

(26) "Los decretos del Concilio de Trento, las actividades del Santo Oficio, la campaña antiherética de la Compañía de Jesús, todos estos motivos habian inculcado en el pueblo español, un sentido de la urgencia de la lucha contra el protestantismo... los españoles ya sabian el papel predominante que habian de desempeñar en la campaña contra el luteranismo, los autos sacramentales confirmaban y robustecian esta convicción" (WARDROPPER 1967 89)

sustituyen a los moros y la imagen del sol sustituye al libro sagrado musulmán el Corán y al profeta Mahoma; símbolos que en ambas representaciones van a ser arrojados por tierra; los indios llevan por delante a su rey, así como los moros al suyo. El bautizo tanto del rey Moro, como el del Inkarri es el símbolo de la redención. A pesar de que la crónica de la cual se extractan estos pasajes no fue publicada sino hasta 1855; la representación potosina, puede ser una readaptación de la representación española; en razón de la popularidad que tenía este tipo de representaciones, conocidas como "luchas de moros y cristianos"[27].

La zona a la cual se refiere la crónica española, era en 1461 zona de frontera que vivía entre constantes avances y retrocesos en la lucha contra los moros y donde este tipo de representaciones tenían una función vital, reafirmar en la población la convicción de que los cristianos no podían perder ante los moros y que tarde o temprano, ya sea pacíficamente o por la fuerza, estos tendrían que aceptar la superioridad de la religión cristiana. Convicción que se repite años más tarde, cuando el espíritu de cruzada, presente en la reconquista española, se traslada a la conquista y colonización de América. De hecho varios autores han reiterado que la evangelización de las poblaciones indígenas siguió el modelo puesto en práctica con los musulmanes de la península[28]. De ahí que sea sumamente interesante cómo la representación de Potosí es casi una copia exacta de las representaciones de Jaén en el siglo XV y de qué manera los indios sustituyen a los moros, en el modelo de alteridad del imaginario español.

Sin embargo no queda claro todavía si los significados son los mismos para una u otra representación. Incluso este aspecto no tendría que interesar demasiado, pues a pesar de ser la de Potosí, una readaptación, por las diversas lecturas que de ella pudieron hacerse en Potosí es independiente de la representación española[29]. Para los españoles que se regocijaron con esta representación, bien pudo haber sido el reflejo del poder de España; para los eclesiásticos, la reafirmación de la grandeza de la religión cristiana y de la "gran tarea de la evangelización", y para los indios, que tan activamente participaron en la representación... vaya uno a saber. Pues a pesar de ser esta una versión presentada en público y muy hispana, tal vez ellos hayan sido los más satisfechos, pues la última parte y tal vez la más interesante refiere:

> "... y el caballero se fue para la sierpe y la sierpe se volvió con tanta presteza... que peleó con ella un cuarto de hora con tanta gallardía que tenía a la gente suspensa... hasta que ya cansada cayó de lado en tierra y el caballero se apeó y con un puñal... le abrió el pecho y sacó al Inca, que parecía que de las mismas entrañas salía y abrazó a la predicación que le había librado y le tomó por su padrino para aquellas fiestas y le subieron a caballo acompañándole de los salvajes y indios... echando muchas cédulas y la letra de ellas decía

---

(27) *"La representación emblemática de la reconquista... la danza de moros y cristianos se traslada con la conquista a América y es impulsada inicialmente por las autoridades españolas, como una manera de reafirmar la cohesión de la hueste cristiana"* (MANRIQUE 1993:555)

(28) *"... la conflictiva coexistencia entre cristianos y musulmanes en la península propiciaría el trasvase de múltiples instituciones y estrategias de evangelización y dominación colonial empleadas en España con los moriscos, para usarlas en América con los indios conquistados" (MANRIQUE 1993:34). Las similitudes, se produjeron incluso cuando se trató el problema de la Idolatría y la pervivencia de los ritos gentiles: "...había varias analogías entre la situación de los moriscos y la de los indígenas peruanos. Mucho antes de 1609 -especialmente con motivo de la guerra de las Alpujarras- a los moriscos se les acusaba de continuar secretamente con sus ritos y costumbres... después de más de un siglo de evangelización, los vástagos del antiguo reino de Granada no habían sido asimilados religiosa y culturalmente por España"* (DUVIOLS 1971:204). Curiosamente el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, principal impulsor de las campañas de extirpación en el Perú, había sido obispo de la Granada morisca

(29) La diversidad de lecturas de los Autos Sacramentales es un aspecto bastante interesante, tómese como ejemplo los comentarios a uno de los autos más conocidos de Calderón de la Barca: "...para el vulgo La Vida es Sueño, será la representación dramática de una lucha política, para los metafísicos tratará de problemas de la naturaleza humana, para los teólogos ejemplificará las consecuencias en la ultratumba de los móviles humanos".

Para aquesta estrella
que hemos visto en nuestro polo
dejo de adorar a Apolo

... Así que todos aquellos indios y los salvajes se fueron llegando a la tela [se refiere a la pintura de la Virgen] con el Inca su rey que se intitulaba el salvaje de Tarapaya. Y le dieron una lanza y aquel caballero que le libró de la sierpe le apadrinó y corrieron muy bien de suerte que fue necesario despues de haber corrido las tres lanzas cada uno, mandarles que corriesen otras dos por la mucha igualdad que habia habido en las pasadas... y a las dos ultimas le gano el Inca y asi se le dio el premio... Y los indios quedaron muy contentos de ver que su rey llevase el premio y lo celebraron mucho..."

El mensaje, parece obvio: pese al triunfo de la religión cristiana, pese a la aceptación de lo hispano, queda todavia la esperanza del retorno del Inca. Un Inca cristiano si, pero liberado del español que lo libero a su vez de la Idolatria. Tal vez por eso, la celebración de los indios, haya podido ser una celebración genuina[30].

(30) A Carolina, que durante tres dias, tuvo la paciencia de soportar este y otros relatos.

BIBLIOGRAFÍA

BURGA Manuel
1988
Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas. Lima.

CASTRO KLAREN, Sara
1990
"Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onkoy a Rasu Ñiti" en Millones, Luis (Comp.) **El Retorno de las Huacas**. IEP/SPP, Lima, pp.: 407-424.

DUVIOLS, Pierre
1971
"La represión del Paganismo Andino y la expulsión de los moriscos" en: **Anuario de Estudios Americanos** Tomo XXVIII pp. 201-207

GARCIA ALVAREZ, César
1993
"La Idolatría, símbolo de América en Calderón de la Barca" en: Ramos, G. y Urbano, H. (Comp.) **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, siglos XVI-XVIII.** CBC, Cuzco pp. 31-68

GISBERT, Teresa
1963
Esquema de Literatura Virreinal en Bolivia. La Paz.

1997
"La serpiente Amaru y la conquista del Antisuyo" en: **Anuario Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.** Sucre, pp. 3-18

LOPEZ BARALT, Mercedes
1989
El retorno del Inca Rey: mito y profecía en el mundo andino. HISBOL, La Paz.

LORANDI, Ana María
1992
"La Utopía Andina en las fronteras del Imperio" en: Barragán, Rossana (Comp) **Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes.** HISBOL/IFEA/SBH-ASUR La Paz pp. 15-33

MANRIQUE, Nelson
1993
El Universo Mental de la Conquista de América. DESCO, Lima

MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis
1995
Autoridades en los Andes, los atributos del Señor. Lima, PUCP

VARON GABAI, Rafael
"El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial" en: Millones, Luis (Comp.)

1990
El Retorno de las Huacas. IEP/SPP Lima pp.331-406.

WARDROPPER, Bruce
1967
Introducción al Teatro Religioso del Siglo de Oro. Editorial Anaya. Madrid.

FUENTES IMPRESAS

ANONIMO
1940

Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV) Edición y Estudio Juan de Mata Carriazo. Espasa-Calpe. Madrid.

CAPOCHE, Luis
1959 [1588]

Relación General de la Villa Imperial de Potosí. Editado por Lewis Hanke, BAE Madrid.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman
1988 [1615]

La Nueva Corónica y Buen Gobierno. Ed. Siglo XXI, Mexico 2da. Edición.

MENDOZA, Diego de
1976

Chronica de la Provincia de San Antonio de los Charcas del orden de Nuestro Seraphico Padre San Francisco en las Indias Occidentales Reyno del Perú. Casa Municipal de Cultura, La Paz.

OCAÑA, Diego de
1969

Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI. Ed. Arturo Alvarez, STUDIUM, Madrid.

RAMÍREZ DEL AGUILA
1978 [1639]

Noticias Políticas de Indias... Imprenta Universitaria, Sucre.

LA CANDELARIA DE LA DOCTRINA DE CAYMA EN EL OBISPADO DE AREQUIPA: LEYENDA E HISTORIA*

Alejandro Málaga Núñez Zeballos**

El presente trabajo analiza el origen de la Virgen Maria en la advocación de Candelaria, Purificación o de la Presentación en la doctrina dominica de San Miguel Arcángel de Cayma, suburbio de la ciudad de Arequipa; asi como sus numerosos milagros relacionados con la crónica *"Historia de Nuestra Señora de Copacabana"* de fray Alonso Ramos Gavilán. La mencionada entronización, aparece desde la cuarta década del siglo XVI convirtiéndose con el correr de los siglos su humilde ermita en doctrina, parroquia y finalmente ostentar de primer santuario del obispado, por la enorme devoción y numerosas y reiterativas peregrinaciones y procesiones que cobran importancia a comienzos del siglo XVII con motivo de haber realizado numerosos milagros salvando a la población de terremotos, epidemias, sequias, diversas enfermedades, etc.

ANTECEDENTES

El valle del Chili, asi como el rio del mismo nombre, fueron recorridos y explorados por los primeros conquistadores desde fines de diciembre de 1534 y comienzos de 1535, recogiendo las primeras informaciones del territorio para efectuar los correspondientes repartimientos. El primero fue realizado el 3 de julio de 1535, concediéndole Francisco Pizarro a Cristóbal de Burgos la cantidad de 1.800 indios en las zonas de Atico y Caraveli.

La ciudad que ubicada estratégicamente articularia la zona del Contisuyo, fue mandada a fundar Pizarro en 1539, cerca al valle de Camaná en un sitio llamado *Huacapuy*. Lamentablemente en los siguientes meses, se presentaron condiciones adversas como repetidas oleadas de insectos, proliferación de enfermedades y elevada mortandad de indios, etc., por lo que fue trasladada nueve meses después al actual sitio, siendo fundada un 15 de agosto dia de la Virgen de la Asunción de 1540 por don Garci Manuel de Carbajal bautizándola como Arequipa.

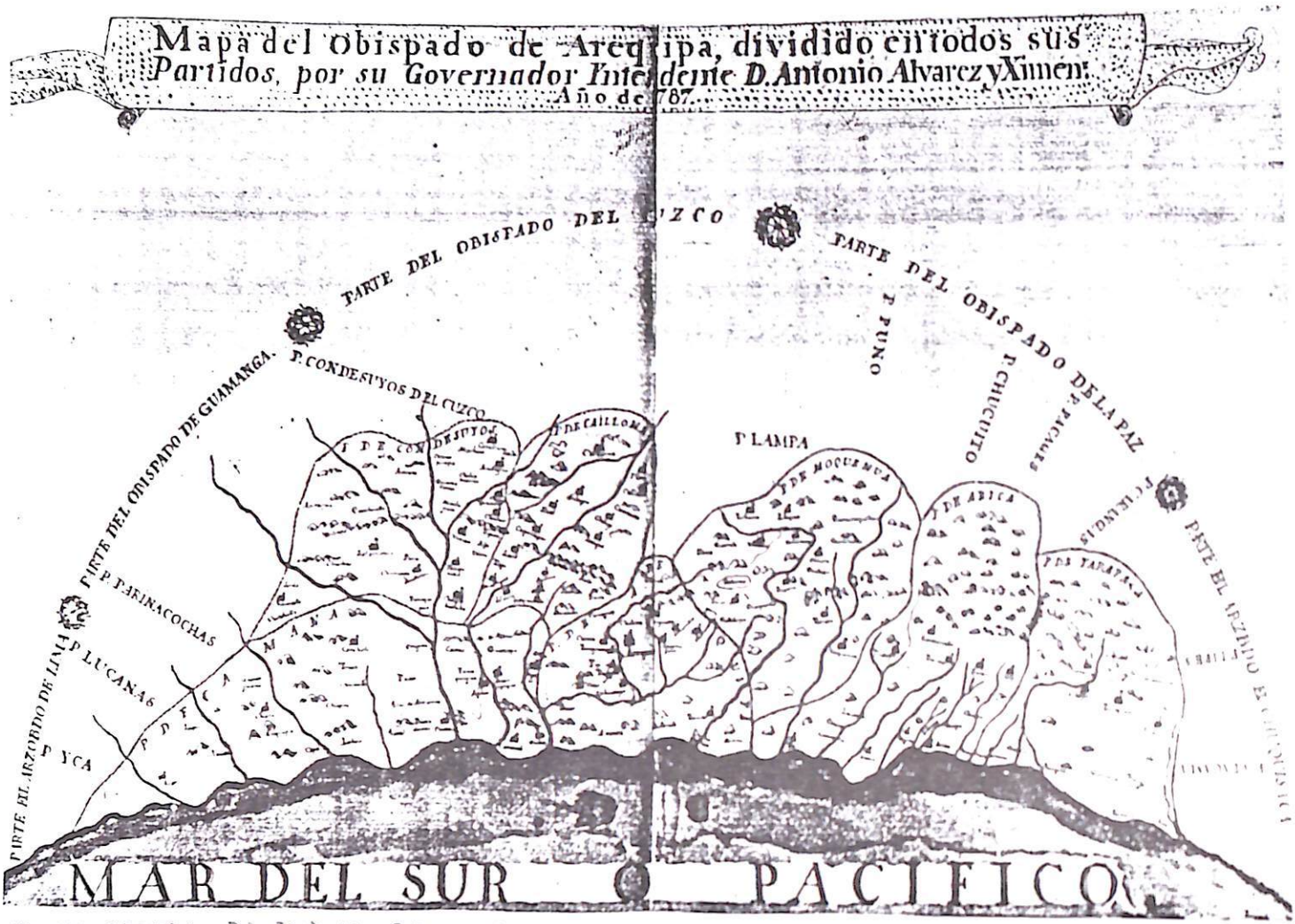
Los frayles dominicos fueron los primeros privilegiados en recorrer el área y elegir los sitios estratégicos para iniciar su dificil labor de evangelización, hacia 1541, la orden fundó en la ciudad casa y convento bajo la advocación de San Pablo[1].

El territorio en mención, dependió eclesiásticamente del obispado del Cuzco hasta 1609 año en que el Papa Paulo V creó el nuevo obispado mediante la Bula del 20 de julio y autoriza la ejecución de la nueva demarcación a través de Breve del 6 de enero de 1612; así, nacia una nueva configuración territorial dividida en siete corregimientos: El Cercado, Characato y Vitor, Camaná, Moquegua, San Marcos de Arica con la provincia de Tarapacá, Condesuyos y Collaguas. Se establecieron cuarenta doctrinas bajo el control del clero regular y dieciocho a cargo de seculares.

(*) El presente trabajo forma parte de la investigación que estamos llevando a cabo sobre la presencia y culto de la Virgen Candelaria en el obispado de Arequipa S. XVI-XX, en el que estudiamos 24 imágenes coloniales; un primer avance fue presentado **en las VII Jornadas del Inca Garcilaso. Tras las huellas historiográficas de Raúl Porras Barrenechea. A propósito de un centenario (1897-1997)** realizadas en Montilla, Córdoba, septiembre de 1997 bajo el título: *"El culto a la Virgen Candelaria en el sur peruano. Principales santuarios en Arequipa"*.

(**) Universidad Nacional de San Agustín. Academia Peruana de Historia Eclesiástica. Arequipa - Perú

(1) Diez años más tarde, llegaron los franciscanos en 1551, luego los mercedarios en 1558, en 1572 los agustinos y los jesuitas al año siguiente.



ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, SEVILLA

1. LA DOCTRINA DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL DE CAYMA

Los conquistadores denominaron a la extensa franja que comprendía desde Carmen Alto hasta Tiabaya y Uchumayo, como *La Chimba*; allí, los dominicos establecieron la primera doctrina de la zona llamándola San Juan Bautista de Yanahuara, poblada por yanahuaras, chumbivilcas, chilques, callapas, collaguas, lampas, cabanillas y collas. Cabe resaltar la labor de fray Pedro de Ulloa, considerado por su orden como el primer evangelizador que formó y predicó en los pueblos de Yanahuara, Cayma, Tiabaya, Paucarpata y Chiguata.

El año de 1586, la doctrina de Yanahuara fue elevada a la categoría de Priorato del Convento de Santo Domingo de la Ciudad Blanca, agregándosele dos viceparroquias: San Miguel Arcángel de Cayma y Santiago de Tiabaya. Cayma situada en la zona alta de La Chimba, camino al nevado Chachani, estuvo habitada por grupos de collaguas a los que fueron agregados otros indios procedentes de la provincia de Chucuito, perteneció a los dominicos hasta 1778 en que fue secularizada y nombrado Juan Domingo Zamácola y Jáuregui.

La leyenda del origen de la virgen de Cayma, cuenta que en el año de la fundación unos arrieros con dirección al Cuzco transportaban en su carga tres imágenes obsequiadas por el rey Carlos V, las representaciones eran el Señor de los Temblores, Nuestra Señora de la Linda y Nuestra Señora de la Candelaria. Al caer la noche, acamparon en un paraje llamado *Lari-Lari*, al día siguiente cuando acomodaban la carga una de las cajas pesaba más de lo usual, entonces al querer levantarla entre todos se abrió misteriosamente la tapa y apareció la imagen de la Candelaria, los indios que ayudaban en la labor quedaron admirados al oír una voz que les *"habló por dos ocasiones... Caiman, Caiman, i no la pudieron mover más"*[2].

Los datos más antiguos que testimonian la presencia de una humilde ermita o ramada que albergaba a la mencionada imagen en la zona son de 1544-45[3], de 1556 a 1571[4] estuvo a cargo de fray Gaspar de Mendieta, hacia 1564 recibía culto y era muy visitada por los españoles de la ciudad que acudían en fervorosas peregrinaciones al igual que los indios que asistían dos días a la semana a repetir la doctrina cristiana, rezar el rosario y cantar las alabanzas a la virgen[5], como testimonio de esta actividad el templo custodia una pequeña campana de bronce con dos inscripciones que dicen: *Laudate dominum in cimbalis bene sonantibus, y Ave Maria gratia plena*. 1582.

A fines del siglo XVII, sobre *Lari-Lari* fue edificado el cementerio y la imagen fue trasladada al actual terreno donado por unas devotas apellidadas Laguna y a expensas de las honorables damas de la ciudad, se inició la edificación de la iglesia y complejo parroquial a principios del siglo XVIII[6]. En 1740 se produjo un incendio en la sacristía devorando el fuego cuadros, retablos, algunas imágenes y casi en su integridad el archivo parroquial[7], además de quedar severamente dañada toda la iglesia.

---

(2) La serie de pinturas estudiadas poseen en la parte inferior un medallón con una leyenda alusiva al milagro sucedido. Fueron realizadas por Jacinto Carbajal, 1780. Templo de Cayma.

(3) San Cristóbal, Evaristo. *Caima Historia y Paisaje, en Crónica del Congreso Mariano y Coronación Pontificia de Nta. Señora de la Candelaria de Caima*, p.3.

(4) Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), sección Vicarías, serie Arequipa, subserie Cayma.

(5) Vargas Ugarte, Rubén S.J. *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados*. p. 568.

(6) A.A.A. Cayma.

(7) De los pocos documentos que se salvaron del fuego hemos podido reconstruir una lista de sacerdotes que sirvieron al santuario en los años mencionados: Gaspar de Mendieta de 1556 a 1571, Manuel de Garaycochea 1736, Juan Fernández Dávila 1745, Rafael Abrego 1751, Luis Hurtado de Mendoza 1759-1778, Juan Domingo de Zamácola y Jáuregui 1779-1823, Mariano N. Martínez 1826, Santiago O'phelan 1827, Mariano García Rodríguez 1835, Mariano Alvarado 1852, Lorenzo Arróspide 1893, Leonardo Fernández Morán 1896-1897, José Rivera 1897-1899, Carlos Ortiz 1899-1901, Jacinto Daniel Flores 1902-1907, Francisco Rubén Berroa 1907-1911, Francisco Enrique Gonzáles 1911-1913, José B. Lozada 1913-1931, Manuel G. Alvarez 1931-1942, Erasmo Hinojosa 1942-1949, Toribio Torres 1949-1953, Domingo Díaz 1953-1960, Daniel Cornejo 1960-1961, Genaro Valencia 1961-1970, Alejandro López 1970-1993, José Rivera Martínez 1993-1996, Rolando Vera 1996- actualidad.

2. ACONTECIMIENTOS MARAVILLOSOS

Son innumerables los milagros atribuidos a esta imagen a lo largo de la historia de Arequipa, sin embargo la mayoría han quedado en el olvido al no ser registrados en lienzos o manuscritos y los pocos que llegan a nosotros a través de la tradición oral vienen acompañados de exageraciones y omisiones.

El año de 1780 el párroco Zamácola tomaba posesión de Cayma, con el fin de dejar testimonio de los milagros sucedidos hasta esos años e incrementar la devoción a la imagen contrató al maestro Jacinto Carbajal, para que realice una segunda serie de trece cuadros que actualmente se encuentran en el templo[8].

Así, cronológicamente ordenados, el primero representa la voluntad de la virgen de quedarse en ese lugar para su veneración por los naturales. Luego, el 19 de febrero de 1600 se produjo un gran terremoto a causa de la explosión del volcán Huaynaputina, al respecto escribía Felipe Guamán Poma de Ayala: *"...fue castigado por Dios como reventó el Volcán y salió fuego, y se asomó los malos espíritus, y salió una llamarada y humo de ceniza y arena, y cubrió toda la ciudad y su comarca, adonde se murió mucha gente y se perdió las viñas y ajiales y sementeras, oscureció treinta días y treinta noches, y hubo procesión y penitencia, y salió la virgen María toda cubierta de luto, y así estancó, y fue servido Dios y su madre la virgen María, aplacó y pareció el sol pero se perdió todas las haciendas de los valles de Majes, con la ceniza y pestilencia de ella se murieron bestias y ganados"*[9], la ciudad halló *"...consuelo y amparo en esta Señora de Caima"*[10], al igual que en 1614 en un desastre parecido.

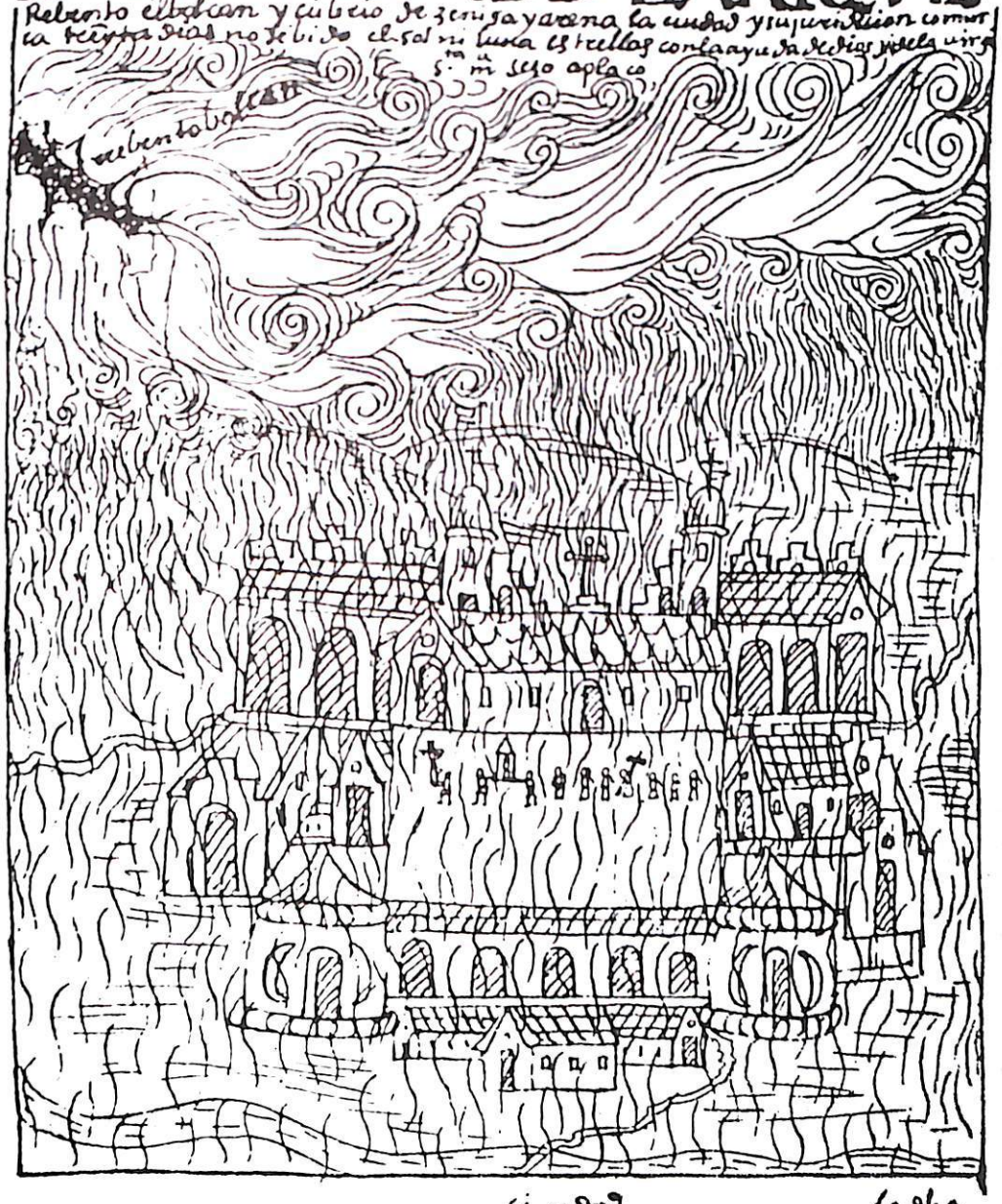
(8) Cumplió una labor admirable ya que inició la reedificación de la iglesia y la concluyó en 1802, construyó una hospedería para los peregrinos que visitaban a la virgen cuyo número se elevaba a cuatro mil en los días de fiesta, transformó -como él menciona en sus documentos- *el chilcal* en un pueblo ordenado con calles trazadas y viviendas bien construidas en torno a una plaza y cinco arcos de acceso a ella, fomentó la devoción a la virgen, además de escribir algunas obras históricas por las que fue calificado por Raúl Porras Barrenechea como un genuino cronista local mistiano. El inventario de sus trabajos históricos lo elaboró y publicó Mariano Felipe Paz Soldán, entre los más importantes tenemos: *"Historia de Nuestra Señora de Cayma"*, *"Pláticas doctrinales y morales predicadas en la iglesia de Cayma"*, *"Sucesos de las Revoluciones de las provincias del Perú, desde el año 1780 hasta 85"*, *"Historia del espantoso terremoto acaecido en Arequipa el día 13 de mayo de 1784"*, *"Diario del viaje emprendido por el Ilmo. Cháves de la Rosa"*, *"Historia de la ciudad de Arequipa y de las siete provincias que se compone este obispado"*, *"Historia de la fundación del pueblo de San Fernando de Socabaya"*, *"Historia de la erección y fundación de la Santa Iglesia Catedral de Arequipa, con las vidas de todos los ilustrísimos obispos"*. En agosto de 1997, el Centro de Estudios Arequipeños de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa publicó *"Vida de Monseñor Manuel Abad Illana, Obispo de Arequipa. 1793. Por Juan Domingo Zamácola y Jáuregui"*, el estudio preliminar del manuscrito lo realizó el Dr. José Antonio Benito Rodríguez.

(9) Guamán Poma de Ayala, Felipe: *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. p. 858.

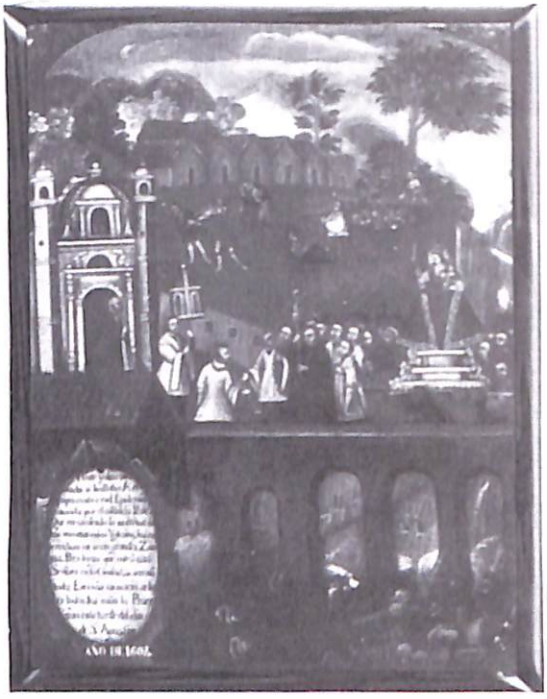
(10) Cuadro, Cayma.

CIVDAD

LACIVDADDEARIQVIPA



Hacia 1604, la ciudad y su comarca estaban siendo azotadas por una epidemia que estaba diezmando a la población a tal punto que *"no caviendo la multitud de los muertos en las Yglesias, los enterraban en unas grandes Zanjas"*; la solución más rápida fue sacar a la virgen y "luego que entró esta Señora en la Ciudad, se serenó todo. En cuia memoria se hace todos los años la Procesión en la tarde de San Agustín"[11].



Jacinto Carbajal, 1780 (F.I. Olivares)

En 1673 fray Juan Ortiz, que se hallaba postrado por cinco años en su cama con diez y seis fistulas y una profunda llaga en el muslo derecho, fue llevado al santuario y *"essa misma noche oio una Voz que le decia selevantasse. Hizolo así, pero tan sano que ni aun señal lequedó de las llagas"* [12].

En 1712, mientras se refaccionaba el techo de la iglesia, uno de los indios se desbarrancó *"con un Sillar acuestas sobre un promontorio de Piedras... Ynvocaron todos quantos se hallaron*

(11) Cuadro, Cayma.
(12) Cuadro, Cayma.

presente aesta Soberana y piadosa Reyna: Y quando pensaron se huviese hecho mil pedazos, se levantó bueno y sano" [13].

En 1726 sanó de un extraño mal al pequeño hijo de un capitán apellidado Huerta. En 1735 salvó de caer a un precipicio a una india y niño en brazos que habían sido empujados por su esposo, un indio llamado Andrés Calderón; por el mismo *"parage caio un Mozo conuna yunta de Bueies, yse levantaron sin lesion alguna con haver invocado a María de Caima"* [14].

Los médicos de la ciudad habían desauciado a Antonio Cornejo que padecía de unos tabardillos y dolores de costado, su última voluntad fue que el niño de la virgen lo visite y cuando fue puesto sobre su pecho sintió alivio y sanó hacia 1776[15]. Tres años más tarde, en 1779, en las puertas de la iglesia estaba tendido Gregorio Rodríguez, *"echando a borbollones sangre por la boca; pero oio esta Señora sus clamores, y los de otros piadosos cristianos, que se hallaron concediendole de repente la salud"* [16].

Completan la serie los que no tienen consignada fecha, que indican que en varias oportunidades se oyó música celestial y se vio salir muchos resplandores de fuego como si abrazaran la iglesia, además la virgen a lo largo de los siglos sanó cojos, sordos, mancos, calenturientos, los que padecían de flujos de sangre, apretones de garganta, estériles y hasta logró hacer entrar en razón a dos jóvenes altivos[17].

Aparte de la serie mencionada, hemos podido hallar otros prodigios, como el registrado el 22 de enero de 1582, cuando a las once y media de la mañana, los habitantes de Arequipa experimentaban el primer terremoto, siendo tan devastador que quedaron pocas casas en pie y sólo las iglesias de San Francisco y la Merced severamente dañadas para el servicio diario. Felizmente este desastre cogió a toda la población fuera de sus casas, muriendo aproximadamente treinta personas, innumerables heridos y toda la ciudad y los pequeños pueblos completamente destruidos. Horas más tarde, los habitantes entraban en una dura y larga penitencia para aplacar la ira de Dios, rápidamente se instaló una enorme cruz de madera en la plaza mayor y en todos los sermones se les recordaba que si no encaminaban su vida, otro castigo mayor aún mandaría el Señor. Varias imágenes de santos fueron conducidas en procesiones por las principales calles de día y de noche durante varios días, una de ellas fue la de Cayma, conducida de su humilde ermita a través de los terrenos de cultivo hasta llegar al puente[18] y cruzarlo para entrar a la ciudad permaneciendo algunos días para luego retornar a su lugar realizando el mismo recorrido.

En 1589, los integrantes del Cabildo Civil de la ciudad acordaron que sea traída la virgen en procesión para sanar a la población de una terrible peste de viruelas[19].

La imagen fue traída a la ciudad el19 de agosto de1851, a petición del Prefecto José Rivero con motivo de una fuerte epidemia similar a la de 1716; el obispo José Sebastián de Goyeneche y Barreda, los canónigos del Venerable Cabildo Catedralicio, superiores de las órdenes, principales autoridades de la ciudad y fieles salieron a recibirla al puente Bolognesi junto con las efigies de los patriarcas de todas las ordenes religiosas; fue conducida a la iglesia del Monasterio de Santa Catalina, donde se alojó y se celebró un solemne novenario y en octubre volvió a su templo[20].

---

(13) Cuadro, Cayma.
(14) Cuadro, Cayma.
(15) Cuadro, Cayma.
(16) Cuadro, Cayma.
(17) Cuadro, Cayma.
(18) Cuadro, Cayma.
(19) Cuadro, Cayma.
(20) Vargas Ugarte, Rubén S.J: *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados.* p. 567.

En el presente siglo, a fines de la segunda década, el parroco del santuario José B. Lozada transcribió en un libro parroquial de unos papeles sueltos que hallo, acerca de algunos milagros sucedidos; el primero de ellos señala que a inicios del siglo XVIII cuando estaba siendo reconstruida la iglesia, las mulas que traian la madera desde Guayaquil para el techo fueron sorprendidas por una llocll -huayco- en el trayecto, los arrieros a cargo invocaron a la Candelaria y al pronunciar su nombre, calmó el impetu de las aguas, salvándose el cargamento.

El mencionado párroco, habia conseguido licencia del obispo para llevar a la virgen a la ciudad -acto que no se hacia desde 1888- y el diez de febrero de 1924, a las cuatro y treinta de la tarde encabezó una procesión de penitencia, para implorar las lluvias, cantando las letanías de los santos a la virgen, en el trayecto de todas las casas habian salido a orar y cuando llegó al puente Grau, en medio de él, se rezó un salve a la virgen e instantáneamente empezó a llover. Lozada, terminaba su anotación *"bastó esto para que todos prorrumpieran en llanto y en el trayecto o regreso por Callapa, no hacian mas las gentes que salir llorando a las puertas de sus casas, causando en todo ese vecindario el mayor asombro y piedad y prorrumpir en exclamaciones, como este año de 1924, fuese de tanta sequia, acompañado hasta acá y para que llegue a mis sucesores pongo esta nota aqui"* [21].

En el mismo libro figura una tercera anotación anónima[22], señala que a mediados del mes de julio de 1942 apareció en casi toda la campiña arequipeña una fiebre aptosa que atacó al ganado vacuno brotándoles numerosas y profundas ampollas en el hocico que les impedían la alimentación, muriendo de hambre. Ante tales circunstancias los numerosos devotos caymeños sacaron a la virgen en procesión en dirección a la iglesia del Señor de la Caña pasando por Cerro Colorado, la urbanización Libertad y el cerro de los Alvarez, de allí a Yanahuara, donde los vecinos insistentemente pidieron que se quedara allí hasta el dia siguiente que retornó a su santuario y el mal ya habia cesado[23].

3. *LIMOSNAS, REGALOS Y HONORES A LA IMAGEN*

A lo largo de los siglos los devotos y benefactores de esta imagen han sido numerosos y de todas las condiciones sociales. En la primera década del siglo XVIII, el obispo Antonio de León le regaló 2.000 pesos para mejorar el lugar[24] y cuando fallecia le obsequió su capa de seda con escudos con leones bordados en plata, que hasta la fecha se conserva. El décimo tercer obispo Juan Cavero de Toledo iba todos los sábados al caer la tarde en su calesa, en 1726 regaló 2.000 pesos para mejorar el lugar[25]. En 1759, el obispo Jacinto Aguado y Chacón, concedió algunas indulgencias para los fieles.

En 1772 tomó posesión de la diócesis Manuel Abad Illana, le escribió una novena y pagó la impresión de 5.000 ejemplares, elaboró un prólogo en el cual indicaba algunas normas para que los peregrinos que iban de la ciudad al santuario alcancen los favores de la virgen[26]. Del 19 al 21 de febrero de 1789, el obispo Pedro José Chaves de la Rosa visitó el santuario y obsequió una imagen de cedro del arcángel San Miguel, en esos dias llegó a confirmar cuatrocientas personas. En esas dos últimas décadas cada devoto daba ocho

(21) AAA.Cayma.

(22) AAA.Cayma.

(23) AAA.Cayma.

(24) Martínez, Santiago: *La Diócesis de Arequipa y sus Obispos* p. 140

(25) Ibid. p.168.

(26) Esta novena fue reimpresa por Zamácola en 1796 en Lima, costándole 200 pesos 3.000 ejemplares, y también en 1917 y 1924 por cura José B. Lozada; en mayo de 1997 con motivo del festejo del cincuentenario de la Coronación Pontificia de dicha imagen, el Arzobispo Mons. Luis Sánchez Moreno Lira le ha escrito una nueva

pesos para la realización desde la vispera, misa solemne y procesión, un casamiento costaba seis pesos, un entierro de cruz baja 3 pesos, una misa vigiliada cuatro pesos, y las misas cantadas de devoción dos pesos cada una. El devoto Juan de Valencia donó un topo a la virgen, que fue agregado a los seis que tenia desde tiempo inmemorial y era conocida como la *Chacarilla de la Virgen*; eran arrendados a veinticinco pesos cada topo, sumando ciento cincuenta pesos anuales con los que se pagaba la cera, el pan y vino en la fiesta de la Purificación.

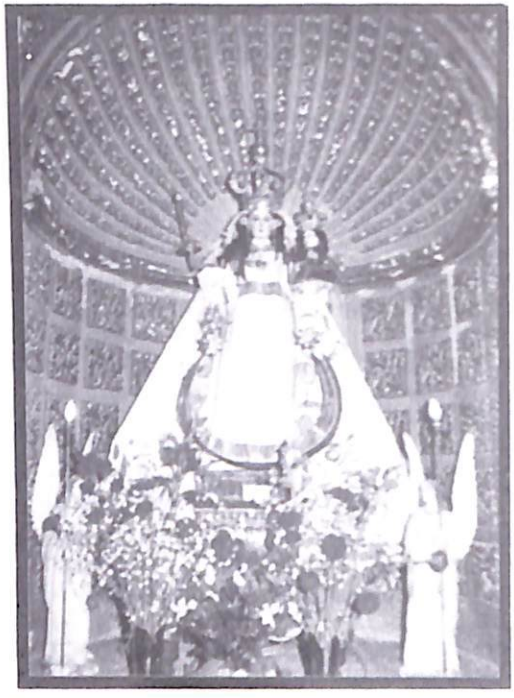
La información de la visita del Intendente Antonio Alvarez y Jiménez indica que en la jurisdicción de la parroquia de Cayma habitaban 822 feligreses: 323 naturales formando 90 familias en el pueblo, 227 en el pago de Acequia Alta en 72 familias y en Sachaca, Thio y Capistaca 272 naturales en 99 familias. Producian trigo, maíz, papas, alfalfa, habas, flores y plantas medicinales y silvestres como el *tiquil-tiquil* para curar llagas internas y chancro; las indias, además de hilar y tejer medias y calcetas de algodón y lana, elaboraban una muy buena chicha que era apreciada por indios y españoles. Los alrededores del nevado Chachani estaban habitados por leñadores, caperos, carboneros y pastores de cabras y vacas, un puñado de indios explotaban algunas vetas de plata de donde traian pequeños trozos a la virgen y le llegaron a confeccionar unas sandalias de filigrana al niño. Ese mismo año, fueron llevados al pueblo unos amancebados que habían vivido muchos años en unas cuevas al pie del nevado, sin Dios ni religión. En torno a la plaza vivían el alcalde de españoles, un amansador, tres arrieros, tres arrendatarios, dos hacendados, un barbero, un camisero, un maestro de primeras letras para los niños naturales, tres sastres, treinta jornaleros, dos pelloneros, ocho labradores, y un tocuyero.

En el siglo XIX, el ariqueño médico y prócer de la independencia Hipólito Unanue realizó sus estudios en el Seminario Conciliar de San Jerónimo y pasaba algunos meses en Cayma recuperándose de su salud, en 1810 le obsequió a la virgen dos reliquias pertenecientes al convento de los jesuitas de Lima. El obispo Bartolomé Herrera iba a orar todos los días; el héroe de Arica Francisco Bolognesi y su esposa fervientes devotos regalaron una corona de plata. El 7 de enero de 1871, el presidente José Balta y su comitiva visitaron el pueblo de Cayma, al ver el templo dañado por el terremoto de 1868 designó una partida de dinero para la reconstrucción.

Por Decreto Supremo de gobierno de la República Peruana dado el 4 de abril de 1944, el santuario fue declarado monumento nacional. La imagen ha recibido numerosas distinciones y condecoraciones de presidentes, de todas las fuerzas armadas e instituciones estatales y privadas; sin embargo, la más importante distinción que ha recibido ha sido la Coronación Pontificia realizada un 11 de mayo de 1947[27].

El año pasado, se festejaron cincuenta años de dicha coronación con una espectacular novena en la que participaron numerosos integrantes de todas las instituciones estatales, privadas y público en general, procesión a la ciudad y rendición de múltiples homenajes del pueblo arequipeño.

(27) A iniciativa del párroco Erasmo Hinojosa quien transmitió la idea al Arzobispo Fr. Mariano Holguín -aprobando y bendiciendo el proyecto-, realizada el 11 de mayo de 1947, en presencia del Cardenal, Arzobispo de Lima, Primado del Perú y Vicario de las Fuerzas Armadas Juan G. Guevara, como invitado de honor Monseñor Luis Arrigoni Nuncio de Su Santidad Pío XII, el Arzobispo de la ciudad Monseñor Fr. Leonardo Rodríguez Ballón O.F.M., siendo los padrinos el Presidente de la República José Luis Bustamante y Rivero y su esposa. Ese año, se realizó el *Congreso Mariano* del 7 al 11 de mayo, dos años más tarde, fray Francisco Cabré O.F.M. publicó la *Crónica del Congreso Mariano y Coronación Pontificia de la Candelaria de Caima*.



Candelaria de Cayma con
Corona Pontificia

CONSIDERACIONES FINALES

La devoción a la Virgen Candelaria de San Miguel Arcángel de Cayma, se inicia desde 1544, perfilándose como la primera advocación en el sur andino, que surgiendo en una humilde ramada, luego doctrina, parroquia y finalmente, convertida en santuario y monumento nacional, sigue convocando a miles de devotos que acuden de diferentes sitios del país y extranjero, como lo testimonian los miles de obsequios dejados a través de los siglos.

La población de la ciudad de Arequipa, a pocos años de la fundación, eligió acudir a visitar la imagen y en algunas oportunidades sacarla en procesión en su festividad o con ocasión de estar sufriendo algún desastre; así, esta virgen se empieza a perfilar como la más milagrosa a partir de su intervención en los desastres de 1582, 1600 y 1604, estableciéndose como costumbre llevarla en procesión a la ciudad cada 28 de agosto festividad de San Agustín, para conmemorar un milagro.

La serie de trece milagros pintados por el maestro Jacinto Carbajal, está integrada por tres cuadros del siglo XVI (1544, 1582 y 1589), cuatro del XVII (1600, 1604, 1614 y 1673) y seis del siglo XVIII (1712, 1716, 1726, 1735, 1776 y 1779); contienen detalles como: la representación de la Virgen sobre una enorme piedra, un hombre ahogándose en medio de

un caudaloso rio, un indio intenta asesinar a su esposa arrojándola al río, la curación de innumerables tullidos -con especial mención de *extremidades secas*- y enfermos tanto indios como españoles y frayles de la misma doctrina, y finalmente, accidentes en los que el caballo daña severamente al jinete, son representaciones que sin lugar a duda, han sido extraídas de la crónica *"Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana"* (1621) del agustino fray Alonso Ramos Gavilán por indicación del párroco Zamácola a Carbajal o por su propia iniciativa y adecuadas al contexto arequipeño.

En el siglo XIX, la imagen goza de una sólida trayectoria, fama y multitud de devotos, siguió realizando milagros, como lo hemos indicado: tres del siglo pasado (1844, 1851 y 1861) y tres del presente siglo (19—, 1924 y 1942). Fue coronada pontificiamente y conmemorado ese acontecimiento al cumplirse cincuenta años. Asi, la milagrosa imagen de la Candelaria de Cayma se constituye en la devoción más antigua del obispado de Arequipa y sur andino.

BIBLIOGRAFIA

ALAPERRINE-BOYEUR, Monique: 1994 — **"La Vierge et la Guerriere"**, Tesis doctoral inédita, Universite Michel de Montaigne Bordeaux III.

ARMAS MEDINA, Fernando: 1953 — **"Cristianización del Perú. (1532-1600)"**. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Sevilla.

BARRIGA, Victor M. 1941 — **"Memorias para la Historia de Arequipa"**. Tomo I. Ed. La Colmena S.A., Arequipa.

1951 — **"Los Terremotos de Arequipa"**. Ed. La Colmena, S.A., Arequipa.

1951 — **"Memorias para la Historia de Arequipa"**. Tomo IV. Ed. La Colmena, S.A. Arequipa.

CABRE, Francisco — **"Crónica del Congreso Mariano y Coronación Pontificia de Nta. Señora de la Candelaria de Caima "**. Tip. Cuadros, Arequipa.

CASTELLI, Amalia 1990 — *"Copacabana: un ejemplo de simbolismo religioso en el Altiplano"*. En: **Historia** vol. XIV N° 2, Lima.

CATERIANO, Mariano A: 1909 — *"Caima"*. En: **Revista Histórica**, T. IV, Lima.

CORREDOR GARCÍA, Antonio 1989 — **"La Virgen de la Candelaria"**. Apostolado Mariano, Sevilla.

DURAN MONTERO, Maria Antonia 1978 — **"Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI"**. EEHA, Sevilla.

GALDOS RODRIGUEZ, Guillermo 1987 — **"Comunidades Prehispánicas de Arequipa"**. Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente. Arequipa.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe 1993 — **"Nueva Coronica y Buen Gobierno"**. Fondo de Cultura Económica, Lima.

GRIFFITHS, Nicolas: 1998 — **"La Cruz y la Serpiente. Represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial"**. PUCP, Lima.

LA EVANGELIZACION DEL PERU SIGLOS XVI-XVII. Actas del 1er. Congreso Peruano de Historia Eclesiástica. Arequipa. 1990

MALAGA N, Alejandro y Eusebio Quiroz P.S. 1985 — **"Historia del Santuario de Chapi en Arequipa"**. PUBLIUNSA, Arequipa.

MALAGA NUÑEZ ZEBALLOS,Alejandro 1996 — **"Archivo Arzobispal de Arequipa, Guía"**, PUBLIUNSA, Arequipa.

MANZANO CASTRO, Victor: 1997 — *"Las advocaciones marianas en el Kollasuyo"*. En: **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica**, No. 3, Sucre.

MARTINEZ, Santiago
1933 **"La Diócesis de Arequipa y sus Obispos".** Tip. Cuadros, Arequipa.

MARZAL, Manuel
1988 **"El Sincretismo Iberoamericano".** CONCYTEC y PUCP, Lima.

MOROTE BEST, Efrain
1988 **"Aldeas Sumergidas".** Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

MOTTA ZAMALLOA, Edmundo
1985 *"El Agua, la Serpiente y la Candelaria de Arequipa".* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, **Seminario de Historia Rural Andina,** Lima .

NEIRA, Máximo y otros
1990 **"Historia General de Arequipa".** Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente. Arequipa.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1963 **"Fuentes Históricas Peruanas".** Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

1986 **"Los Cronistas del Perú".** Banco de Crédito del Perú, Lima.

RAMOS GAVILAN, Fr. Alonso
1976 **"Historia de Nuestra Señora de Copacabana"** [1661], Academia Boliviana de la Historia, La Paz.

RIVERA MARTINEZ, Edgardo
1997 **"Imagen y leyenda de Arequipa. Antología 1540-1990"**, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, Lima.

ROSTSWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1983 **"Estructuras Andinas del Poder. Ideología Religiosa y Política".** IEP, Lima.

SANCHEZ-MORENO BAYARRI, Victor
1987 **"Arequipa Colonial y las Fuentes de su Historia"**, Lima.

VARGAS UGARTE, Rubén S.J.
1956 **"Historia del Culto de María en Iberoamérica y demás imágenes y santuarios más celebrados".** Madrid.

ZAMÁCOLA y JAUREGUI, Juan Domingo
1997 **"Vida de Monseñor Manuel Abad Illana, Obispo de Arequipa,1793".** Centro de Estudios Arequipeños, Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa.

SOL Y MUERTE

Hipótesis tecnológicas de las estructuras funerarias precolombinas

Jonny Bustamante Cabrera

INTRODUCCION

El astro sobre el cual gravita nuestro sistema planetario, ha sido desde los albores de la humanidad objeto de atención primera y culto a la vez por el hombre representándolo en su panteón como la deidad suprema dadora de vida y fuente raíz de la existencia de todas las cosas.

En el mundo entero cualquiera que sea la cultura y el tiempo, el Sol ha ocupado siempre un lugar preponderante en el ritual cotidiano y más frecuentemente ha determinado la vida de muchos pueblos por su poder en la formación de estructuras sociales basadas en la religión sobre su naturaleza. El mundo antiguo de Europa y Asia así lo demuestran cuando a la luz de los descubrimientos de la historia y la arqueología surgen clases sociales poderosas como gobernantes de importantes núcleos de la cultura y que basaban su poder en su parentesco ritual al astro rey, llamándose a sí mismos hijos o descendientes y fundando con ello ciudades asombrosas. Egipto con Amon-Ra, la Grecia con Helios o Apolo representado guiando un carro de fuego, la ciudad de Assur dedicada al Sol son sólo pequeños ejemplos en los cuales las culturas más altas concebían en el Sol su razón de vida, pero también de muerte.

Ya en nuestra América, podemos ver en la historia de su pasado cómo el Sol es importante en las culturas del norte como los iroqueses, los tsimsian o los plains quienes a lo largo de ocho días se dedicaban a complejos rituales en su nombre como parte fundamental de su existencia. En la parte central de América o más propiamente la Mesoamérica las culturas nahuatl lo llaman Tonatiuh, los zapotecas Copijza, los mayas Hunabku sin contar las culturas menores en las que también ocupa el lugar principal de su creencia religiosa.

Pero los Mayas, Aztecas e Incas representaron de él lo más sublime de su razón de vida y en su nombre erigieron una imponente estructura urbana, compleja como complejos fueron sus templos dedicados a esta principal deidad. Arquitectura e urbanismo dedicado al Sol perduran y perdurarán por los siglos para perpetuar su nombre. La arquitectura religiosa expresada en templos, en atalayas de avistamiento, en palacios de la realeza, e incluso en centros ceremoniales basados en el deporte de la pelota estaban en función al Dios Sol. Desde Tikal, Chichén-Itzá, Teotihuacán, Tenochtitlan en la Mesoamérica hasta Pucara, Chavín, Tiahuanaco y el Cuzco en el sur han sido culturas "solares" es decir que basaron su vida en el culto al dios Sol, o por lo menos resulta difícil demostrar lo contrario. Las artes practicadas como la pintura, escultura, cerámica y la arquitectura continuamente descubiertas en las exploraciones arqueológicas ya no permiten albergar duda alguna respecto a ello y más bien parecen reafirmar con mayor solidez lo mencionado.

EL SOL EN LA ARQUITECTURA FUNERARIA ANDINA

Luego de la disgregación del Estado tiahuanacota hacia los 1000 a 1100 d.C. surgen los llamados señoríos en toda el área altiplánica. Pakajes, Carangas, Collas, Lupacas, Quillacas, Charcas, Chichas, etc., ocupan un área extensa en las llanuras, pie de valles y hasta zonas tropicales de nuestro territorio entablando entre ellos fuertes lazos de relaciones pero también

de estados de guerra. En este periodo, dichos grupos étnicos desarrollan sus artes ya no con la misma fineza del Estado caído Tiahuanaco, pero insertan sus propias características regionales las cuales enriquecen progresivamente sus respectivas culturas. La cerámica puede ser catalogada por la arqueología de acuerdo a su pertenencia respecto a un grupo étnico en concreto casi sin mayor dificultad.

La arquitectura no puede quedar relegada e impasible a dichos cambios. En lo que respecta a nuestro interés, la arquitectura funeraria, las denominadas chullpas y pucaras ocupan sin lugar a dudas el principal sitial legado para la posteridad. Si bien se acepta el carácter funerario de las primeras y el defensivo de las segundas, estas funciones no eximen necesariamente la presencia o coexistencia de otras como la vivienda por ejemplo. La discusión que aparentemente estaba superada respecto al carácter exclusivamente funerario de las chullpas, hoy parece reactualizarse con las versiones derrotadas de Bandelier y Posnansky quienes también les otorgaban la función de viviendas y/o depósitos. Digo reactualizarse porque a la luz de las indagaciones del Proyecto Chullpa-Pacha que trabaja en la localidad de Quehuaya, Provincia Los Andes, Cantón Cascachi en el sitio de ocupación Pacaje llamado Cayun-Amaya, esta aparente verdad casi axiomática tambalea; aunque es todavía muy pronto emitir conclusiones, la confusión que este rico yacimiento arqueológico nos presenta es digna de ser resaltada.

El motivo de nuestra exposición versa sobre los chullpares, es así, que deliberadamente dejaremos de lado el tema de las Pucaras que también es un aspecto apasionante y no menos importante.

En la datación arqueológica respecto a las características de las inhumaciones, las de tipo subterráneo, amén de otros importantes datos que arrojan los artefactos allí contenidos, reflejan la presencia de asentamientos vinculados a la cultura desarrollada en el Estado tiahuanacota o anterior. Digo amén de los artefactos contenidos, pues de ellos surge en definitiva su pertenencia. Pero de las inhumaciones halladas sobre tierra o elevadas de forma artificial sobre ella, se despeja de las hipótesis la presencia tiahuanaco y más bien se entra al periodo cronológicamente posterior el post-tiahuanaco en el que todavía los datos son oscuros hasta la ocupación Inca, es decir entre el 1200 y 1400 d.C.

Las chullpas datan entre los 900 d.C. (entre el comienzo del fin de Tiahuanaco) y los 1600 d.C. incluso (pues se sabe que en la presencia española todavía se seguía con la práctica) según la datación radio carbónica efectuada por anteriores investigadores.

Como estructuras arquitectónicas definidas, presentan sólo la presencia de un vano a modo de ventana en unos casos (por estar elevada del nivel de piso) y en otros a modo de puerta (por encontrarse con el umbral a nivel del piso). Este único acceso es referido por un gran número de cronistas por su orientación constante hacia el Este, lugar por donde el astro rey comienza su rutinario recorrido por la bóveda celeste.

Esta orientación que hoy podemos todavía ver y que además ya fue anotada por los primeros etnógrafos, tiene obviamente una connotación muy referida a la filosofía andina basada en el Sol como fuente de vida. La cosmovisión en los Andes, basada en el PACHA, reconoce básicamente tres niveles (algunos sostienen la presencia de un cuarto) de existencia por así decirlo; el mundo de abajo, el de la superficie y el de "arriba" (donde estaría también ese cuarto nivel aludido), pues bien, en la estructura del pensamiento andino, secularmente posiblemente se arraigó la idea de que las inhumaciones subterráneas destinaban al difunto a la existencia en el mundo de abajo y las inhumaciones practicadas ya en la época post-Tiahuanaco seguramente persiguió el objetivo de mantener al difunto junto a los vivos, en el mundo de los vivos, el acapacha y en algunos casos incluso elevarlos hacia el alajpacha simbólicamente a través de artificios constructivos en altura.

Debemos decir además que estas tumbas o chullpas en la descripción de Bertonio corresponden al denominativo de AMAYA UTA, o la casa del muerto observando que la voz AMAYA según la traducción castellana corresponde a la visión europea u "occidental" de ausencia de vida total, de la nada; sin embargo en la cosmovisión andina AMAYA no es tan simple como parece y tampoco nos detendremos en su discusión por no ser nuestro objetivo. Para concluir, la aparición del Sol cada día restauraba en el hombre su creencia en la vida, es así que hoy todavía se practica rituales para asegurar que el Sol salga y fortalezca su energía por ejemplo en el solsticio de invierno cuando los días son más cortos y las noches más largas se nota la quema de palatales que es una forma ritual de asegurar por medio de prácticas culturales que el astro rey no muera.

LA MORFOLOGÍA DE LOS CHULLPARES

Estos monumentos funerarios, facturados en arcilla, en piedra o en la mezcla de ambos, generalmente tienen características de torre; es decir (y como observa muy apropiadamente Carlos Ponce Sanginés) que su altura supera a las otras dos dimensiones de su volumen, en otras palabras son más altas que largas o anchas. Su morfología puede ser variada desde una planta circular y a veces semi-oval, hasta conformar un cuadrángulo (siempre rectángulo o cuadrado) en el diseño de su base y volumétricamente adquirir desde la forma cónica trunca en su parte superior, la forma rectangular paralelepípeda y regular hasta la prismática rectangular o de dos planos rectangulares unidos por dos planos trapezoidales. Las variaciones que se pueden lograr de estas formas son todavía extensas, pues las alturas no siempre son constantes como tampoco sus dimensiones laterales ni la verticalidad de sus paramentos.

En el caso de las torres tumba de arcilla de las zonas de Pacajes, sus alturas pueden exceder fácilmente incluso los cinco metros y reducirse a menos de dos (lo último surge sólo como relación lógica de los vestigios de planta que quedan).

Así como su forma varía, también lo hacen la presencia de los materiales y su posición en la fábrica; unas están edificadas sobre una base pétrea a guisa de cimiento y otras llevan la capa de piedra a guisa de piso sólo en su interior (bastante disturbada ya en la actualidad) y las hay también de aquellas en las que la base de piedra está absolutamente ausente.

Los paramentos en la actualidad se perciben ya verticales, ya inclinados hacia el interior (en aproximadamente 4 grados), ya "abombados" en su parte media; todos sin embargo adolecen ya del desgaste ocasionado por centurias de inclemencia climática y de las manos depredadoras del hombre y los animales, siendo incluso pocos los paramentos que no presentan serios daños a sus estructuras. En el caso de los chullpares de adobes de barro, el desgaste es obviamente mayor, en el caso de los chullpares de piedra, por la naturaleza misma de este material, el desgaste es significativamente menor aunque la pérdida progresiva de piezas en sus mamposterías termina por debilitar la estructura y atentar su estabilidad ya que el peso de estas estructuras líticas exige la presencia de todos sus elementos en la acción mecánica de sostén.

En todas las presentaciones de chullpares (véase la clasificación de Ryden) ya sean de piedra o de barro, es la cubierta la más dañada y la que presenta los síntomas más peligrosos para el desmoronamiento inmediato. En las chullpas de barro o tierra si se prefiere, no es posible determinar en muchas la naturaleza de su cubierta y la escasa bibliografía no permite hacer generalizaciones, pues hay diferencias muy sustanciales entre las regiones. En las chullpas de piedra, la cubierta por la naturaleza pétrea es generalmente la primera en desmoronarse facilitando el ingreso del agua que con el tiempo lava la argamasa de arcilla que une la mampostería de los paramentos y facilita de esta manera su destrucción por desmoronamiento.

Finalmente, en esta rápida visión diremos que en todos los casos observados por mi persona a través del Proyecto Amaya Uta y del Proyecto Chullpa-Pacha, el primero en la provincia Pacajes y el segundo en la provincia Los Andes, la bóveda falsa o por avance es la técnica generalizada aplicada en la erección de estos monumentos. En el caso de las estructuras de tierra, son pequeños adobes más largos que anchos o altos, con aristas romas y de longitudes que oscilan entre el metro y los 20 centímetros, manufacturados con agua, arcilla y paja brava los cuales mezclados conforman una masa que se moldea por envolvimiento hasta lograr anchos de 12 a 20 centímetros y alturas de 8 a 15 centímetros. Este adobe aún en estado húmedo se colocaba en hileras unos al lado de otros cubriendo en la misma posición toda la superficie de la chullpa, para luego proceder en hileras de sentido inverso o perpendicular a las primeras en la segunda, inmediata o superior capa y así el ciclo se repite hasta lograr una altura de cerca al metro sobre el nivel de piso. Las siguientes hileras ya terminan o giran a medida que encuentran el espacio dejado expresamente para la cámara funeraria interior y para el vano único por cierto de toda la estructura. En estas estructuras de adobe se ha estimado que la cámara volumétricamente representaba cerca al tercio de la masa bruta, en algunos casos menos y su forma era la determinada por una base rectangular de aristas ochavadas y en la parte superior casi central un único vértice hacia el cual se dirigen los paramentos conformando una especie de cono cóncavo en su parte media y suficientemente amplio para albergar incluso cerca de una decena de cuerpos en algunos casos por la monumentalidad que presentan respecto a otros modestos. El tamaño de estas estructuras es por lo tanto variable y no nos podemos aventurar a una clasificación ni tentar por un sistema de medidas que permita hacer deducciones modulares todavía.

En el caso de las estructuras pétreas, estas obedecen sin duda a la presencia de este material como característica vital en el medio ambiente. Digo "vital", porque su presencia no puede separarse de la presencia de otras especies animales o vegetales que han hecho de la presencia de este recurso una característica fundamental en su modo de vida, tal es así la presencia de roedores como los conejos salvajes o de las cactáceas como simples ejemplos. Las estructuras de piedra han sido construidas en nuestro medio en una gran mayoría sin recurrir a la talla de los elementos sino más bien a aprovechar de estos sus naturales formas y acomodarlos de la forma más adecuada y coincidente con sus caras vecinas. La arcilla en su estado más corriente (es decir sin recurrir al tamizado previo), con guijarros de granulometría variada y amasada con agua ha sido el único sistema de unión de las piezas líticas y el aparejo de estas sorprende por la mantención de un nivel imaginario y con el seguro uso de un sistema de plomada que permitió asegurar la verticalidad de los paramentos. ¿Cuál era la técnica para lograr la perfecta colocación de las piezas...?, ¿Cuáles eran los instrumentos de los que se valieron los antiguos constructores para lograr esta armonía hace ya cerca los mil años atrás....?, son todavía cuestionamientos que obligan a que nuestro trabajo continúe. Es también notable la traba que se aplicaron a los planos de los paramentos en su encuentro asegurando un seguro agarre y fijación que con seguridad coadyuvó a que las estructuras, sólidas como se concibieron, trasciendan a los siglos venideros.

Las estructuras líticas al verlas impactan por el sorprendente manejo de su peso, el cual traducido en la infinidad de piezas de las que se componen representan sin duda toneladas que han sido levantadas no sin poco esfuerzo y tiempo; al respecto imagine el lector lo que significan los miles de litros de agua empleados, la búsqueda y transporte de piezas que pesan cerca de la tonelada y el esfuerzo para levantarlas por encima de los dos metros para depositarlas en la línea de fuerzas que la estática de la bóveda falsa exige. Sin duda la tarea fue a todas luces ciclópea.

Esta apretada síntesis nos ha permitido que el curioso tenga ya los elementos de conocimiento necesario para poder entrar de lleno a lo que en esta ocasión nos ocupa

queriendo expresamente adentrarnos, en virtud a nuestras experiencias y conocimiento de estas construcciones, en detalles nunca antes vistos.

HIPÓTESIS TECNOLÓGICAS

Bajo este denominativo he querido presentar mis hipótesis acerca del tratamiento tecnológico que a mi entender se ha aplicado en la construcción de los chullpares, más propiamente al uso de la energía solar como recurso fundamental en sus concepciones. Primero, es conveniente tener los conceptos básicos para poder interpretar lo que en lo posterior enunciaré.

Los principios elementales en el estudio de la aplicación de la energía solar en las construcciones obedecen a la necesidad de dotar de confort térmico a los espacios que el hombre ocupa y en los cuales desarrolla la mayor parte de sus actividades; "confort" significa básicamente establecer el balance térmico adecuado para que no se sienta sofoco, fatiga, enfriamiento, etc., y más bien placer equilibrado en el ambiente. La creación de un ambiente (micro o macro) ficticio y energéticamente óptimo además de barato es y ha sido hasta hoy la tarea de arquitectos, constructores y hasta de la justificación de millonarias empresas especializadas en desarrollar tecnologías óptimas basadas en la aplicación de la energía solar a artefactos complejos así como de la naturaleza de sus elementos (células fotovoltaicas, paneles de microceldas, conductores cerámicos amén de una infinidad de químicos adecuados en el almacenamiento y transmisión térmica). Sin embargo, hoy sabemos que las culturas centenarias y hasta milenarias en el pasado han desarrollado simples cuanto efectivos mecanismos de aprovechamiento de la energía solar, y aunque voces eurocéntricas se disgusten, en la América precolombina el uso de la tecnología solar no ha sido ningún secreto y más aún ha sido sustancial en el diario vivir de los pueblos los que la aplicaron en la agricultura, en la deshidratación de sus productos y también en el acondicionamiento de sus viviendas en esta vida y en las otras a las que se accede a través de lo que conocemos como "muerte". Y es aquí precisamente donde la MUERTE entra en relación con el SOL.

Es sabido que en la amplia cultura de los aymaras, son tres los planos de vida representados en lo vertical, muchas son las referencias de cronistas y así lo afirman investigadores reconocidos. Y dijimos líneas arriba que el mundo de arriba, el de nuestro plano y el inferior están siempre presentes en la cosmogonía aymara aunque NO con las equivalencias que el cristianismo luego le ha querido asociar. Pues bien, las chullpas han sido concebidas como morada (en otro plano de vida obviamente) de sus seres difuntos[1].

Las inhumaciones SOBRE la superficie obedecen por lo tanto a la necesidad de mantenerlos EN ESTE PLANO DE VIDA y en ese esfuerzo se dedicaron con más ahínco, esforzándose para que sus construcciones perduraran por los siglos y en ese tiempo sean confortables a sus ocupantes, de allí que el principal objetivo de sus constructores descuide a su plano de vida real y ocupe sus más profundos esfuerzos y conocimientos en la construcción de las moradas del plano de vida ficticio producto de su cosmogonía.

Así, las moradas debían ser las mejores jamás construidas, sólidas en su concepción y eternas por los materiales a ser utilizados, para lo cual debieron extremar los recursos de la inventiva, el diseño, la técnica, la tecnología a ser usada conjugando sus logros en una única obra maestra perdurable a través de los siglos; lo eterno.

---

(1) Las chullpas hipotéticamente pudieron ser por sus formas, monumentalidad, colorido, u otras características constructivas expresiones de la importancia social de unos miembros frente a otros, o de grupos étnicos, o panteones familiares, etc. Todavía esta asociación no está clara y por el momento no nos detendremos en eso por no ser motivo de nuestra discusión.

EL SOL COMO RECURSO TECNOLÓGICO

Los materiales en el estudio de la tecnología solar tienen determinadas características según su propia naturaleza, la cual determina en última instancia su particular acción mecánica a la acción térmica del sol al incidir en sus superficies. Textura, color, volumen y propiedades físico-químicas especiales determinan si el material captura o rechaza la energía así como su intensidad.

La textura es sin duda uno de los factores que son importantes en la acción térmica; texturas lisas posibilitarán la reflexión de los rayos solares los cuales porcentualmente depositarán sólo un pequeño aporte térmico a la masa del material; en cambio texturas rugosas o ásperas retienen más el aporte térmico.

El color es fundamental pues superficies blancas por ejemplo están sustantivamente alejadas de las superficies oscuras en lo que a acumulación térmica se refiere. De esta manera combinar un material oscuro y rugoso puede tener efectos diametralmente opuestos que un material liso y blanco en lo que a acumulación térmica se refiere.

El volumen del material también es esencial así como su densidad. De esta última diremos que los materiales más densos y cuyas partículas posean elevada consistencia, la transmisión será más rápida, por ejemplo el hierro; en contraparte, en materiales no densos, con partículas de consistencia peculiar, la transmisión es más dificultosa así como su poder acumulativo, por ejemplo el poliestireno.

Respecto al volumen diremos simplemente que por inseparable vínculo a la forma, se estima que al disminuir su superficie de contacto con el exterior las pérdidas calóricas se ven altamente disminuidas.

Finalmente, la termodinámica como fenómeno propio hace que el aire caliente tienda a subir debido a su peso relativo y el aire frío baja debido a su densidad y peso característico de su temperatura, este fluido se denomina convección.

En las estructuras que estudiamos, todos estos elementos han sido aplicados inteligentemente. Primero en la elección de los materiales usando de ellos sus características naturales y capacidades de absorción calórica, limitando sus negativos efectos de reflexión aprovechando la textura de estos, y propiciando que la temperatura almacenada por estos sea emitida con la velocidad que su naturaleza intrínseca le ha determinado.

HIPÓTESIS

En las estructuras hechas sobre la base de adobes, la confección misma de estos elementos (40% de arcilla y 60 % de paja) ha determinado primero lograr un bajo peso de los mismos, es decir un adobe extremadamente maniobrable y aligerado, pues la paja actúa como ligante de una masa altamente capacitada para almacenar calor y con efectivas virtudes en lo que a conducción térmica se refiere. Los paramentos de casi 80 centímetros de espesor han permitido colectar calor en su cara expuesta a la radiación solar y transmitirla lentamente (debido a sus propiedades naturales) hacia el interior de las tumbas logrando como resultado radiar esta temperatura hacia sus interiores en horas de la tarde y la noche manteniendo hacia su interior un microclima de confort térmico el cual se mantenía debido a que la cámara interior estaba diseñada de tal manera que por el efecto de convección dicha temperatura irradiada se mantenga latente y en la parte superior del cono. La pérdida de temperatura por la presión sobre la parte superior interna se veía disminuida por una gran masa de adobes que a continuación le seguía haciendo más largo el camino de pérdida por irradiación, pues como dijimos entre el ápice de la bóveda y el límite exterior del monumento funerario mediaba más o menos dos tercios de masa. A este efecto se suma la

ausencia de vanos amplios y la sola presencia de un vano a guisa de ventana de dimensiones reducidas y con un antepecho muy marcado.

En las estructuras líticas, se pudo apreciar fundamentalmente la presencia del doble muro; es decir que hacia el exterior el paramento se constituia en una pared de piedras aparejadas a soga casi por lo general, y hacia el interior otra similar mediando entre ellas una masa de arcilla compacta. El efecto de esta disposición pudo perseguir que la pared exterior trabaje como colector energético que a través del alto y sensible poder de transmisión térmico de la piedra, el calor se irradie rápidamente hasta llegar a la masa de barro realizado de arcilla el cual trabajaba como acumulador debido a las propiedades densas de este material; el calor acumulado por la irradiación diaria lentamente se transmitía hacia la pared interna de piedra la cual a su vez irradiaba la temperatura colectada hacia el interior logrando de esta manera también un microclima. La bóveda dispuesta también por avance y realizada por piedras de inmenso peso y largo era a su vez cubierta con barro en su cara externa el cual evitaba la pérdida calórica o la disminuia notoriamente.

CONCLUSIÓN

Lo arriba expuesto, es sólo una hipótesis como lo plantea el título de la ponencia y sería muy provechoso el demostrarla haciendo uso de instrumentos de medición de alta sensibilidad que mida en cada uno de sus elementos sus propiedades térmicas demostrando que la teoría expuesta sea correlativa en la práctica. Lamentablemente no pudimos realizar aquello debido a las limitaciones obvias como lo son el presupuesto, el acceso a laboratorios de relativa sofisticación así como a los instrumentos necesarios, vale decir, termómetros de sensibilidad dirigida a ese campo con mediciones periódicas a lo largo del día. Estas pruebas además requerirían ser aplicadas en diferentes estaciones climatológicas y con una frecuencia lo suficientemente amplia que permita hacer correlaciones de sus lecturas.

El campo está abierto a los investigadores. La teoría está planteada y nuestra hipótesis simplemente ha querido explorar un espacio científico que la investigación moderna está aplicando en países del primer mundo. Nosotros calificados como pueblos subdesarrollados, de poblaciones que rayan en el límite de lo primitivo, de culturas ágrafas y demás argumentos peyorativos podemos demostrar al mundo que lo que la ciencia moderna pretende descubrir, ya nuestros antepasados aplicaron con gran sabiduría.

Es nuestro legado el que debemos revalorizar, rescatando para nuestro cotidiano estas tecnologías y técnicas avanzadas a su tiempo, concebidas para la eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

BARDOU, Patrick et Arzoumanian Varoujan
1978 **Arquitecturas de adobe**. Ed. Gustavo Gili. Barcelona-España.

1980 **Sol y Arquitectura**. Ed. Gustavo Gili. Barcelona-España

GISBERT, Teresa
1996 et al. *Los chullpares del Rio Lauca*. **Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia**.

HUIDOBRO, José
1993 *Arqueologia funeraria del Señoria Aymara Pakasa (Postiwanaku)*. Revista **Pumapunku** N° 5-6. La Paz - Bolivia.

PARSSINEN, Martti
1993 *Torres funerarias decoradas en Caquiaviri*. Revista **Pumapunku** N° 5-6. La Paz - Bolivia.

PONCE Sanginés, Carlos
1993 *Investigaciones arqueológicas en Salla y Totora*. Revista **Pumapunku** N° 5-6. La Paz - Bolivia.

Sagárnaga, Jedú
1993 *La Chullpa de Viacha*. Revista **Pumapunku** N° 5-6. La Paz -Bolivia.

LAS ESCUELAS DE LAS MISIONES DE GUARAYOS[1] A COMIENZOS DE NUESTRO SIGLO

Hans van den Berg

El padre Francisco Pierini[2] dice en su informe al Gobierno de 1911 que los misioneros consideran las escuelas como "el *totum*" de su labor entre los neófitos[3].

En cada Misión existen dos escuelas, una para los varones y otra para las mujeres. Los niños entran en la escuela a los 6 años de edad[4] y reciben enseñanza hasta matrimoniarse[5]. Mientras que los muchachos siguen viviendo con sus padres, las niñas llevan durante todos los años de su formación "vida conventual", encerradas en el internado que se encuentra junto a la escuela.

Los escolares están divididos en dos grupos, a saber: los que reciben enseñanza general y los que reciben enseñanza especial. Los primeros, que forman la mayoría[6], pasan clases durante algunas horas[7] y "emplean lo restante del tiempo en trabajos corporales útiles para la Misión"[8].

A comienzos de la época de nuestro estudio la enseñanza que se daba a los niños, se limitaba al aprendizaje del rezo y del catecismo. Las niñas aprendían, además, las labores propias de su sexo[9]. A partir de la Prefectura del padre Pierini (1906) se amplía la enseñanza: "los maestros les enseñan el rezo y la doctrina explicada, conocimiento de objetos, numeración hablada, nociones de tiempo,&"[10].

"Los niños que aprenden a leer y escribir son en número mayor o menor, según las Misiones, escogidos por el P. Conversor de entre los que manifiestan más aptitudes"[11]. De hecho, ya el Reglamento de Misiones de 1871 determinó que los padres conversores debían fundar escuelas, "para que los niños, sin excepción de sexo, aprendan a leer y escribir"[12]. Pero, debido a diferentes causas, en Guarayos no fue posible alfabetizar a todos los niños: "Estaría en un error, que en homenage a la verdad tengo interés en disipar, quien creyera que todos los alumnos que concurren a nuestras escuelas se dedican al estudio de las letras. A más de que en todos ellos no se encuentra la debida capacidad para los estudios,

---

(1) Misiones de Guarayos: Ascensión, San Pablo, Urubichá, Yaguarú y Yotaú.

(2) El Padre Fransisco Pierini fue Prefecto de Misiones de 1906 a 1912.

(3) PIERINI 1911: 151.

(4) Véase: PESCIOTTI 1899: 82. El Reglamento de Misiones de 1871 establece en su artículo 29 que los niños deben recibir enseñanza a partir de los siete años de edad. El Reglamento de 1901 no indica la edad. El Reglamento de 1905 no habla en ningún artículo sobre las escuelas en las Misiones.

(5) Bayo dice: "los varones hasta la pubertad, y las hembras hasta que se casan" (BAYO 1912: 156).

(6) El único dato concreto que hemos encontrado acerca del número de alumnos de cada uno de estos grupos, está en el Informe anual de 1911: en aquel año había en las escuelas de las cinco Misiones de Guarayos 1665 alumnos que recibían la enseñanza general y 500 que recibían enseñanza especial (véase PIERINI 1911: 151-152).

(7) Pesciotti, en su Informe de 1899, habla de "la distribución escolar matinal y vespertina" (PESCIOTTI 1899: 82). Pierini, en su Informe de 1911, dice que "los que pertenecen a las escuelas, que hemos llamado generales, pasan tres horas de clases todos los días" (PIERINI 1911: 151).

(8) PESCIOTTI 1899: 82. Explicita Pierini: "si son mujeres, se dedican a los trabajos propios de su sexo, y si son hombres, van a los talleres a aprender el oficio a que se les ve más inclinados, o a otros quehaceres necesarios al bien común" (PIERINI 1911: 151-152).

(9) Véanse: PESCIOTTI 1899: 82; BAYO 1912: 156.

(10) PIERINI 1911: 151.

(11) PESCIOTTI 1899: 82.

(12) REGLAMENTO 1871: Art. 29.

obvio es comprender que para enseñar a 1665 alumnos, no abastecerían 30 profesores; que para dotarlos, serían indispensables fondos muy superiores a aquellos de que pueden disponer las Misiones"[13].

La enseñanza que reciben estos niños seleccionados, "abarca el programa adoptado en las escuelas municipales de Santa Cruz"[14]. Estos alumnos "entienden y aun hablan ya discretamente el castellano, aprenden el modo de portarse en la sociedad, estudian la música por principios; y las niñas se dedican también al aprendizaje de trabajos mujeriles con éxito bastante satisfactorio"[15].

A finales del siglo pasado toda la enseñanza se realizaba en idioma guarayo. "Los Padres franciscanos, al igual que los jesuitas de antaño, han desterrado el castellano de sus Misiones, como lo demuestra el que en las escuelas no se enseña en idioma oficial, sino en guarayo"16. Cuando, en 1899, el recaudador de impuestos Erasmo Morón se ofreció para dar clases de castellano a los alumnos de Ascensión, el Prefecto Pesciotti[17] rechazó "dicha moción [...] por conceptuarla extemporánea"[18]. Cambió, sin embargo, la situación, debido a que el Reglamento de Misiones de 1901 determinó que en las escuelas de las Misiones se debe enseñar "a los neófitos a leer y escribir el idioma español"[19]. No resultó, empero, nada fácil castellanizar a los niños guarayos, porque significó que se debía "violentar su natural propensión y vencer dificultades que resultan del poco roce que tienen con los blancos y de la familiaridad con sus padres"[20].

Durante bastante tiempo las escuelas de Guarayos prácticamente no disponían de material didáctico. Desde que inició su trabajo como Prefecto de Misiones, el padre Pierini se esforzó para conseguir tal material. En su Informe de 1909 escribe: "Consta al Sr. Ministro las gestiones que he hecho ante el Gobierno para obtener libros de texto [...]. Con sentimiento constató, que mis gestiones no han abordado a nada practico"[21]. Algunos textos y cuadros se obtienen invirtiendo dinero de los fondos comunes, pero estos no son suficientes para garantizar una buena enseñanza. Por eso, Pierini sigue rogando a las autoridades que favorezcan con algo a las escuelas de Guarayos: "¡Cuánto agradeceríamos al Sr. Ministro de Colonización, tuviese la amabilidad de enviarnos a nosotros también un pequeño lote del material educativo, que tan pródigamente se dispensa todos los años a los establecimientos fiscales!"[22], escribe en su Informe de 1910. Y en su Informe de 1911 repite una vez más su solicitud: "He de rogar al Sr. Presidente de la República y a sus dignos Ministros en los Departamentos de Colonización e Instrucción, que en los años venideros no omitan favorecernos con la remisión de los textos que gratuitamente se distribuyen a las escuelas de la República"[23]. Parece que sus reiteradas solicitudes no han sido atendidas. Sin embargo, gracias al hecho de que las Hijas de Santa Ana, de Santa Cruz, en cuyo colegio estudiaban algunas niñas guarayas, "en consideración a que se trata de una obra de caridad", no quisieron "cobrar toda la pensión que tendrían derecho a exigir, con las economías que han resultado, he adquirido textos de estudio que he repartido

(13) PIERINI 1911: 151.
(14) PIERINI 1910b: 506.
(15) Ibidem.
(16) BAYO 1912: 156.
(17) El padre Bernardino Pesciotti fue Prefecto de Misiones de 1897 a 1902 y de 1912 a 1918.
(18) MORON 1899: 79.
(19) REGLAMENTO 1901: Art. XXVIII.
(20) PIERINI 1911: 152.
(21) PIERINI 1910a: 280.
(22) PIERINI 1910b: 506.
(23) PIERINI 1911: 152.

entre todas las Misiones"[24]. Una vez concluido su segundo periodo en la Prefectura de Misiones, el mismo Pierini empezó a dedicar tiempo a la elaboración de textos. Dice Pesciotti, su sucesor, en su Informe de 1913: "El mismo R.P. ex-Prefecto compuso unos pequeños textos para el uso de las escuelas, y que tratan de Aritmética, Gramática y Geografía"[25].

Parece que recien en 1916 llegó algo de material didáctico a Guarayos: "En este año, merced al interes del H. Ministerio, hemos recibido un lote de material escolar para nuestros neófitos, seleccionados para el estudio o instrucción primaria"[26].

Un gran problema era también proveer las escuelas de personal docente. Durante bastante tiempo los mismos misioneros impartian la enseñanza a los muchachos, ayudados a veces por "unos maestros indios, enseñados a su vez por los frailes"[27], mientras que las escuelas de niñas eran dirigidas, en lo posible, por maestras blancas[28].

En noviembre de 1897 el guardián de Tarata inició conversaciones con la superiora de las Hijas de Santa Ana de la Misión sobre la fundación de un colegio en uno de los pueblos de Guarayos, "con 5 hermanas, las cuales pudieran atender a unas 200 niñas sacadas de cada Misión proporcionalmente, y mantenidas por los Misioneros o por subvención conveniente dada al P. Conv."[29]. A su solicitud la superiora elabora un proyecto de contrato, el mismo que entrega el 22 de noviembre[30]. El dia siguiente el guardián manda este proyecto a Pesciotti, con la siguiente nota: "Creo que no habrá necesidad de explicarle las utilidades de una venida de estas Hermanas, aunque sean grandes los gastos", pidiendo al mismo tiempo la opinión del Prefecto y de los demás padres[31]. El 25 de diciembre el mismo guardián manda otra nota a Pesciotti: "Van, supongo, las bases de la Provinciala de las Hermanas de S. Ana, en este mismo correo, para ir a esas. Son, según parece, muy favorables para las Misiones, y en tal caso por Mayo, si es que U. acepta, irán a fundar una casa a esas"[32]. Pesciotti rechazó el proyecto: "Hacemos constar, sin explicarnos, que somos los primeros opositores del proyecto que nos ocupa, como lo prueba la conducta que hemos observado al respecto"[33]. Y así este primer proyecto de la fundación de una casa de religiosas en Guarayos fracasó.

Fue nuevamente el padre Francisco Pierini quien tomó las iniciativas para mejorar la situación de la enseñanza en las Misiones de Guarayos por lo que respecta a los maestros. Primero hizo mayores esfuerzos para encontrar a personas dispuestas a dedicarse a la enseñanza en las Misiones de su Colegio. "Se han contratado varios, mas unos han sido arrebatados violentamente por la muerte, como la maestra contratada para la Misión del Chimoré, que apenas pudo pasar clases dos dias solos, y otros cansados en breve de la tarea que se habian impuesto, se han retirado antes de completar la educación de los niños que se les habian confiado. En la hora presente dos solas maestras blancas existen en las Misiones de mi cargo, y estas mismas atienden de un dia a otro la oportunidad para retirarse.

(24) PIERINI 1911 152

(25) PESCIOTTI 1913 403

(26) PESCIOTTI 1916 539

(27) BAYO 1912 156

(28) Véase: PESCIOTTI 1899 82

(29) GUARDIAN 1897

(30) BRICCOLI 1897

(31) GUARDIAN 1897

(32) Ibidem

(33) Así escribió en su revista manuscrita EL ECO GUARAYO del 17 de abril de 1899, cuando recién publicó la documentación relativa a este proyecto. Véase GUARDIAN 1897

Está visto, Sr. Ministro, que la necesidad sola no es de por sí un título garantizado para resignarse a llevar una vida de soledad y abandono, cual es aquella de que se disfruta en las Misiones"[34], dice en su Informe de 1909.

Ante esta dura realidad decide "ver la manera de traer a Guarayos a unas cuatro hermanas de la Caridad", aunque no es muy optimista en cuanto a las posibilidades concretas de una llegada de esas religiosas: "Sería incalculable el impulso que estas abnegadas religiosas darían a la educación y civilización de los neófitos, pero tengo pocas esperanzas de salir con mi intento"[35]. De hecho, fracasó también este segundo proyecto de fundación de una casa de religiosas.

Una tercera iniciativa fue la de mandar algunas niñas guarayas a Santa Cruz, para que recibieran una formación en el colegio de las Hijas de Santa Ana, para ser más tarde "Maestras de sus compatriotas"[36]. Esta iniciativa tuvo bastante éxito. Ya en 1910 retornan las dos primeras a Guarayos, "cuyos conocimientos los voy aprovechando en la escuela de Ascensión", dice Pierini en su Informe de aquel año[37]. Durante la Prefectura de Pesciotti se ha seguido mandando niñas a Santa Cruz y con buen resultado[38].

Finalmente, Pierini trató de conseguir del Gobierno algunas becas, para que pudiera mandar también algunos muchachos guarayos a Cochabamba, para recibir allá una buena formación. De hecho, estas becas fueron creadas, pero no pudieron ser aprovechadas, probablemente porque el dinero no fue desembolsado a tiempo[39]. A finales de 1911 no se había concretado nada todavía al respecto de esta iniciativa: "Si oportunamente se decretare el pago de lo que queda de la subvención, es mi propósito llevar algunos guarayitos a Cochabamba para colocarlos como internos en el establecimiento que ofrezca las mejores garantías en el sentido de que con la instrucción intelectual, se les suministrará la moral y religiosa, de la que precisan imperiosamente, los que están llamados a ser los futuros maestros de estas Misiones"[40]. En 1914 el Gobierno destinó Bs. 2.000 "para atender a la educación de cuatro niños guarayos en las escuelas de Santa Cruz"[41], pero Pesciotti, entonces Prefecto de Misiones, no considera oportuno enviar muchachos guarayos a aquella ciudad: "No cabe duda que el pensamiento de instruir a los Guarayos fuera del centro de sus Misiones, en donde puedan perfeccionarse mejor en el idioma español, y servir después como instructores auxiliares de estas escuelas, sería dar un paso de positivo progreso. Mas, para hacer efectiva y provechosa esta idea, se tropieza con la absoluta falta de internados de varones en Santa Cruz, único medio eficaz de instruir bien, y evitar la influencia perniciosa de la calle sobre niños forasteros"[42]. Parece que en el pasado ya se había mandado alguna vez jóvenes guarayos a la ciudad, para que se formaran para la enseñanza, pero este experimento no había dado los resultados que se esperaban: "También la experiencia nos ha enseñado desde antes de ahora, con los resultados negativos conseguidos con varios neófitos mandados afuera, que si bien han aprendido algo, en cambio perdieron mucho en lo moral, al extremo de renegar de su raza, avergonzándose de ser guarayos, perdiendo el afecto a sus pueblos, y prefiriendo abandonarlos, para vivir sin disciplina, lejos de ellos, siendo por consiguiente del todo inútiles para colocarlos al frente de las escuelas

(34) PIERINI 1910a: 280.

(35) Ibidem.

(36) PIERINI 1910a: 280.

(37) PIERINI 1910b: 507.

(38) Véase, por ejemplo: PESCIOTTI 1914: 440.

(39) Dice Pierini en su Informe de 1910: "Las becas creadas por el gobierno nacional, a favor de los guarayos, no han podido ser aprovechadas, por los motivos que, en el oficio respectivo, expuse al Ministro" (PIERINI 1910b: 506).

(40) PIERINI 1911b: 152-153.

(41) PESCIOTTI 1914: 439 (Crónica Guaraya).

(42) Ibidem: 439-440.

misionarias"[43]. Por todo esto, Pesciotti quiere dejar por de pronto este proyecto y usar el dinero destinado para la formación de muchachos guarayos en Santa Cruz, para poder contratar a un buen maestro: "Con estos antecedentes tengo a bien insinuar al Señor Ministro, que la referida partida de Bs. 2.000 para educar cuatro neófitos guarayos en los Colegios de Santa Cruz, sea aplicada para abonar a un buen preceptor que se coloque al frente de una de las escuelas de estas Misiones, que sería o titularíase *'escuela general o central'*, por concurrir a ella de las Cinco Misiones, y en donde el preceptor indicado encontraría locales propios, mobiliario, y otras comodidades"[44]. De hecho, esta solicitud fue muy modesta, porque, mientras tanto, el Dr. César M. Ochávez, quien había realizado una visita oficial a Guarayos como representante del Gobierno, había pedido a las autoridades nacionales mandar a Guarayos "sin pérdida de tiempo, y a cualquier costo, cuanto menos veinte profesores que tengan cabal concepto de la importancia de su misión"[45]. No sabemos cual ha sido la reacción del Ministro, pero en los años siguientes se sigue tropezando con el tremendo problema de la falta de maestros calificados. En su informe de 1915 dice Pesciotti que se realiza un verdadero milagro "cuando los PP. Conversores tienen la buena suerte de encontrar institutrices, que se dedican a la tarea ardua de enseñar a los neófitos, no por mejorar de fortuna, sino que se contentan con un sueldo equitativo que les paga la Misión, y para las cuales el Presupuesto no reconoce partida alguna"[46]. Tal suerte se ha tenido alguna vez, pero tampoco cualquiera maestra era bienvenida. En 1917 Pesciotti recibe una solicitud de una dama cruceña, Juana Justiniano viuda de Reyes, de hacerla trabajar como maestra en una de las escuelas de Guarayos. Pesciotti le contesta que no puede contratarla por falta de dinero[47]. La señora insiste, escribiendo una segunda carta, en la cual dice: "Ahora, le diré que yo no exijo sueldo. Le vuelvo a suplicar me haga llevar por un año, que tengo hecha una promesa a la Purísima Concepción de servir un año de maestra en esa Misión"[48]. No sabemos lo que tenía Pesciotti en contra de esta señora, pero su rechazo es muy claro: "Le participo que tengo hecho promesa, juramento y voto a Dios, a la Purísima, y a toda la corte celestial, de no admitir Maestra en mi Misión. [...] Así es que yo la dispenso y absuelvo de esa promesa, por estar facultado para ello; o bien se la conmuto en otra: en la de no venir"[49].

En cuanto a encontrar maestros para las escuelas de varones, la situación era aún más difícil. A pesar de todas las demás tareas que deben cumplir, siguen siendo los mismos misioneros quienes imparten gran parte de la enseñanza a los niños. El 31 de diciembre de 1916 Pesciotti escribe de la manera más escueta en su informe: "Instrucción. Este ramo tan importante viene desarrollándose con regularidad, por la escasez de Misioneros, los únicos preceptores, sobre quienes pesan otros cargos que demanda el gobierno de un pueblo"[50]. Dos días después de que Pesciotti había escrito este triste comentario, el 2 de enero de 1917, apareció en Guarayos, sin previo aviso del Ministerio, un joven jurista, quien le "entregó el título legal por el que se lo nombraba preceptor fiscal de la escuela de Guarayos"[51]. Pesciotti, "en vista de su despacho", lo posesionó de inmediato como maestro de la escuela de Ascensión, "por existir allí mayor número de escolares"[52]. Este joven

(43) Ibidem: 440

(44) Ibidem

(45) Citado del Informe reservado de Ochávez en PESCIOTTI 1917b: 462.

(46) PESCIOTTI 1915: 496-497

(47) Esta correspondencia no fue publicada en *Crónica Guaraya*.

(48) JUSTINIANO,1917

(49) PESCIOTTI 1917a

(50) PESCIOTTI 1916: 539

(51) PESCIOTTI 1917b: 462

(52) Ibidem

maestro logró ganar la simpatía tanto de los alumnos como de los misioneros, y los resultados de su labor educacional fueron bastante satisfactorios, con tal que Pesciotti pudo escribir al final del año 1917: "Por los datos que me ha comunicado el Sr. Preceptor fiscal, el cual, en este primer año, ha dado pruebas decisivas por la instrucción de los niños neófitos; por el resultado de los exámenes que presidí al fin del año escolar; y por la convicción adquirida con algunos años de experiencia, puedo asegurar al Sr. Ministro, que el neófito Guarayo es uno de los indígenas el más apto, el más dispuesto y capaz de perfeccionamiento, siempre que no le falte un mentor que consagre algunas horas constantes en la escuela, para obtener cierta influencia sobre el pequeño alumno, desde que despierte en este la razón"[53]. Pesciotti pide ocho profesores, para que de una vez "la escuela opere en las Misiones de Guarayos"[54]. De una carta que Pesciotti escribió al Ministro de Guerra y Colonización el 27 de abril de 1918, sabemos cual fue la respuesta a esta solicitud: "Por el Presupuesto Nacional del presente año tiene noticia esta Prefectura del nombramiento de una Preceptora y de Preceptores auxiliares, sin que esta disposición o resolución se comunique a la autoridad Misional"[55].

Aunque los franciscanos consideraban la enseñanza de los niños guarayos como "el *totum*" de su presencia misional, los resultados de todos sus esfuerzos han sido claramente modestos, para no decir pobres. Los mismos Prefectos lo reconocieron. Así declaró Pierini en su Informe de 1909 "que el resultado [de la educación] no ha correspondido a las aspiraciones de los Conversores y en particular del Prefecto de Misiones. Pero esto no debe atribuirse a incuria de los Misioneros, ni a la incapacidad de los neófitos, que tienen pericia bastante para aprovechar en el estudio, sino a un cúmulo de circunstancias que traspasan los límites de la voluntad de los Misioneros"[56]. Entre estas circunstancias figura, sin duda alguna, como primera el hecho de que no era posible contratar el suficiente número de maestros para abastécer bien con personal a las diez escuelas de Guarayos. Por otro lado, llama la atención que la alfabetización que se ha podido realizar con un número lastimosamente reducido de niños[57], dio muy buen resultado. Así lo evalúa Pierini en 1911: "Me es placentero informar que en este orden se han dado pasos que he de llamarlos satisfactorios, porque superan los medios de que se ha podido disponer para alcanzarlos, como han podido comprobarlo los muchos transeuntes ante quienes los alumnos han hecho sus ensayos"[58]. Una evaluación oficial que se realizó algunos años más tarde, dio igualmente un resultado positivo: "Por una información que mandó levantar el Rectorado de la Universidad de Santa Cruz, se ha comprobado que la alfabetización de indios se atiende con esmero y dedicación encomiables", informó el Ministro Gutiérrez en 1914 al Gobierno[59].

(53) Ibidem.

(54) Ibidem.

(55) PESCIOTTI 1918: 593.

(56) PIERINI 1910a: 279-280.

(57) Si tomamos como parámetro el número de alumnos de enseñanza general y los de enseñanza especial que indica Pierini en su Informe de 1911, apenas un 23% de los niños guarayos llegó a alfabetizarse.

(58) PIERINI 1911: 153.

(59) GUTIERREZ 1914: 429.

BIBLIOGRAFIA

BAYO, Ciro
1912

El peregrino en Indias. (En el corazón de la América del Sur). Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.

BRICCOLI, Ana Ancilla
1897

Bases que la Superiora Provinciala presenta al R.P. Guardián del Colegio de Tarata como proyecto de Contrato con los RR. PP. para abrir una casa en la Misión de Guarayos. Cochabamba, Nov. 22 de 1897. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 10, 1917: 69-70.

GUARDIAN DE TARATA

Carta al Prefecto de Misiones, Bernardino Pesciotti. Cochabamba 1897, 23 de noviembre de 1897. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 10, 1917: 70.

GUTIERREZ, Néstor

1914

Memoria de Guerra y Colonización. La Paz: s.e.

JUSTINIANO v. de REYES, Juana

Carta al padre Bernardino Pesciotti. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 6: 39.

MORALES, Agustín
1871

Reglamento de Misiones. Sucre, septiembre 13 de 1871. Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia [Tarata] VIII (86), 1916: 41-45.

MORON, Erasmo

Misiones Guarayas. Ascensión de Guarayos, Agosto 14 de 1899. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 10, 1917: 78-79.

PANDO, José Manuel
1901

Reglamento de Misiones. La Paz, 12 de agosto de 1901. Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia [Tarata] VIII (89), 1916: 255-260.

PESCIOTTI, Bernardino
1899

Informe al Supremo Gobierno. Urubichá, 6 noviembre 1899. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 11, 1917: 81-85.

PESCIOTTI, Bernardino
1913

Informe que el P. Prefecto de las misiones de Guarayos pasa al Ministerio de Guerra y Colonización. Yotaú, 31 de diciembre de 1913. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 46, 1917: 399-404.

PESCIOTTI, Bernardino
1914

Informe que el P. Prefecto de las Misiones de Guarayos pasa al Ministro de Guerra y Colonización. Yotaú, 31 de diciembre de 1914. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 49, 1917: 439-444.

PESCIOTTI, Bernardino

Informe que eleva al Supremo Gobierno el Prefecto de las Misiones de Guarayos. Yotaú, 15 diciembre 1915. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 56, 1918: 494-504.

PESCIOTTI, Bernardino
1916

Informe que eleva al Supremo Gobierno el Prefecto de las Misiones de Guarayos. Yotaú, 31 de Diciembre 1916. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 58, 1918: 538-542.

PESCIOTTI, Bernardino 1917a — *Carta a Juana Justiniano v. de Reyes*. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 6: 39.

PESCIOTTI, Bernardino 1917b — *Informe sobre las Misiones*. Yotaú, 31 diciembre 1917. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 52, 1918: 459-463.

PESCIOTTI, Bernardino 1917 — *Carta al Ministro de Guerra y Colonización*. Yotaú, 27 Abril 1918. **Crónica Guaraya** [Yotaú] 66: 593-594.

PIERINI, Francisco 1910a — **Informe Anual que el Prefecto de las Misiones de Guarayos pasa al Supr. Gobierno por 1909**. Ascensión de Guarayos, mayo 30 de 1910. Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia [Tarata] II (20), 1910: 235-238; II (21), 1910: 275-282.

PIERINI, Francisco 1910b — **Informe anual que presenta al Supremo Gobierno el R. P. Prefecto Francisco Pierini**. Ascensión de Guarayos, 31 de diciembre de 1910. Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia [Tarata] III (26), 1911: 473-480; III (27), 1911: 505-519.

PIERINI, Francisco 1911 — **Informe anual que el P. Prefecto de las Misiones de Guarayos pasa al Ministro de Colonización**. Ascensión de Guarayos, 31 de diciembre de 1911. Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia [Tarata] IV (39), 1912: 107-109; IV (40), 1912: 124-126; IV (41), 1912:144-157.

COMPAÑÍAS, CASAS COMERCIALES Y COMERCIANTES 1900-1920

Guillermo Medrano Reyes

INTRODUCCIÓN

Durante las dos primeras décadas del siglo XX, de 1900 - 1920, época del *liberalismo* boliviano, el país desde la óptica del comercio exterior estuvo integrado en la economía mundial capitalista en su formación socioeconómica (movimiento de recursos económicos), apoyado fundamentalmente en la tecnificación de actividades productivas, industriales mineras, que dio como resultados, formas de ordenación influyentes en su ideología, en su política, en su cultura, en su religión, etc. con el crecimiento integrado moderno de sus ciudades y de contacto comercial con países extranjeros; situación que provocó el establecimiento de compañías, casas comerciales y comerciantes particulares tanto nacionales como extranjeros, organizados en los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro, convertido en el eje troncal comercial de las operaciones de exportación de minerales e importación de toda clase de mercaderías, tanto para la minería como para el consumo y abastecimiento de la población.

En este trabajo* tratamos de mostrar a estas compañías, casas comerciales y comerciantes que se dedican a comercializar diferentes rubros comerciales, distribuidos en 13 grupos de exportación e importación, dando cuenta finalmente de una breve reseña histórica de algunas de estas, que contribuyeron a la organización institucional y al desarrollo del país; pues al vender sus mercaderías ofrecían oportunidades de empleo y ayudaban a crecer a instituciones del estado.

A. COMPAÑÍAS, CASA COMERCIALES Y COMERCIANTES

Las compañías son asociaciones de personas, dedicadas a la actividad comercial, es decir son asociaciones de personas negociantes, mercaderes encargados de conseguir mercaderías indispensables para satisfacer ciertas necesidades de una determinada sociedad o de un país. Henri Pirenne dice "que éstas mercaderías son compradas y vendidas en común y los beneficios repartidos en proporción a la exportación hecha por cada uno de la asociación"[1]. O sea, la ganancia obtenida de una venta es repartida de acuerdo a la inversión realizada por un componente. En el periodo de nuestro estudio, encontramos a compañías, casas comerciales y comerciantes tanto nacionales como extranjeros que activan el comercio internacional boliviano de exportación e importación. En las grandes transacciones comerciales, aparte de los nacionales, se encontraban franceses, alemanes, estadounidenses, ingleses; en el comercio de menudeo peruanos importadores, en el comercio ambulante, súbditos libaneses, turcos, árabes y austriacos[2]. En el rubro exportable minero, pronto los comerciantes mineros se pusieron a la cabeza de casas y compañías comerciales nacionales, convirtiéndose en una clase plutócrata feudal minera y comercial con su dirigencia política

(*) El presente trabajo forma parte del Capítulo VI de Historia del comercio exterior de Bolivia: las exportaciones y las importaciones 1900-1920 de Guillermo Medrano Reyes, Tesis de Licenciatura en Historia, UMSA., año 1997.

(1) Henri Pirenne, **Las ciudades de la edad media**, p. 80. Alianza Ed. S.A. Madrid 1978.

(2) Silvia Arce-Rossana Barragán, **La Paz Chuquiago, el escenario de la vida de la ciudad. El centro urbano, durante los siglos XIX y XX** p. 32. fascículo Nº 2. 1ra. ed. H.A.M. La Paz 1988.

En esta actividad diremos que paulatinamente se agregaron italianos, españoles, chilenos, argentinos, ecuatorianos y otros que incursionaron en territorio boliviano, estableciéndose principalmente en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí; en número menor en Cochabamba y Sucre

de gran influencia en los gobiernos liberales[3] velando sus intereses financieros políticos y sociales; y como señala el escritor Sergio Almaraz controlando las instituciones del estado con su amplia corte de funcionarios, asesores, agentes políticos e intelectuales sometiendo a los indígenas bajo su dominio.

Durante el gobierno de José Manuel Pando (1899-1904), ya hubo el intento de crear empresas anglo-norteamericanas, argentinas, chilenas, norteamericanas y una belga para que trabajaran en las regiones bolivianas[4]. En gran medida las empresas norteamericanas y chilenas apuntaron a la explotación del estaño, la goma y el tendido de ferrocarriles en Bolivia. Desde 1906 en el gobierno de Ismael Montes, varias compañías yanquis ingresan al país, iniciando sus actividades de compra de minas y organizando compañías mineras, aprovechando el incentivo de los negocios y el otorgamiento de facultades legales que los gobiernos liberales implementaron en su administración. Por el auge de la minería estañífera en el siglo XX, debido a la creciente demanda mundial de este principal rubro de exportación[5], paralelamente entran al país comerciantes importadores de infinidad de mercaderías manufacturadas, de alimentos y bebidas, muy requeridas por todos los sectores de la población.

Los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro, mencionados por orden de importancia cobijaron a un gran número de empresas, casas comerciales y comerciantes nacionales como extranjeros, estos últimos se desarrollaron rápidamente a tal punto de obtener los minerales de pequeños empresarios quienes eran carentes de capital o crédito e ignorantes del mercado[6].

B. CLASIFICACIÓN

Para una mejor comprensión sobre este punto, he visto por conveniente clasificar a los sujetos del comercio internacional en 13 grupos de exportación e importación, compuesto por compañías, casas comerciales y comerciantes nacionales y extranjeros que se dedican a comercializar diferentes rubros comerciales en los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro principalmente, convertido en el eje troncal comercial del comercio exterior boliviano, por el flujo activo del ingreso y salida de mercaderías. Esta clasificación se la realizó en base a los avisos de propaganda y los datos de empresas grandes que se encuentran en las monografías de cada departamento, correspondiente a la obra de varios autores, **"Bolivia en el primer centenario de su independencia"**, en la que se da a conocer, la empresa mayorista, sus agencias en el interior y el exterior de la República, su capital, el número de empleados y obreros, su infraestructura, los servicios que presta en comisiones y

(3) Sergio Almaraz Paz, **El poder y la caída**, p. 98. Ed. Los Amigos del Libro, 3ra. edición. La Paz 1976. Este autor muestra como representante de esta clase dominante a Simón I. Patiño industrial minero exportador, el más poderoso de Bolivia, magnate conocido mundialmente, sus decisiones verticalistas en las bolsas de Nueva York y Londres y en la vida nacional económica son respetadas sin resistencia cual sentencia de un juez.

(4) Juan Albarracín Millán, **El poder minero en la administración liberal**, p. 84. Estas regiones fueron: Caupolicán, el Acre, Territorio Nacional de las Colonias, Beni, el Oriente y todo el Altiplano boliviano.

(5) Manuel E. Contreras C. - Mario Napoleón Pacheco T., Medio Siglo de minería mediana en Bolivia 1939 - 1989 p. 7. Biblioteca Minera Boliviana No. 4.Imp. Publicidad Papiro. La Paz - Bolivia 1984.

(6) Luis Peñaloza Cordero, **Nueva historia económica de Bolivia. Bolivia en el siglo XX**, p. 32. La afirmación de carencia de capital e ignorancia del mercado, vertida por Peñaloza, es muy cierta y valedera, puesto que el empresario pequeño sólo tenía conocimiento de las operaciones comerciales dentro el territorio nacional, y no así en el exterior, lo que fue muy ventajoso y aprovechado por las grandes empresas para su enriquecimiento acelerado, quienes de rescatadores exportadores, se convirtieron en dueños de riquísimas minas industrializadoras exportadoras.

De este modo las empresas extranjeras son las mas beneficiadas que llevan al exterior la mayor parte de las riquezas bolivianas en favor de los empresarios extranjeros. Periódico **La República**, La Paz-Bolivia, 2 de agosto de 1921, p. 7.

consignaciones y transporte, las ventas al por mayor y menor, el despacho de mecaderías y minerales, la compra de estos, la importación ligada a empresas de Londres, París, Nueva York, Alemania, Hamburgo, Berlín, etc.[7]

La distribución de las Compañías, Casas Comerciales y Comerciantes de cada grupo, está ordenado por rubros mencionándose el producto o productos y el departamento correspondiente[8]. (Véase el listado en Historia del Comercio Exterior..., del autor de la presente investigación).

En primer lugar tenemos a los grandes exportadores de minerales, que en gran número son extranjeros, explotan el mineral de sus propiedades y también nos atrevemos a decir que son rescatadores, comercializan el estaño, cobre, plata, wolfram, antimonio, bismuto, zinc, plomo, cobalto y en pequeña escala oro. Señalamos aquí también a comerciantes nacionales. Los centros de producción para su comercialización están ubicados por orden de importancia en los departamentos de Potosí, La Paz y Oruro.

En segundo lugar, tenemos a los exportadores de goma fina y sernamby que en su mayoría son extranjeros. Sus centros de producción para la comercialización se ubican en el Territorio Nacional de Colonias y el Beni.

En tercer lugar tenemos a los importadores de maquinarias, herramientas y otros productos para la producción minera. Una gran mayoría son extranjeros y a la vez ofician también de productores-exportadores de minerales; importan entre otros productos enseres, útiles, explosivos, dinamita, guías fulminantes, sacos barrileros, metaleros, ropa para mineros, etc. etc. Estos comerciantes están ubicados en los departamentos de Oruro, La Paz y Potosí.

En cuarto lugar, se tiene a los importadores de abarrotes: arroz, harina, azúcar, fideos, fideos italianos, arroz siam, arroz india, harina americana, conservas finas, leche condensada, licores, etc. Los comerciantes de este grupo también se dedican a la producción-exportación de minerales como a la importación de maquinarias, herramientas y otros productos para la producción minera; están con preferencia en los departamentos de La Paz y Oruro.

En quinto lugar se encuentran los importadores de artículos y vestuario para hombres, damas y niños. Los artículos importados son: artículos finos para caballeros, camisas, sombreros, géneros de toda clase, confecciones, tejidos de seda y lana, artículos europeos, casimires, calzados, paraguas, corbatas, pañuelos, medias, artículos de sedería, franela, hilos, mantas, frazadas, etc. Los centros de importación y distribución están en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí.

En sexto lugar tenemos a los importadores de artículos de ferretería y otros; los productos que se importan son: fierro enlosado, cables de acero, alambre galvanizado, cordones, calamina, mercería, porcelana, cristalería, lámparas, teléfonos, timbres, botones de contacto, pilas eléctricas, focos, aceite, gasolina, kerosene, etc. Los comerciantes de este grupo están ubicados en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí.

En séptimo lugar contamos con los importadores de automóviles Ford, Studebaker, Hudson, Dodge, Overland, Chevroleth y motocicletas Harley; de máquinas de escribir

(7) Varios Autores, **Bolivia en el primer centenario de su Independencia 1825-1925**, pags. de la 513 a la 538. Ed. The University Society Inc (La obra no indica el año ni lugar de edición), donde se consignan empresas mineras exportadoras con el número de hectáreas, su maquinaria minera, numero de empleados y obreros, producción,infraestructura con ingenios, plantas hidroeléctricas, hospitales, escuelas, teatros, canchas deportivas, transporte ,etc.

(8) Clasificación complementada con documentos de los Anuarios de Decretos, Leyes y Resoluciones Supremas de 1900 a 1920 y con la obra de Gregorio y Rosendo Viscarra Heredia, **Guía General de Bolivia, comercial, industrial, geográfica y administrativa**. Imp. Artística. La Paz 1918

Remington, Stoewer-Elite, Woodstock, de máquinas de coser Singer, Norma, de motores eléctricos y de llantas. Los departamentos de La Paz y Oruro albergan a los principales importadores y comercializadores extranjeros.

En octavo lugar, se tiene a los importadores de productos farmaceuticos y otros afines como ser: medicamentos, drogas, productos quimicos, articulos de tocador, perfumeria, crema "Harém", polvos, etc. La importadora más completa se decia en ese tiempo era la "Botica de los Incas" que contaba también con instrumentos de cirugia, fisica, química y accesorios para hospitales, el dueño era Adolfo E. Vargas de La Paz. Los comerciantes de este grupo en mayoria se ubican en el departamento de La Paz.

En noveno lugar, tenemos a los importadores de material de libreria: textos para colegios, obras literarias, papeleria, obras de medicina, pedagogia, artes, cirugia, sociologia, derecho, teatro, comercio, etc. Los importadores que tan sólo son en número de dos, según nuestro registro, se encuentran en los departamentos de La Paz, Oruro y Cochabamba.

En décimo lugar, encontramos a los importadores de armas y municiones, que al igual que el grupo anterior, sólo son dos comerciantes importadores ubicados en los departamentos de Oruro y Potosi.

En décimo primer lugar, tenemos a los importadores de instrumentos musicales como ser: pianos, combinolas, vitrolas y otros articulos como gramófonos, discos Victor-Columbia, parlantes, etc. Los importadores son en escaso número ubicados en los departamentos de La Paz y Cochabamba.

En décimo segundo lugar, se tiene a los importadores de toda clase de mercaderias los que operan también como exportadores de productos bolivianos como ser: artesanias, objetos y curiosidades tradicionales. Estos comerciantes están ubicados en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosi y Sucre.

En décimo tercer lugar, tenemos a los importadores de diferentes productos. En este grupo se mencionan los productos importados, omitiéndose el lugar de ubicación de los importadores en algunos casos.

El siguiente resumen nos permite apuntar, cantidades estimativas[9] de comerciantes de origen boliviano y extranjero, veamos:

NÚMERO DE COMERCIANTES BOLIVIANOS Y EXTRANJEROS AÑOS 1900 - 1920

Comerciantes bolivianos	157	49.37%
Comerciantes extranjeros	161	50.63%

FUENTE: Por cuenta propia, en base a datos de los **Anuarios Gubernamentales**, Gregorio y Rosendo Viscarra Heredia, **Guía comercial, industrial, geográfica y administrativa**, Varios Autores, **Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia**.

En el cuadro anterior observamos que la cantidad de comerciantes extranjeros es mayor con relación a los nacionales; los primeros[10] ascienden a 161 (50.63%), mientras que los segundos alcanzan a 157 (49.37%): ambos hacen un total de 318 (100%). Esto nos hace pensar que realmente la inmigración extranjera comercial al pais fue grande y que se puede corroborar en la cita abajo señalada.

---

(9) Las cifras son estimativas, ya que en algunos casos, los nombres de comerciantes exportadores e importadores extranjeros se repiten en rubros del comercio importador.

(10) En Oruro debido al auge minero hubo un aumento excesivo de población comercial, donde el capital comercial, según estadística de 30 de Junio de 1924, subía a la cantidad de Bs. 14.302.624.32, del cual la mayor parte estaba en manos de comerciantes extranjeros, observemos las cifras: Alemanes Bs. 3.349.936.05, Eslavos Bs. 2.462.995.63, súbditos Turcos Bs. 3.010.505.77, Bolivianos Bs. 2.163.449.14, Españoles Bs. 1.573.156.69; de otras nacionalidades Bs. 1.742.581.04. Esto nos hace pensar que realmente la inmigración extranjera comercial a nuestro país fue grande. Véase Varios Autores, **Bolivia en el primer...** p. 909.

C. BREVE RESEÑA HISTÓRICA DE ALGUNAS COMPAÑÍAS, CASAS COMERCIALES Y COMERCIANTES

Imponiéndose verdaderos sacrificios en pueblos que hacen esfuerzo por su mayor desenvolvimiento, venciendo factores contrarios, han consagrado su tiempo personajes que dieron fuerte impulso a la creación de Compañías y Casas Comerciales, mencionaremos algunas a continuación:

The Anglo American Supply Company. Ltd., se desarrolló desde 1914, fue una de las casas más importantes del comercio local de La Paz, se fundó con capitales extranjeros, impulsado por el señor Victor M. Calderón desde la gerencia. Poseyendo esta empresa, una casa en Londres, importaba a Bolivia por cuenta de sus numerosos clientes, cualquier artículo de manufactura europea. Tuvo la representación exclusiva de varias firmas de prestigio mundial como: Standard Oil Company, Woodstock (máquinas de escribir), Armour's (productos en general), Barnes (filtros eléctricos), Durban Duplex (navajas de afeitar), Oxo Gas (lámparas), Novel (explosivos). Además la empresa se dedicaba a la importación del ramo de abarrotes y artículos de ultramar (productos químicos) de fábricas de los Estados Unidos y Europa; por otro lado exportaba sal y lanas.

W.R. Grace Co.; en 1868 se abrió en Nueva York una oficina bajo este nombre y gradualmente se extendió por toda Sud América. Sus actividades comerciales fueron múltiples llegando a adquirir prominencia en embarques, mercaderías y negocios bancarios. Su participación en haciendas de azúcar (Perú), en fábricas de algodón (Perú y Chile), en la importación de café a los Estados Unidos, procedente de Colombia, Brasil y otras repúblicas fueron sus rubros principales.

La primera oficina que se abrió en Bolivia, fue la de La Paz en 1905 y subsiguientemente las sucursales de Oruro, Potosí, Cochabamba y Sucre que tenían los siguientes subsidiarios: Barraca Americana de Madera, Cía. Despachadora de Aduana, International Mining Co. (dedicada a la minería).

Empresa Minera Huanuni del señor Simón I. Patiño; las propiedades mineras de esta empresa, están ubicadas en el asiento mineral de Huanuni (Oruro). Estas minas fueron trabajadas por los señores Téllez Hermanos desde 1840, pasaron a propiedad en 1912 de Simón I. Patiño, quien organizó esta empresa, el número de pertenencias fue de 930 hectáreas, cuya producción oscilaba de 1200 a 1400 qq. métricos de barrilla de estaño de 62 % de ley; contaba con 19 empleados y con más de 500 obreros, tenía una infraestructura, con su ingenio y ferrocarril propio (Machacamarca-Uncía).

Simón I. Patiño fue un hombre de negocios y multimillonario, nacido en Cochabamba, donde comenzó como empleado. Su excepcional capacidad para los negocios le procuró una colocación alta en la compañía minera Huanchaca. Viajó continuamente por la costa del Pacífico adquiriendo conocimiento industrial del sector. Pronto compró la mina "La Salvadora" en Oruro reorganizándola y modernizándola. Poco después adquirió ricos yacimientos estañíferos como Huanuni, Japo, Kami, llegando a convertirse en el mayor productor de este mineral, por lo que fue conocido universalmente como el "Rey del estaño". También incursionó en los negocios bancarios, siendo propietario único del Banco Mercantil de Bolivia. Unió todas sus empresas, La Salvadora y Uncía con la Compañía Estañífera de Llallagua para formar la Patiño Mines Enterprises Consolidated, Inc. con radicación en los Estados Unidos en 1924[11].

(11) Véase Varios Autores, **Bolivia en el primer...**, p. 400. y Manuel E. Contreras C., **En torno a la formación del imperio del estaño de Patiño** de Herbert S. Klein, PP. 203-207, en revista **Historia Boliviana** IV/2, 1984.

Compañia Minera y Agricola Oploca de Bolivia, organizada en 1906 en Santiago de Chile, sobre la base de las propiedades mineras y agricolas de la Compañia Guadalupe de Bolivia Sociedad Anónima, cuyo capital fue de libras esterlinas 400.000 dividido en acciones. Los intereses mineros y agricolas estuvieron situados en la provincia de Sud Chichas (Potosi). Las minas fueron Chocaya la Vieja, Tatasi, Portugalete, Choroma, Gran Chocaya, Chilco, etc.

El total de las vetas y veneros de plata y estaño ascendian a una extensión de 778 hectáreas; las vetas de antimonio 50 hectáreas y las vetas y veneros de oro 184 hectáreas. La Compañia tuvo ingenios y maquinaria para el tratamiento de minerales con instalaciones de fuerza eléctrica. El número de trabajadores fue de 1000 en Chocaya la Vieja, 50 en Tatasi y 20 en Choroma. Su infraestructura estaba dotada de un Club Social, canchas de tenis y fútbol, tiro al blanco, un cinematógrafo, un hospital, caminos para automóviles. Contó con una gran extensión de tierras agricolas, con una superficie de 650.000 hectáreas.

Simón López Sucesores., casa comercial creada en 1864 por don Simon López hombre de negocios, laborioso y próspero muy conocido en la industria y el comercio de Cochabamba; fundó la Empresa de Luz y Fuerza Eléctrica de Cochabamba, munícipe durante veintisiete años y ocho veces presidente, ocupó varias veces la Presidencia de la Cámara de Comercio, Decano del Cuerpo Consular. Los ramos a que principalmente se dedicó, fue la importación de mercaderias de Europa y Estados Unidos, contaba con buenos creditos de parte de instituciones bancarias del pais, como de las casas extranjeras que importan a los mercados de Bolivia.

Arauco Prado Compañia, fue don Julio Arauco Prado fundador de este establecimiento comercial en 1912 con capitales nacionales, dedicado a la importacion de diversos articulos norteamericanos. En 1915 el señor Arauco Prado se trasladó a los Estados Unidos para estudiar los mercados americanos y escoger los articulos y las fábricas que mejor aceptación pudieran tener en Bolivia. Creó una sucursal en Oruro, los negocios fueron implementándose adquiriendo su crecimiento.

En 1919 se trasladó a La Paz la oficina principal con agencias en las ciudades de la República y sucursales muy bien montadas en Oruro y Antofagasta. Entre sus especialidades de importación se menciona: máquinas de escribir y calcular, muebles y articulos de oficina, capas de seguridad, lapiceros, pianos, pianolas, fonógrafos, discos, bicicletas, billares. Contaba con un personal numeroso y escogido, representando a varias fábricas americanas y europeas.

Urriolagoitia y Cía., casa mayorista fundada la segunda mitad del siglo XIX por el señor Mamerto Urriolagoitia; vendia los siguientes articulos: tejidos, mercería, licores, abarrotes, cueros, articulos de lujo, etc. A su vez exportaba a Europa, estaño y plata. Tuvo representaciones de los señores Edwars y Rawson Limited en Sucre y Potosi.

The Corocoro United Copper Mines Limited, en 1909 se organizó esta compañia a iniciativa del señor J. Lionel Barber, principal accionista de la casa J.K. Child Co., por la fusión de las empresas Noel Berthin, Carreras Hnos., J.K Child Co., y Compañia Sud Americana de cobre, con la finalidad de explotar y exportar cobre en la provincia Pacajes, centro principal de la industria del cobre en Bolivia. Contó con una infraestructura moderna de explotación y administración, cuya producción media mensual fue de 550 toneladas, el número de empleados y obreros fue de 1700; su domicilio oficial se encontraba en Paris[12].

(12) La breve reseña histórica de algunas Compañías, Casas Comerciales, se extractó de la obra Varios Autores, **Bolivia en el primer...** Véase Monografías de los departamentos de Bolivia, pags. 513 - 523 533 - 667 - 760 - 761 - 762 y 992

Concluyendo esta exposición, expresamos que grande fue la afluencia de comerciantes extranjeros llegados al país, estableciéndose en los diferentes departamentos, formando compañías y casas comerciales exportadoras de minerales y después, convirtiéndose en importadores de toda clase de mercaderías. Se desarrollaron rápidamente con el manejo grandes capitales, como es el caso de Oruro demostrado anteriormente; seguramente algo similar ocurrió en los departamentos de La Paz y Potosí principalmente. Su éxito se debe a que el Estado Boliviano ofreció garantías a los capitales extranjeros invertidos en la industria y el comercio, coadyuvando en este sentido las instituciones de crédito (bancos)[13] y además, por el fomento al Comercio Exterior (exportaciones - importaciones) de la Legislación aduanera boliviana, con bajos impuestos comerciales y la liberalización a las importaciones, normas administrativas de las aduanas.

(13) Ibid: p 10-5-2

BIBLIOGRAFÍA

ALBARRACIN MILLAN, Juan
1972 **El poder minero en la administración liberal**. Editora Urquizo Ltda. La Paz, Bolivia.

ALMARAZ PAZ, Sergio
1976 **El Poder y la Caída (El estaño en la Historia de Bolivia)**. Editorial Los Amigos del Libro. Tercera Edición. La Paz-Cochabamba.

ARCE, Silvia y Rossana BARRAGAN
1988 **La Paz Chuquiago. El escenario de la vida de la ciudad. El centro urbano durante los siglos XIX y XX**. Fasciculo N° 2. Edición Honorable Alcaldía de La Paz. Primera Edición. La Paz-Bolivia.

CONTRERAS C., Manuel E. y PACHECO T., Mario Napoleón
1984 *Medio siglo de mineria mediana en Bolivia 1939-1989*. **Biblioteca Minera Boliviana** N° 4. Imprenta Publicidad Papiro. La Paz-Bolivia.

CONTRERAS C., Manuel E.
1984 *En torno a la formación del imperio del estaño de Patiño*. Herbert S. Klein. Edición. Revista **Historia Boliviana** IV/2. Cochabamba.

PEÑALOZA CORDERO, Luis
1987 **Nueva historia económica de Bolivia. Bolivia en el siglo XX**. Editorial Los Amigos del Libro. La Paz-Cochabamba.

PERIODICO La República
La Paz, 2 de agosto de 1921. La Paz-Bolivia

PIRENNE, Henri
1978 **Las ciudades de la edad media**. Alianza Editorial S.A. Madrid.

VISCARRA HEREDIA, Rosendo y Gregorio
1918 **Guía General de Bolivia, comercial, industrial, geográfica y administrativa**. Imprenta ARTISTICA. Segunda Edición. La Paz-Bolivia.

VARIOS AUTORES
Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia 1825-1925. Director de la obra: J. Ricardo Alarcón A. Editado por The University Society Inc. La obra no indica la fecha ni el lugar de edición.

APORTES Y PROBLEMAS DE LA CARRERA DE HISTORIA A LA ESTRUCTURA NACIONAL 1967 - 1998

Rubén Luis Hilari Ch.

Vivimos tiempos de cambio donde tenemos que poner al dia nuestros conocimientos y la estructura de nuestras instituciones. Realizar una evaluación de la calidad y cantidad de la educación en una institución (carrera universitaria) de enseñanza hoy depende no sólo de factores técnicos, sino también de variables de tipo económico, social y cultural, por tanto una reflexión educativa es necesaria para poder determinar en qué nivel nos encontramos y cuál el aporte a la estructura nacional.

Sabemos que los primeros historiadores en nuestro pais fueron los cronistas y los "Doctores de Charcas" en el periodo colonial; a fines del siglo XIX, podemos mencionar al bibliófilo y documentalista Gabriel René Moreno o Alcides Arguedas; para la primera mitad del presente siglo a Gunnar Mendoza Loza, Humberto Vásquez Machicado y otros que aportaron a su manera.

A partir de 1967 con la creación de la Carrera de Historia en la UMSA como parte de la Facultad de Filosofía y Letras, comienza la formación de los historiadores profesionales (formados en una carrera universitaria); desde su creación como tal tuvo grandes aportes a la historiografía boliviana. Porque los estudiantes recibieron una formacion distinta y recién llegada de corrientes alternativas dejando de lado la vieja corriente del idealismo tradicional, a partir de entonces se dio inicio al estudio sistemático de la historiografía boliviana, sin olvidar a las generaciones anteriores que aportaron con sus conocimientos.

Con estos antecedentes la evaluación que se realiza a la calidad y cantidad de los trabajos y la formación del estudiante de la carrera de Historia se presenta como un proceso continuo en la dinámica de los movimientos sociales emergentes de este fin de siglo, a consecuencia de los cambios socio-económicos y políticos que se van produciendo a nivel mundial, de ahí que la evaluación deba ser desde el punto de vista pedagógico y político.

CONDICIÓN SOCIAL

Nuestro país es producto de una serie de diferentes procesos históricos, socio-culturales convergentes y divergentes, los cuales se desarrollaron a lo largo de la historia.

Cuando nos encontramos a fines de este siglo en la sociedad boliviana se manifiesta una diversidad de tendencias culturales tomando como bases la multiculturalidad, el plurilinguismo y la multietnicidad, en resumen Bolivia por su conformación étnica y cultural, es un país mestizo, la identidad boliviana es un proceso en construcción que debe basarse en principios como el respeto a la diferencia, a la unidad en la diversidad, la equidad y la búsqueda de igualdad de oportunidades.

CALIDAD UNIVERSITARIA

La calidad está ligada a la excelencia por tanto son conceptos complejos y controvertidos, de esta manera el concepto de calidad la analizamos en el marco temporal dividida en tres décadas; debido a los treinta años de vida institucional que tiene la carrera de Historia dentro el sistema nacional de universidades y que además coinciden con diferentes acontecimientos que ocurrieron tanto a nivel institucional como en la actividad social y política de nuestro país.

APORTES Y PROBLEMAS DE LA CARRERA DE HISTORIA A LA ESTRUCTURA NACIONAL 1967 - 1998

Rubén Luis Hilari Ch.

Vivimos tiempos de cambio donde tenemos que poner al dia nuestros conocimientos y la estructura de nuestras instituciones. Realizar una evaluación de la calidad y cantidad de la educación en una institución (carrera universitaria) de enseñanza hoy depende no sólo de factores técnicos, sino también de variables de tipo económico, social y cultural, por tanto una reflexión educativa es necesaria para poder determinar en qué nivel nos encontramos y cuál el aporte a la estructura nacional.

Sabemos que los primeros historiadores en nuestro país fueron los cronistas y los "Doctores de Charcas" en el periodo colonial; a fines del siglo XIX, podemos mencionar al bibliófilo y documentalista Gabriel René Moreno o Alcides Arguedas; para la primera mitad del presente siglo a Gunnar Mendoza Loza, Humberto Vásquez Machicado y otros que aportaron a su manera.

A partir de 1967 con la creación de la Carrera de Historia en la UMSA como parte de la Facultad de Filosofía y Letras, comienza la formación de los historiadores profesionales (formados en una carrera universitaria); desde su creación como tal tuvo grandes aportes a la historiografía boliviana. Porque los estudiantes recibieron una formacion distinta y recién llegada de corrientes alternativas dejando de lado la vieja corriente del idealismo tradicional, a partir de entonces se dio inicio al estudio sistemático de la historiografía boliviana, sin olvidar a las generaciones anteriores que aportaron con sus conocimientos.

Con estos antecedentes la evaluación que se realiza a la calidad y cantidad de los trabajos y la formación del estudiante de la carrera de Historia se presenta como un proceso continuo en la dinámica de los movimientos sociales emergentes de este fin de siglo, a consecuencia de los cambios socio-económicos y políticos que se van produciendo a nivel mundial, de ahí que la evaluación deba ser desde el punto de vista pedagógico y político.

CONDICIÓN SOCIAL

Nuestro país es producto de una serie de diferentes procesos históricos, socio-culturales convergentes y divergentes, los cuales se desarrollaron a lo largo de la historia.

Cuando nos encontramos a fines de este siglo en la sociedad boliviana se manifiesta una diversidad de tendencias culturales tomando como bases la multiculturalidad, el plurilinguismo y la multietnicidad, en resumen Bolivia por su conformación étnica y cultural, es un país mestizo, la identidad boliviana es un proceso en construcción que debe basarse en principios como el respeto a la diferencia, a la unidad en la diversidad, la equidad y la búsqueda de igualdad de oportunidades.

CALIDAD UNIVERSITARIA

La calidad está ligada a la excelencia por tanto son conceptos complejos y controvertidos, de esta manera el concepto de calidad la analizamos en el marco temporal dividida en tres décadas; debido a los treinta años de vida institucional que tiene la carrera de Historia dentro el sistema nacional de universidades y que además coinciden con diferentes acontecimientos que ocurrieron tanto a nivel institucional como en la actividad social y política de nuestro país.

A partir de 1966-74, la Carrera estaba asociada al cumplimiento de normas que regían el sistema educativo y una etapa de organización interna (primera reestructuración al Pensum de Estudios 1973).

De 1975-85, la calidad se vuelca a una etapa de reconquista y luchas de reivindicación social y su reconocimiento como tal. Comienza a salir el primer grupo de historiadores formados y titulados en una universidad boliviana.

De 1986-97, el concepto está determinado por factores cambiantes y diferentes a las distintas instituciones y sistemas educativos. La calidad se relaciona con los objetivos alcanzados y los valores construidos (modificaciones al Plan de Estudio) y las exigencias cambiantes de la sociedad, que se vuelve más dinámica, evolutiva y de respuesta social.

La calidad académica de una unidad, en este caso la carrera de Historia, puede ser definida en términos de los resultados obtenidos y de los recursos humanos existentes y la calidad de los procesos educacionales porque:

"La verdadera excelencia está en la habilidad de la Institución de influenciar favorablemente en sus estudiantes y sus profesores, en buscar una influencia positiva en su vida".

Ahora muchos dirán ¿calidad de qué? y ¿para quién? La respuesta inmediata es para la sociedad, ya que la universidad es una institución de socialización que responde a las necesidades de la comunidad, por tanto la calidad se refiere a la posibilidad de entregar valores y colmar las expectativas con las que llega un joven universitario al ingresar a una determinada carrera, esto podremos determinar cuando la carrera cumpla su misión y alcance los objetivos trazados como institución.

Realizar una evaluación es siempre peligroso y difícil, cuando en la carrera y en si en la universidad no existe una tradición de dirigir seguimientos académicos y administrativos de manera sistemática; mucho más ahora cuando existen grupos económicos y políticos interesados en desprestigiar a la universidad estatal bajo el supuesto de que existe más cantidad que calidad y que la educación superior se encuentra en crisis.

OBJETIVOS DE LA CARRERA

La Carrera de Historia, plantea los siguientes objetivos básicos:

- Contribuir a la recuperación de la memoria histórica.
- Influir en el cambio de la enseñanza de la Historia de Bolivia en la educación primaria y secundaria.
- Formar profesionales idóneos, con la suficiente conciencia social para contribuir a la liberación de la dependencia cultural.
- Contar con metodología científica, para investigar la historiografía boliviana adecuadamente dejando de lado la visión oficial y deformada de los hechos históricos.
- Conservar y defender los recursos documentales del país (Creación del Archivo de La Paz 1971). Dentro la formación universitaria el mayor aporte ha sido contagiar a los alumnos el amor a las fuentes documentales como parte de la actividad de extensión universitaria, salvando documentación, preservando y ordenando para luego utilizarla como materia prima de su investigación y hacerla accesible a cualquier investigador.

EGRESADOS Y TITULADOS

Un estudiante que ingresa a la carrera de Historia recibe su formación académica entre 5-6 años pero hasta realizar la Tesis transcurren otros 5 años haciendo un total de 10-12 años aproximadamente donde el estudiante termina su formación universitaria obteniendo el título académico y la formación e inclinación a una determinada corriente; esto se nota con mucha claridad en las diferentes investigaciones realizadas hasta la fecha (ver título de las Tesis o las publicaciones realizadas).

En Bolivia, existen más egresados que profesionales titulados, los egresados han creado un estrato social de sub-profesionales que eleva el conflicto social en sumo grado. Este fenómeno también ocurre en la carrera de Historia.

Se presenta porque el sistema de graduación mediante la Tesis es por lo general casi imposible de acceder (Tesis Doctoral), no por incapacidad personal, sino por falta de mecanismos adecuados para poder orientar y guiar al estudiante a que culmine sus estudios con la presentación del trabajo académico (Tesis). El papel del profesor guía está mal definido, los reglamentos de Tesis son estáticos, todo esto origina la falta de cumplimiento del plazo establecido por el Plan de Estudios (5 años). Además el no poseer el título académico ocasiona también otro perjuicio Ej. no se tiene acceso al trato salarial, curricular y obtención de becas de lo que gozan los profesionales.

DISPOSICIONES INTERNAS A CUMPLIR

En virtud de la necesidad de contar con información útil, oportuna y confiable todo estudiante regular que haya vencido el Plan de Estudios de una carrera de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (egresado) deberá cumplir y seguir las disposiciones internas que a continuación de manera resumida presentamos.

- Reglamento para Tesis de Licenciatura Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Contiene 14 puntos, aprobado por el Consejo Facultativo el 8 de diciembre de 1982.
- Reglamento de Tesis de Licenciatura Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Contiene 5 artículos, aprobado por el I Foro Facultativo, el 3 de diciembre de 1993.
- Reglamento de Profesor Guía. Contiene 5 artículos, aprobado por el I Foro Facultativo, el 3 de diciembre de 1993.
- Trámite de Señalamiento de día y Hora para Defensa de Tesis. ***Requisitos***, contiene 12 puntos y ***Procedimientos*** contiene 9 pasos a seguir.

DEMANDA PROFESIONAL

El perfil profesional está ligado a un análisis de contexto social que permite determinar la necesidad de implementar un determinado programa de profesionalización (Carrera), establecer el marco general de las actividades profesionales y determinar el núcleo más estable y permanente de tareas de la profesión. Esto nos permite establecer los contenidos necesarios para alcanzar los objetivos propuestos en un perfil profesional, así como las diferentes metodologías que deberán ser empleadas en el transcurso de los distintos procesos educativos.

Se requiere una prospectiva de la demanda de profesionales a un futuro cercano entre 5-10 años y la diversificación de las actividades profesionales de la historiografía boliviana. La demanda actualmente es decadente o esporádica; en un gran número la actividad se

circunscribe a la docencia, organización de Archivos y a una investigación a tiempo horario por la multiplicidad de funciones que deben cumplir (función pública y otras actividades), no existiendo una dedicación exclusiva a la investigación historiográfica.

En la actualidad y de acuerdo al desarrollo universal se deberia requerir más de 100 profesionales en la historia dedicados exclusivamente al análisis social e histórico porque cada país requiere de: Científicos y docentes investigadores, pedagogos de la historia, organizadores, asesores y consultores.

Esta evaluación, con seguridad nos mostrará los vacios que existen y los resultados obtenidos hasta el momento como Institución Educativa inquieta y preocupada por los hechos históricos ocurridos; dejando de lado la improvisación. Porque si la sociedad actual y sus instituciones no se animan a conocer la realidad interna, todo cuanto se diga o haga no será sino meras improvisaciones. Es necesario diagnosticar la realidad y sus perspectivas hacia el nuevo milenio y así redimensionar o fortalecer el proceso de cambio y/o consolidación que viene ocurriendo en la carrera de Historia en sus diferentes actividades, sobre todo desde 1991 otorgando una continuidad en la defensa de Tesis, que nos permite además poner en discusión y lograr consensos en cuanto al proceso formativo y al mercado de trabajo que se proponen hoy los nuevos profesionales.

La Paz, invierno 1998

INVESTIGACIONES REALIZADAS EN LA CARRERA DE HISTORIA (TESIS DEFENDIDAS)

N°	NOMBRE	TITULO	FECHA DE DEFENSA	CALIFICACION
1	Florencia Ballivián de Romero	José María Pérez de Urdininea y su Campaña en el Norte Argentino (1619-1825)	26/nov/75	AcD
2	Fernando Cajías de la Vega	La Provincia de Atacama (1825-1842)	22/dic/75	AcMDpP
3	Blanca Gomez de Aranda	Casimiro Olañeta Diplomático 1824-1839	05/feb/76	AcD
4	Max Portugal Ortiz	La Arqueología de la región del Beni	02/Abr./76	AcD
5	Juan Siles Guevara	Primeras Misiones Diplomáticas Bolivianas ante las grandes potencias	21/feb/76	AcMDpP
6	René Danilo Arze Aguirre	Lucha en sentido popular en los primeros años de la Guerra de la Independencia altoperuana	18/nov/6	AcMDpP
7	Roberto Choque Canqui	Situación social y económica de los Revolucionarios del 16 de Julio de 1809 en La Paz	30/jul/79	AcD
8	Martha Urioste de Aguirre	Zoilo Flores y el Ferrocarril de Mejillones a Caracoles	13/nov/79	AcMDpP
9	Mary Money Orosco	El traje de los obrajes y el comercio de ropa en la audiencia de Charcas	13/mar/81	
10	Edgar Armando Valda Martinez	Los Jesuitas en Potosí y el llamado Ramo de Temporalidades	20/ene/84	AcD
11	Juan Heriberto Jáuregui Cordero	Comercio entre La Paz y el Perú 1740-1780	23/mar/84	AcD
12	Magdalena Cajías de la Vega	El Movimiento Obrero Boliviano en la distribución de la oligarquía en la etapa inmediatamente posterior al triunfo de la insurrección de abril de 1952	10/jul/84	A
13	Laura Escobari Cardozo	Tráfico comercial a Través de Charcas 1650-1700	21/dic/84	AcMDpP
14	Alfredo Sander Bozo Dalence	Los caudillos y guerrilleros de la Independencia en obreros o patriotas?	17/oct/85	A
15	María Jimena Emilia Medinaceli	Comunarios y Yanaconas, resistencia de los indios de Omasuyos Siglo XII	14/ago/86	AcMDpP
16	Alexis Pérez Tornco	El estado oligárquico y los empresarios del Atacama (1871-1878)	13/ene/87	AcD
17	María Luisa Soux Muñoz Reyes	Producción y circuitos mercantiles de la coca yungueña	08/feb/87	AcMD
18	Carlos Mamani Condori	Agresión colonial y resistencia comunitaria 1866-1935 La masacre de Taragua a la propuesta de "Renovación de Bolivia de Eduardo Nina Qhispi"	25/sep./89	AcMD
19	Martha Beatriz Paredes Oviedo	Administración y justicia y conflicto de Poderes: Delincuencia y cárceles en la Audiencia de Charcas, siglos XVII-XVIII	28/jun/91	AcD
20	Aydeé Villareal Montaño	Historia de las Haciendas vitivinícolas del Valle de Caracato (1580-1970)	20/jul/92	A
21	María del Pilar Gamarra Téllez	Haciendas y peones en el régimen hacendario gomero boliviano: las bases economistas de un poder regional: La casa Suárez 1840-1880.	07/dic/92	AcMD
22	Marco Antonio Peñaloza Bretel	Economía de exportación y desarrollo regional. El auge de la quina en la provincia Larecaja del departamento de La Paz (1870-1890)	11/dic/92	AcMD

N°	NOMBRE	TITULO	FECHA DE DEFENSA	CALIFICACION
23	María Eugenia Soux Muñoz Reyes	La música en la ciudad de La Paz 1845-1885	12/feb/93	AcMD
24	Germán Choque Condori	Wipalas comuneras y banderas coloniales en fiestas y conflictos	16/mar/93	AcD
25	María del Pilar Mendieta	Asistencia y rebelión indígena en Mohoza	04/mar/94	AcD
26	Gladys Seda Guzmán Murillo	La masacre de 1899 Política agraria del gobierno del Gral Mariano Melgarejo 1866-1871	30/mayo/94	AcMD
27	Roberto Santos Escóbar	Los mineros de Larecaja	01/sep/94	AcD
28	Cecilia Atristain Berzain	La reforma agraria en el ámbito circunlacustre y el proyecto democrático burgués del capitalismo de Estado	14/nov/94	AcMD
29	Ana María Seoane Flores	Poder local en la emergente República de Bolivia: el caso de La Paz (1825-1828)	24/nov/94	AcMD
30	Silvia Arze Ormachea	Artesanos de barriosde indios el caso de la ciudad de La Paz en el siglo XVIII	02/dic/94	AcMD
31	Patricia Carmen Fernández Mazzi	Del Corregimiento a la Intendencia la lucha por el poder local en La Paz 1780-1784	07/dic/94	AcD
32	Cecilia Julia Florencia Durán Jordén	El poder local en la ciudad de La Paz Municipio y Juntas entre 1848-1855	09/dic/94	AcD
33	Ramiro Fernández Quisbert	Cañamina la historia de una hacienda de los Yungas de Inquisivi Siglo XIX-XX	13/mar/95	AcMD
34	Esther Ayllón Soria	"Vida, Pasión y Negocios. El propietario de la viña San Pedro, mártir en los últimos días de la Colonia y durante la Guerra de la Independencia. Indalecio Gonzales de Socasa (1755-1820)	23/mar/96	AcMD
35	Miriam Teresa Quiroga Gismondi	Censos y Capellanías en la ciudad de La Paz durante el Coloniaje	30/may/96	A
36	Rubén Luis Hilari Choquehuanca	Historia de la colonización del noroeste paceño Alto Beni (1940-1969)	21/ago/97	AcD
37	María Carmen Beatriz Loza Vidaurre	Demografía de una encomienda La Paz Quirua de Uyuni, 1550-1598	12/dic/97	AcMD
38	Guillermo Medrano Reyes	Historia del Comercio Exterior de Bolivia Las exportaciones y las importaciones 1900-1920	15/dic/97	AcD
39	Luis Reynaldo Gómez Zubieta	Ferrocarriles en Bolivia del anhelo a la frustración 1860-1929	25/mar/98	AcMD
40	Luz Evelyn Ríos de Reyes	Juana Azurduy de Padilla, entre la historia y el mito	26/mar/98	A
41	Marjorie Marcela Inch Calvimonte	Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno 1750	26/may/98	AcD
42	Fernando Chuquilla Bonifaz	Las Sociedades de Socorro Mutuo y Beneficencia en La Paz 1880-1920.	17/jun/98	AcD

FUENTE: File Dirección Carrera de Historia UMSA 1998

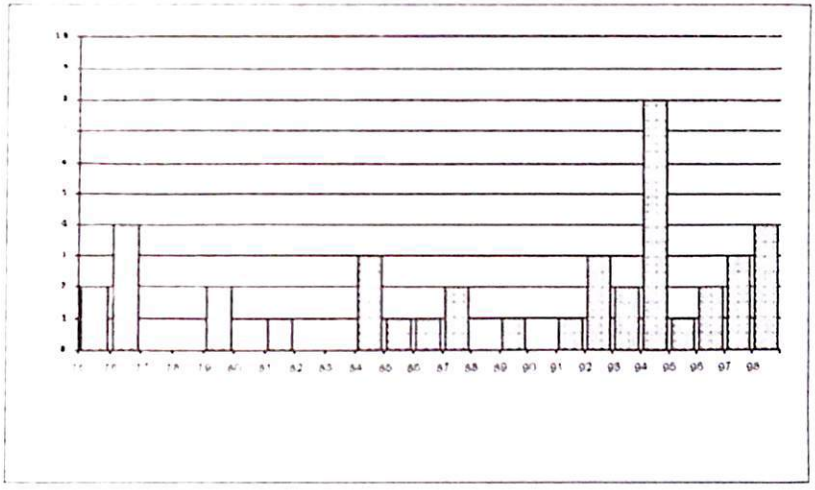
A: Aprobado
AcD Aprobado con Distinción
AcMD Aprobado con Máxima Distinción
AcMDpP Aprobado con Máxima distinción (mención) para Publicación
(no figura en ningún reglamento esta modalidad de calificación

Según el Reglamento de Tesis de Licenciatura de la UMSA., en caso de Aprobación el postulant recibirá ulna de las siguientes tres calificaciones:

1. Aprobado
2. Aprobado con Distinción
3. Aprobado con Máxima Distinción

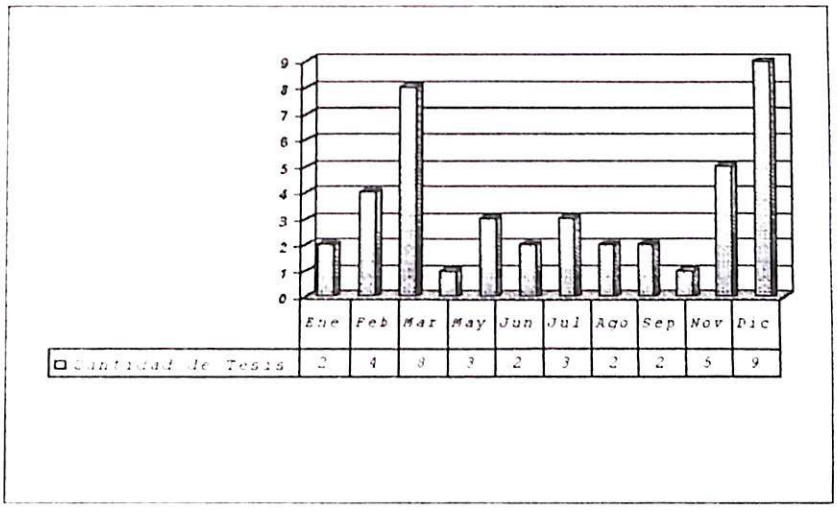
FUENTE: Art. 5. inciso 5.7. (I Foro Facultativo/1993).

TESIS DEFENDIDAS POR ANO
1975 - 1998

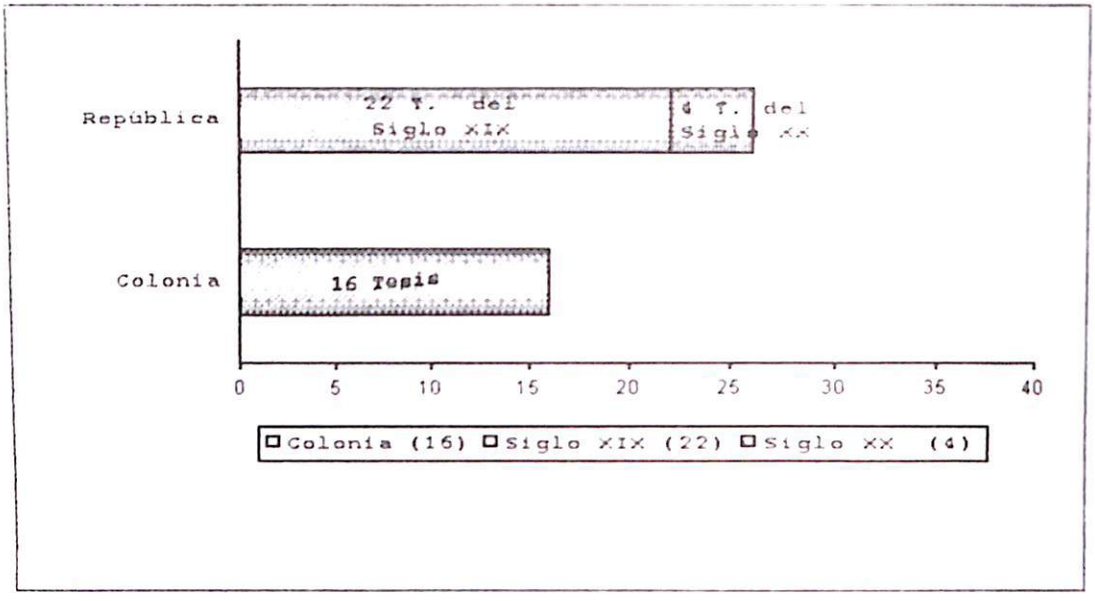


TESIS DEFENDIDAS POR MES

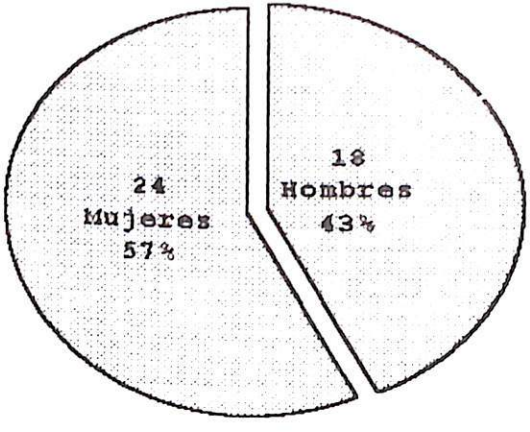
1975 - 1998



TESIS POR PERIODOS
1975 - 1998



TESIS POR SEXO



PLANES DE ESTUDIO

A través de los 31 años de existencia de la carrera de Historia se han modificado varios planes de estudio que muestran en cierta medida las tendencias que se vivían en la sociedad.

1. Plan de Estudio. Departamento de Historia y Geografía. Res. No. 28/646/24146 del 24-ene-1966.
2. Pensum de la Carrera de Historia 1973.
3. Plan de Estudios Departamento de Historia y Geografía 1974.
4. Plan de Estudios de la Carrera de Historia y Geografía 1979.
5. Plan de Estudios (Modificado) de la Carrera de Historia y Geografía 1979.
6. Plan de Estudios de la Carrera de Historia y Geografía 1981-82.
7. Plan de Estudios de la Carrera de Historia 1983.
8. Plan de Estudios de la Carrera de Historia 1993.
9. Plan de Estudios para Profesores Normalistas Carrera de Historia 1993.

PRIMEROS DOCENTES

José Antonio Arce Aguirre, Abogado
Manuel Frontaura Argandoña, Abogado
Valentín Abecia Baldivieso, Abogado
Ramiro Condarco Morales, Abogado
Luis Ossio Sanjinés, Abogado
Alipio Valencia Vega, Abogado
Eduardo Arze Quiroga, Abogado
José Luis Roca García, Abogado
Teodosio Imaña Castro, Abogado
José Antonio Monje Zelaya, Ingeniero
Alberto Crespo Rodas, Historiador
Marie Eugenia del Valle, Historiadora
Leonardo Soruco Rivero, Literato
Felix Eguino Zabala, Abogado
Zacarías Monje Ortiz, Abogado
Carlos Taborga, Abogado
Rodolfo Zubieta, Abogado
Jorge Siles Salinas, Abogado
Guillermo Ovando Sanz, Arquitecto
José Mesa, Arquitecto
Teresa Gisbert Carbonell, Arquitecto
Humberto Costas, Profesor
María Ramona Sanz, Profesora
Roberto Prudencio, Filósofo
Asthenio Averanga Mollinedo, Profesor

Finalmente, tenemos a los profesionales formados en universidades del exterior que también aportan al avance de la investigación histórica en Bolivia y a la capacitación de nuevos profesionales.

1. Alcides Parejas Moreno, U. Sevilla, España
2. Alberto Crespo Rodas, U. San Marcos, Perú
3. José Bernal Adriázola, U. Valencia, España
4. Manuel Contreras, U. Columbia, EE.UU.
5. Carola Echalar Ascarrunz, U. Pittsburgh, EE.UU. 1981
6. Clara López Beltrán, U. Columbia, EE.UU.
7. Ana María Esperanza Lema Garret, U. Francia
8. Raúl Javier Calderón Jemio, U. Connecticut, EE.UU. 1991
9. María Eugenia del Valle Allende, U. Chile
10. Eugenia Bridikhina, U. Estatal de Donetsk, Ucrania, 1985

"CHULLPA PACHA": UNA EXPERIENCIA MULTIDISCIPLINARIA*

ARQUEÓLOGOS Y COMUNARIOS AUNAN ESFUERZOS EN LA REVALORIZACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Jédu Sagárnaga

LA COMUNIDAD QUEWAYA

Quewaya es una comunidad próxima y a la vez muy distante de la sede de gobierno. Cercana porque desde la población de Batallas, que se encuentra a la vera del camino asfaltado que se dirige a Copacabana, el camino de tierra acerca al visitante en no más de dos horas hasta el lugar. Es cierto que la vía no está en muy buenas condiciones, pero es cierto -también- que las he visto peores. Pero, pese a esa cercanía geográfica, la verdad es que en la ciudad nos hemos olvidado de la existencia de Quewaya. Y no estoy hablando de los gobernantes, que sufren de amnesia permanente. Estoy refiriéndome al grueso de los citadinos que al parecer tememos desplazarnos por vías no asfaltadas.

68 familias transcurren su existencia en un marco geográfico sencillamente impresionante: Rodeados de montañas, a las orillas de ese magnífico espejo lacustre llamado Wiñay Marka (o lago menor del Titikaka), y con un cielo tan límpido que en las noches no se necesita demasiado esfuerzo ni tiempo para ver al menos una estrella fugaz.

Su economía se basa en la ganadería de vacunos, ovinos y porcinos, aunque también es importante la cría de aves de corral y cuyes o, como los primeros españoles les llamaron, "Conejillos de Indias". Complementan su actividad económica la caza de la choka (pato silvestre) y la pesca del mauri y el karachi. Asimismo la colecta de totora es muy importante. Ella sirve de forraje para sus animales, de techo para sus casas de adobe y, sobre todo, para construir las famosas balsas cuya demanda, por cierto, ahora es muy escasa. Sin embargo, con orgullo los quewayeños dicen que los famosos constructores de balsas de Suriki y Watajata, han sacado y sacan la totora de sus playas aunque nunca lo mencionen.

En cuanto a los servicios básicos, estos son simplemente inexistentes. El agua potable tiene que acarrearse desde la cercana población de Tiraska. La electrificación se ha detenido en Cascachi a muchos kilómetros de distancia, aunque ahora se viene gestionando la respectiva ampliación hasta Quewaya. "Telefonía rural" son palabras desconocidas en el sitio. Muy cerca, sin embargo, existe una antena repetidora de telefonía celular; pero nadie en Quewaya posee el ya famoso y necesario aparatejo.

LAS RUINAS PRECOLOMBINAS

Hasta el mismo pueblo llega el camino carretero de tierra arriba señalado. A pie desde allí, con dirección noroeste, debe remontarse un abra tras la cual se halla una bahía bordeada por otra porción lacustre. Acá se hace evidente la abundancia de totorales y chokas que han hecho de estos su hábitat.

Desde allí pueden verse, tanto a izquierda como a derecha, una cantidad impresionante de estructuras arquitectónicas hechas con material lítico, y que les ha valido el sobrenombre

(*) Ponencia expuesta por los miembros de este proyecto, con distintos aspectos por expositor.

aymara de "Kala Uta" o "Casa de Piedra". En realidad, ellas nunca fungieron de viviendas, no -al menos- en el sentido estricto de la palabra. Ellas fueron erigidas a guisa de mausoleos para sus muertos.

Lastimosamente la depredación llegó al lugar muy temprano, quizás a principios de la Colonia. Los wakeros se dieron entonces al saqueo indiscriminado de los objetos que a manera de ajuar funerario habian sido depositados junto a los cuerpos de los difuntos; y para ello también desbarataron la propia estructura.

Ya los estudiosos de la primera mitad de este siglo (Bennett, Posnansky y otros) las encontraron en pésimas condiciones, aunque se dieron plena cuenta de su gran importancia.

En 1937, y bajo el gobierno de Toro, las ruinas de Quewaya fueron declaradas Monumento Nacional. Lastimosamente las disposiciones suelen quedarse en el papel, y asi sucedió con ésta.

Pese a todo, las estructuras todavia se conservaban en gran medida, sobre todo debido al temor que infundian en el lugareño. Empero, una vez perdido el miedo, las ruinas se convirtieron en corrales de ovejas y chanchos.

EL PROYECTO "CHULLPA PACHA '98"

En junio de este año, dio comienzo el Proyecto "Chullpa Pacha '98" dirigido por los arqueólogos Risto Kesseli (finlandés) y Jédu Sagárnaga (boliviano). Junto a ellos, investigadores de otras disciplinas (Geografia, Antropologia Fisica, Etnologia y Arquitectura) trabajan con el objetivo de entender mejor los procesos socio-culturales que acaecieron en la época de los constructores de esas estructuras conocidas como chullpas (de ahi el nombre del proyecto que significa "tiempo y espacio de las torres funerarias").

El área arqueológica se divide hoy en varios sectores, tales como Kayun Amaya, Keñike, Qoqawati y Llakan Kachi. Algunas empresas turisticas mueven pequeños contingentes que, via lacustre, llegan solamente hasta Llakan Kachi. El Proyecto "Chullpa Pacha '98" hizo, en un primer momento, un recuento del número de chullpas y la abrumadora cifra resultante fue de un cuarto de millar, lo cual convierte al área en el más grande chullperio (o grupo de chullpas) de Bolivia.

Adicionalmente se están llevando a cabo levantamientos topográficos y excavaciones estratigráficas a fin de tener una visión más clara del conjunto arqueológico y su significado. También se está procediendo a la restauración de algunas estructuras reutilizando los mismos materiales que fueron empleados en su construcción.

Lenta pero efectivamente la comunidad -a cuya cabeza se halla su Secretario General, don Leonardo Aruquipa- va tomando conciencia de la importancia de estos restos. Vestigios de una época esplendorosa en la que sus antepasados eran los únicos protagonistas. Juntos, arqueólogos y comunarios planifican lo que se hará de hoy en adelante. Como primera medida deben ser desalojados ovinos y porcinos que hoy por hoy ocupan un lugar otrora de carácter sagrado; y de ello están ahora conscientes los quewayeños. La limpieza de la maleza y el reacondicionamiento de las estructuras deberá ser el próximo paso. A ello ha de seguir -esperamos- la edificación de un pequeño museo de sitio, y finalmente Quewaya estará lista para abrir sus puertas al turismo tanto externo como interno. Y todo ello sin mendigar a nadie, ya que la propia comunidad ha de llevar a cabo las labores propuestas, contando con la cooperación y el empuje por parte del equipo de investigadores que por ahora entienden como la más sentida necesidad de la población, la revitalización de su identidad cultural.

TÉCNICA Y TECNOLOGÍA PREHISPÁNICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS ESPACIOS FUNERARIOS EN LA REGIÓN DE QUEHUAYA

Jonny Bustamante Cabrera

INTRODUCCIÓN

La práctica arquitectónica no sólo se encuentra en la elaboración de proyectos futuristas, es decir de la concepción novedosa del uso y aprovechamiento del espacio. La arquitectura en nuestro medio ha sido por lo general cercada por el equívoco del pensar en el futuro, de "crear" la forma y dotarle a esta, a través de los materiales, de las cualidades más aceptables según su uso, es así que la inmensa mayoría de los arquitectos viven enfrascados en su aspiración visionaria.

Crear nuevas urbanizaciones, viviendas, hoteles, oficinas, centros comerciales, aeropuertos, y todo lo referente al equipamiento comunitario se ha convertido en el Norte de todo aquel que se precie de ser ARQUITECTO, los menos se ocupan de la manipulación de la forma y el color a través de las artes visuales, es decir del diseño gráfico, otros prefieren constituirse en los grandes planificadores, ordenadores territoriales en todas sus escalas no reparando en límites (pues la creación simplemente no los tiene).

Sólo pocos, muy pocos intentamos, en un retroceso en el tiempo, explorar la forma, el espacio y la tecnología en su concepción, y más pocos aún, los que tenemos una formación arqueológica o antropológica que nos permite adentrarnos en los oscuros y misteriosos caminos de nuestra cultura que hace que seamos lo que somos. Este otro camino de la arquitectura se convierte en una opción más a su amplísimo universo de intervención, pero sobre todo destruye ese "futurismo" en el que en aras de la llamada "modernidad" se debate en la actualidad y hasta agoniza desorientada, despersonalizada, descontextualizada de sus más profundas raíces, de hecho de su CULTURA, la cual puede en nuestro territorio optar por complejos matices, más propios, más auténticos.

Nuestra experiencia en el tránsito por las ruinas funerarias arquitectónicas en concreto, es todavía nóbel por ser los primeros en adentrarnos en esos objetos concebidos en medio de un profundo misticismo que todavía no termina de aclararse y más bien sigue arrojando a través del dato arqueológico, lo complejo de una sociedad. En los Andes, las culturas prehispánicas explotaron con gran sabiduría los recursos que sus medios ambientes les ofrecían, y con ellos armónicamente crearon los espacios que iban a albergar a sus difuntos y planificaron con ellos necrópolis integras de agrupamientos que todavía sorprenden ya sea por su número como por su monumentalidad y la belleza de sus decorados. Los chullpares del Río Lauca sorprenden por su decorado hecho a base de arcillas de diferente coloración y con iconografía completa así como una depurada técnica en el manejo de la tierra. Kulli-Kulli de la provincia Aroma cerca de Sica Sica maravilla por su monumentalidad como por su concentración, y más recientemente las tumbas de Kayun-Amaya en la localidad de Quehuaya a las que nos referiremos como el lugar con mayor cantidad de tumbas existentes en Bolivia. He querido simplemente citar a estos pocos ejemplos como los más representativos e impactantes a cualquier visitante sin desmerecer a muchos otros distribuidos en la inmensidad de nuestro altiplano y cabeceras de valle pero que no alcanzan a la talla de los arriba nombrados.

OBJETIVOS

Las tumbas a las que nos referimos, tienen el denominativo de CHULLPAS y la etnoarqueología utiliza el término para describir varios elementos culturales, pero en lo que concierne a la arquitectura, simplemente se las define como tumbas edificadas ya sean

de piedra y/o barro con caracteristicas de torre asi como correctamente las describe Carlos Ponce por su dominante de altura, respecto a sus dimensiones de largo o ancho, muy especialmente a aquellas cuya fábrica está enteramente hecha de arcilla, como las estudiadas en ocasión anterior con el Proyecto Amaya Uta en Pacajes. También se debe aclarar que estas CHULLPAS han sido siempre depósito de cuerpos humanos muertos[1] y que nunca se consideraron viviendas como algunos insisten en creer.

El objetivo nuestro en el Proyecto actual Chullpa Pacha es el de poder extraer la mayor información posible acerca de la morfologia y sus variaciones tipológicas en la zona, asi como el intentar indagar conjuntamente el por qué de sus similitudes asi como de sus diferencias.

Obviamente llegar a estas conclusiones es poco menos que imposible a partir del análisis unidimensional y más exactamente las conclusiones adolecerían de un margen de error expectable pero que seria notablemente disminuido si en ello la opinión multidisciplinaria participa.

El aspecto formal no puede estar separado de su contexto explicativo, es decir del porque de su existencia como tal. La función de estas estructuras es también un motivo que mueve a nuestro equipo a profundas reflexiones incluso existenciales; pues si bien se acepta su carácter funerario, aún se discute el por qué de su extrema dedicación de alcanzar lo eternamente perdurable en estructuras hechas con materiales tan nobles pero también tan eternos.

Finalmente nuestra actividad enlaza la forma y la función a través de la técnica y la tecnologia que ha hecho posible el manipular bloques liticos de pequeños gramos de peso hasta de más de 2 toneladas a alturas y posturas tan complejas.

Rueda, palanca, polea parecen haber estado ausentes de estas culturas del pasado, o por lo menos el rastro arqueológico no es aún concluyente. Sin embargo en Quehuaya somos testigos del manejo del nivel y la plomada con una maestria que raya en lo sobrenatural, pues resulta dificil comprender cómo la piedra ha sido primorosamente buscada para cada tumba y donde cada elemento constitutivo guarda estricta relación con su otro elemento vecino. Las tumbas o CHULLPAS de Quehuaya muestran en cada una de ellas cómo pequeñas piezas de piedra no mayores a 3 centimetros de largo se colocan ya sea como cuñas, ya sea como vecinas de inmensos bloques en un alineamiento único.

La construcción de las bóvedas falsas o por avance logradas, simplemente son incomprensibles por la dificultad de manejar el material de las que fueron hechas. Primero por el manejo de bloques de hasta posiblemente 2 toneladas progresivamente colocadas hasta cerrar por la parte alta la estructura, pero también en la disposición de toda la mampostería se aprecia el uso, que personalmente califico de "intencional", de la tierra como recurso de captación y acumulación térmica, aspecto tecnológico que supera su sola capacidad de ligante de las piezas liticas.

También las tipologias en las regiones circundantes nos sorprenden con la presencia de tumbas esbeltas pero con la capacidad de albergue en tres niveles inclusive, o aquellas en las que la bóveda difiere notablemente del común y opta por alternativas de diferente complejidad en razón a que el largo de la tumba no permite un tratamiento igual a los paramentos.

(1) En la definición más occidental del término, la muerte refiere a la ausencia de vida, la culminación de la existencia, el fin de un ser que tuvo vida. Mientras que en muchas culturas -las de área andina por ejemplo- la muerte era sólo el paso a una nueva categoría de vida, es decir la entrada a otra definición de existencia.

En suma, la visión desde una perspectiva técnica es simplemente sorprendente. Creer que estas culturas estaban en los límites más oscuros de la técnica y la tecnología es simple y llanamente craso error, pues si ello fuera así, nuestros esfuerzos en reponer las piezas caídas -como intentamos ahora- no nos significarían los esfuerzos y peligros que día a día superamos con la activa participación de los comunarios de Quehuaya quienes progresivamente van viendo gracias al esfuerzo desplegado por todo el equipo, que las raíces de las que provienen van afianzándose y creciendo orgullosamente día a día en Cayun Amaya.

SOBRE LAS TORRES FUNERARIAS PREHISPÁNICAS (1200-1559) Y LOS AYMARAS EN EL ALTIPLANO DE BOLIVIA.

El proceso de cambio étnico y cultural desde el punto de vista arqueológico y geográfico

Risto Kesseli

El primer objetivo del proyecto "CHULLPA PACHA,98" es adquirir más información arqueológica y geográfica sobre torres funerarias para las disertaciones del arqueólogo, Lic. Risto Kesseli y geógrafo, Lic. Petri Liuha en la Universidad de Helsinki, Finlandia. El proyecto está financiado por la Academia de Finlandia y su director general es el Dr.Ari Siiriäinen de la Universidad de Helsinki, Finlandia. La duración del proyecto es desde mayo de 1998 hasta septiembre del año 2001. El Prof. geógrafo Matti Rossi, Universidad de Turku es responsable de investigaciones volcanológicas. La Dirección Nacional de Antropología y Arqueología de Bolivia (DINAAR) integrará al arqueólogo, Lic Jédu Sagárnaga Meneses, conservador y arquitecto Jonny Bustamante, osteólogo Danilo Villamor y arqueólogo Víctor Plaza.

Las tareas principales en el campo de arqueología son: 1. Investigar si la hipótesis sobre la expansión del pueblo aymara desde el sur de Bolivia o Norte de Chile al altiplano entre los siglos XII-XIII DC es correcta. Para ello se colectarán muestras de paja para la datación radiocarbónica. También las muestras de ceniza y polen se colectarán para su análisis. 2. Localizar e investigar arqueológica y geográficamente cómo es la distribución de las torres funerarias de diferentes tipos y materiales en el altiplano y en diferentes señoríos aymaras prehispánicos del altiplano. 3. Investigar, si es posible distinguir diferentes etnias arqueológicas prehispánicas de los aymaras en el altiplano. El análisis del material arqueológico de diferentes regiones del altiplano será necesario para tal fin. 4. Investigar cómo funcionaba el control vertical de archipiélagos en la época prehispánica propuesto por John Murra.

Las tareas principales a realizarse en el campo de la geografía son: 1. Cómo es la relación entre las torres funerarias de diferentes tipos, tamaños y su topografía geográfica. 2. Aclarar cómo es la relación espacial entre las torres funerarias y su distinción sociopolítica hanansaya y hurinsaya en los pueblos aymaras. 3. Investigar cómo es la relación entre el número y la densidad de las torres funerarias al respecto de los señoríos aymaras prehispánicos.

En los análisis del material colectado se usarán ordenadores personales, tachymeter, métodos estadísticos, GIS (Geographical Information Systems), GPS (Geographical Positioning System), aerofotos estereoscópicas y fotos satelitales (Landsat TM). Se han podido localizar de aerofotos estereoscópicas (en escala 1:1000) muchos grupos de torres funerarias. Las muestras de cerámica, polen y ceniza (tephra) se tomarán para constatar la hipótesis

SOBRE LAS TORRES FUNERARIAS PREHISPÁNICAS (1200-1559) Y LOS AYMARAS EN EL ALTIPLANO DE BOLIVIA.

El proceso de cambio étnico y cultural desde el punto de vista arqueológico y geográfico

Risto Kesseli

El primer objetivo del proyecto "CHULLPA PACHA,98" es adquirir más información arqueológica y geográfica sobre torres funerarias para las disertaciones del arqueólogo, Lic. Risto Kesseli y geógrafo, Lic. Petri Liuha en la Universidad de Helsinki, Finlandia. El proyecto está financiado por la Academia de Finlandia y su director general es el Dr.Ari Siiriäinen de la Universidad de Helsinki, Finlandia. La duración del proyecto es desde mayo de 1998 hasta septiembre del año 2001. El Prof. geógrafo Matti Rossi, Universidad de Turku es responsable de investigaciones volcanológicas. La Dirección Nacional de Antropología y Arqueología de Bolivia (DINAAR) integrará al arqueólogo, Lic Jédu Sagárnaga Meneses, conservador y arquitecto Jonny Bustamante, osteólogo Danilo Villamor y arqueólogo Víctor Plaza.

Las tareas principales en el campo de arqueología son: 1. Investigar si la hipótesis sobre la expansión del pueblo aymara desde el sur de Bolivia o Norte de Chile al altiplano entre los siglos XII-XIII DC es correcta. Para ello se colectarán muestras de paja para la datación radiocarbónica. También las muestras de ceniza y polen se colectarán para su análisis. 2. Localizar e investigar arqueológica y geográficamente cómo es la distribución de las torres funerarias de diferentes tipos y materiales en el altiplano y en diferentes señoríos aymaras prehispánicos del altiplano. 3. Investigar, si es posible distinguir diferentes etnias arqueológicas prehispánicas de los aymaras en el altiplano. El análisis del material arqueológico de diferentes regiones del altiplano será necesario para tal fin. 4. Investigar cómo funcionaba el control vertical de archipiélagos en la época prehispánica propuesto por John Murra.

Las tareas principales a realizarse en el campo de la geografía son: 1. Cómo es la relación entre las torres funerarias de diferentes tipos, tamaños y su topografía geográfica. 2. Aclarar cómo es la relación espacial entre las torres funerarias y su distinción sociopolítica hanansaya y hurinsaya en los pueblos aymaras. 3. Investigar cómo es la relación entre el número y la densidad de las torres funerarias al respecto de los señoríos aymaras prehispánicos.

En los análisis del material colectado se usarán ordenadores personales, tachymeter, métodos estadísticos, GIS (Geographical Information Systems), GPS (Geographical Positioning System), aerofotos estereoscópicas y fotos satelitales (Landsat TM). Se han podido localizar de aerofotos estereoscópicas (en escala 1:1000) muchos grupos de torres funerarias. Las muestras de cerámica, polen y ceniza (tephra) se tomarán para constatar la hipótesis

de la expansión aymara y para construir una cronología de tephra en el altiplano. Se usa la fórmula para apuntar los datos de torres funerarias sistemáticamente.

Durante los primeros dos meses (julio-agosto 98) se ha calculado que en el sitio de Quewaya, en las orillas del Lago Titicaca, hay 276 torres funerarias de piedra en el área de kilómetro cuadrado. Se han excavado también pozos de pruebas estratigráficas en las torres funerarias de piedra o al lado de ellas. Los hallazgos son algunas piezas de cerámica de estilo inka (un vaso miniatura), dos topos de cobre y una pequeña joya de forma de mujer hecho de *Spondylus*. Principalmente la cerámica excavada es gruesa y poco decorada. El material osteológico es muy abundante.

LA CONTINUIDAD CULTURAL EN EL SITIO DE QHEWAYA

Víctor W. Plaza M.

INTRODUCCIÓN

Los trabajos de investigación emprendidos por el Proyecto arqueológico "Chullpa Pacha 98", se inscriben en la jurisdicción de la isla Qhewaya, en la provincia Los Andes del departamento de La Paz. La zona se halla situada en el extremo sur este del Lago Titicaca.

Las tareas de investigación se realizan en distintos contextos funcionales arqueológicos de la isla, los cuales brindan interesantes e importantes datos para el conocimiento de la arqueología de la región.

Aprovechando la oportunidad de la XII Reunión Anual de Etnología, deseamos presentar al amigo lector, datos preliminares del trabajo de excavación, en torno a la temática de la continuidad cultural en el sitio de Qhehuaya, tema quizá muy pretencioso tratándose de un adelanto de la investigación. Debo señalar anticipadamente, que esta documentación enfatiza la presentación a partir de los datos provenientes de la excavación que detallan con más amplitud un período cultural en particular.

DEL HORIZONTE TARDÍO AL HORIZONTE TEMPRANO

Tomando en cuenta que en el altiplano circunlacustre se han dado distintas formaciones culturales en distintos períodos de tiempo, y pese a la cantidad considerable de investigaciones realizadas en el altiplano boliviano, resultan todavía escasos los sitios trabajados en relación a la cuenta numérica de vestigios materiales que queda por investigar. Más aún, cuando el conocimiento de los distintos ámbitos del desenvolvimiento humano se torna difícil de reconocer por el segmento o retazo que éste representa de un todo cultural.

Sin embargo es posible esbozar una secuencia de ocupaciones en el sitio aludido, debido a que durante las tareas emprendidas hasta la fecha, generaron indicadores de las siguientes ocupaciones:

Correspondientes al horizonte tardío es posible reconocer el estilo incaico extendido por amplias regiones de la costa del Pacífico, abarcando también todo el altiplano andino y valles al oeste de la Cordillera Oriental. El paso de este poderío imperial o la influencia del mismo en la zona de investigación, se evidencia mediante los hallazgos de fragmentos de alfarería con claras muestras del estilo señalado.

de la expansión aymara y para construir una cronología de tephra en el altiplano. Se usa la fórmula para apuntar los datos de torres funerarias sistemáticamente.

Durante los primeros dos meses (julio-agosto 98) se ha calculado que en el sitio de Quewaya, en las orillas del Lago Titicaca, hay 276 torres funerarias de piedra en el área de kilómetro cuadrado. Se han excavado también pozos de pruebas estratigráficas en las torres funerarias de piedra o al lado de ellas. Los hallazgos son algunas piezas de cerámica de estilo inka (un vaso miniatura), dos topos de cobre y una pequeña joya de forma de mujer hecho de *Spondylus*. Principalmente la cerámica excavada es gruesa y poco decorada. El material osteológico es muy abundante.

LA CONTINUIDAD CULTURAL EN EL SITIO DE QHEWAYA

Víctor W. Plaza M.

INTRODUCCIÓN

Los trabajos de investigación emprendidos por el Proyecto arqueológico "Chullpa Pacha 98", se inscriben en la jurisdicción de la isla Qhewaya, en la provincia Los Andes del departamento de La Paz. La zona se halla situada en el extremo sur este del Lago Titicaca.

Las tareas de investigación se realizan en distintos contextos funcionales arqueológicos de la isla, los cuales brindan interesantes e importantes datos para el conocimiento de la arqueología de la región.

Aprovechando la oportunidad de la XII Reunión Anual de Etnología, deseamos presentar al amigo lector, datos preliminares del trabajo de excavación, en torno a la temática de la continuidad cultural en el sitio de Qhehuaya, tema quizá muy pretencioso tratándose de un adelanto de la investigación. Debo señalar anticipadamente, que esta documentación enfatiza la presentación a partir de los datos provenientes de la excavación que detallan con más amplitud un período cultural en particular.

DEL HORIZONTE TARDÍO AL HORIZONTE TEMPRANO

Tomando en cuenta que en el altiplano circunlacustre se han dado distintas formaciones culturales en distintos períodos de tiempo, y pese a la cantidad considerable de investigaciones realizadas en el altiplano boliviano, resultan todavía escasos los sitios trabajados en relación a la cuenta numérica de vestigios materiales que queda por investigar. Más aún, cuando el conocimiento de los distintos ámbitos del desenvolvimiento humano se torna difícil de reconocer por el segmento o retazo que éste representa de un todo cultural.

Sin embargo es posible esbozar una secuencia de ocupaciones en el sitio aludido, debido a que durante las tareas emprendidas hasta la fecha, generaron indicadores de las siguientes ocupaciones:

Correspondientes al horizonte tardío es posible reconocer el estilo incaico extendido por amplias regiones de la costa del Pacífico, abarcando también todo el altiplano andino y valles al oeste de la Cordillera Oriental. El paso de este poderío imperial o la influencia del mismo en la zona de investigación, se evidencia mediante los hallazgos de fragmentos de alfarería con claras muestras del estilo señalado.

Un otro periodo reconocido, es el de los señorios regionales, resultado de un anterior Estado como fue Tiwanaku que en su caso se expresó en la formación de distintos poderes locales como los Lupaka, Pakasa, Killaka, Karanka, etc. que ocuparon distintas regiones, aproximadamente entre los años 1200 al 1450 D.C. (Sagárnaga M. 1993). La característica material de este periodo temporal es que presentan inconfundibles construcciones de "chullpares" trabajados en materia prima de piedra, barro o la combinación de ambas.

Previo a este lapso de tiempo tardio, parte del desarrollo cultural asentado en la región, se hallaba la cultura Tiwanaku que estableció su dominio sobre las orillas de la isla Qhewaya, inscribiendo la zona en torno al majestuoso centro cívico ceremonial ubicado en el pueblo actual de Tiwanaku. Kerus, tazones, jarras, etc., son los elementos identificatorios del desarrollo de esta reconocida civilización. Qhewaya, al igual que otros sitios tan lejanos formaba parte del sistema imperial extendido en todo el altiplano de los Andes.

Para completar la secuencia de poblaciones arqueológicas de la zona, es necesario indicar que a partir de los trabajos de excavación ejecutados en el sector de la iglesia, fue reconocido un periodo temporal temprano, que registra una amplia deposición del formativo de la región. Aunque los datos del presente trabajo sugieren una variedad de actividades propias para el periodo, no ofrecen más que datos preliminares para el establecimiento de esta secuencia temporal.

Los sitios del formativo han sido identificados en distintas regiones del área que rodea el gran Lago Titicaca. Desde 1934, con las investigaciones de Bennett en el montículo de Chiripa, se ha logrado diferenciar un estilo distinto y anterior a Tiwanaku (Ponce S. 1970). En el valle bajo de Tiwanaku, sitios como Allkamari e Iwawi entre otros, reflejan los asentamientos formativos en la región (Albarracin, 1996).

Las ocupaciones formativas en el norte del Lago Titicaca como asentamiento preTiwanaku relacionados con el estilo Pa Ajanu, contemporáneo con la cultura Chiripa, presentan sitios como el de Titimani, de rasgos arquitectónicos eminentemente religioso. (Portugal Ortiz, 1988). Este mismo estilo escultórico en relación a otros elementos materiales distintivos para el periodo formativo, es reconocido en la porción central del Lago Titicaca, más propiamente en la península de Copacabana por el proyecto arqueológico Yaya Mama durante los trabajos de 1993. (Informe presentado al INAR, 1993).

LA EXCAVACIÓN DE SONDEO

Una vez definida el área de trabajo, se trazaron unidades de 1 x 1 m. de lado, debidamente orientados al norte magnético. Las unidades tienen el carácter de sondeo estratigráfico, por cuanto la excavación reconoció los distintos eventos deposicionales del yacimiento. Absolutamente todo el volumen de tierra extraído durante la tarea de perturbación fue cernido en una zaranda de 6 mm. como medida estratégica para una mejor obtención de los datos. Los materiales así logrados fueron debidamente embolsados e identificados según su proveniencia.

La estratigrafía observada en el pozo 2, presenta dos grandes grupos de niveles bien diferenciados. El primero correspondiente a una formación actual que en una profundidad de aproximadamente 30 cm. muestra terreno poco compacto, con evidencias de remoción actual. Los materiales reconocidos en estos niveles superiores incluyen fragmentos de vidrio de botellas, clavos oxidados, y entre fragmentos de alfarería y cerámica actual existen algunos tiestos que presentan improntas de mordiente vegetal. Esta deposición reciente se asienta sobre otra claramente distinguible por la dureza y color grisáceo que presenta.

El segundo estrato es claramente distinto del anterior. Se trata de una deposición cuya característica presenta tierra muy dura y compacta, con bastantes guijarros pequeños dispersos en todo el cuadrante y a diferente altura. Los indicios de una ocupación de periodos tempranos son evidentes por la presencia de tiestos muy fragmentados que muestran una pasta claramente diferenciada por el mordiente vegetal que contienen. A diferencia de la deposición superior, en ésta no existe ningún otro elemento contemporáneo como fragmentos de vidrio, clavos, tiestos de cerámica actual, ni otros.

Los hallazgos de interés en este estrato arqueológico incluyen: rasgos de posible ofrenda ritual que deriva del hallazgo de una calota sin restos óseos del cuerpo, de posible animal canino de la época. Otras actividades posiblemente relacionadas con la arquitectura del tiempo, se desprenden de los rasgos identificados como amontonamiento de piedras grandes y guijarros pequeños en niveles profundos del yacimiento.

La alfarería se halla presente en todos los estratos arqueológicos del periodo formativo, hecho que demuestra una prolongada ocupación del sitio en la que la actividad alfarera forma parte del conocimiento tecnológico de su tiempo. Paralelamente, otra actividad como la agricultura se desprende del hallazgo de un fragmento de azada lítica identificada en niveles inferiores. Instrumentos como un fragmento de punta de proyectil encontrado a una profundidad de 1.55 cm. quizá sugieran otras manifestaciones como la caza. De cualquier manera, los datos preliminares hasta ahora obtenidos, a groso modo indican una variedad de eventos culturales, entre los que se complementa la dieta que componía de alimentos extraídos del lago. Fragmentos de huesos de animales pequeños no identificados todavía en relación a la especie a que pertenecen, conforman el conjunto de material arqueológico encontrado. Posiblemente se trate de huesos y escamas de peces del lago, de otras aves y roedores silvestres.

El establecimiento de una secuencia cultural para la región implica de algún modo, reconocer los fenómenos o patrones de comportamiento que impulsan al cambio de características materiales propias para cada tiempo. Sin duda, un avance al respecto como presentamos ahora, significa dotar al sitio y a la región de una historia a través del tiempo. Qhewaya como la región del entorno se alimentan de su propia historia leída a partir de las tareas de investigación.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE PALEOPATOLOGÍA EN RESTOS ÓSEOS PROVENIENTES DE QUEHUAYA

W. Danilo Villamor Encinas

Tradicionalmente se cree que la arqueología tiene que ver sólo con grandes monumentos como Tiwanaku, Egipto, Inkallajta, Isla de la Luna, o con pequeños guijarros de piedra, fragmentos de cerámica, minúsculas muestras de polen o carbón; y muchas veces se olvida que los restos humanos encontrados dentro de contextos históricos, son también considerados como material arqueológico y son ostensibles a todo tipo de estudio, que a su fin pueden brindar importantes datos sobre la biología del hombre antiguo del altiplano, especialmente en lo referente a su adaptación al entorno ecológico en el que vivían, así como de los cambios fisiológicos y de comportamiento, patentes a través del estudio de sus restos.

El segundo estrato es claramente distinto del anterior. Se trata de una deposición cuya característica presenta tierra muy dura y compacta, con bastantes guijarros pequeños dispersos en todo el cuadrante y a diferente altura. Los indicios de una ocupación de periodos tempranos son evidentes por la presencia de tiestos muy fragmentados que muestran una pasta claramente diferenciada por el mordiente vegetal que contienen. A diferencia de la deposición superior, en ésta no existe ningun otro elemento contemporáneo como fragmentos de vidrio, clavos, tiestos de ceramica actual, ni otros.

Los hallazgos de interés en este estrato arqueologico incluyen: rasgos de posible ofrenda ritual que deriva del hallazgo de una calota sin restos oseos del cuerpo, de posible animal canino de la época. Otras actividades posiblemente relacionadas con la arquitectura del tiempo, se desprenden de los rasgos identificados como amontonamiento de piedras grandes y guijarros pequeños en niveles profundos del yacimiento.

La alfareria se halla presente en todos los estratos arqueologicos del periodo formativo, hecho que demuestra una prolongada ocupación del sitio en la que la actividad alfarera forma parte del conocimiento tecnológico de su tiempo. Paralelamente, otra actividad como la agricultura se desprende del hallazgo de un fragmento de azada litica identificada en niveles inferiores. Instrumentos como un fragmento de punta de proyectil encontrado a una profundidad de 1.55 cm. quizá sugieran otras manifestaciones como la caza. De cualquier manera, los datos preliminares hasta ahora obtenidos, a groso modo indican una variedad de eventos culturales, entre los que se complementa la dieta que componia de alimentos extraidos del lago. Fragmentos de huesos de animales pequeños no identificados todavia en relación a la especie a que pertenecen, conforman el conjunto de material arqueológico encontrado. Posiblemente se trate de huesos y escamas de peces del lago, de otras aves y roedores silvestres.

El establecimiento de una secuencia cultural para la region implica de algún modo, reconocer los fenómenos o patrones de comportamiento que impulsan al cambio de caracteristicas materiales propias para cada tiempo. Sin duda, un avance al respecto como presentamos ahora, significa dotar al sitio y a la region de una historia a través del tiempo. Qhewaya como la región del entorno se alimentan de su propia historia leida a partir de las tareas de investigación.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE PALEOPATOLOGÍA EN RESTOS ÓSEOS PROVENIENTES DE QUEHUAYA

W. Danilo Villamor Encinas

Tradicionalmente se cree que la arqueologia tiene que ver sólo con grandes monumentos como Tiwanaku, Egipto, Inkallajta, Isla de la Luna, o con pequeños guijarros de piedra, fragmentos de cerámica, minúsculas muestras de polen o carbón; y muchas veces se olvida que los restos humanos encontrados dentro de contextos históricos, son también considerados como material arqueológico y son ostensibles a todo tipo de estudio, que a su fin pueden brindar importantes datos sobre la biologia del hombre antiguo del altiplano, especialmente en lo referente a su adaptación al entorno ecológico en el que vivian, asi como de los cambios fisiológicos y de comportamiento, patentes a través del estudio de sus restos.

El análisis del esqueleto, está diseñado para aprender todo lo que sea posible sobre cada individuo e igualmente sobre la población como conjunto, de este modo, para cada esqueleto usualmente es posible saber la edad del individuo al momento de la muerte, el sexo, la estatura, la existencia de enfermedades, problemas nutricionales, trastornos de crecimiento, la existencia de malformaciones sean congénitas o adquiridas, y en general todos los datos que reunidos dan a los investigadores del pasado una mejor y más completa visión sobre el estado general de salud, expectativas de vida, movimientos humanos, paleodemografía (determinación de grupos de sexo y edad), organización social (estimación del grado de endogamia o exogamia del grupo con respecto a otros), filiación étnica, e incluso puede hacerse la valoración de la calidad de relaciones interfamiliares de los individuos bajo estudio.

En esta oportunidad se ofrece un pequeño avance de los resultados obtenidos hasta el momento durante el peritaje antropofísico, relacionado con problemas articulares hallados en algunas vértebras. Si bien, la artritis es una enfermedad común para el ser humano, el verdadero valor está en hallarla en restos arqueológicos, ya que al ser la artritis una enfermedad degenerativa casi siempre el hueso termina por desintegrarse juntamente con las evidencias de la enfermedad.

La investigación en la actualidad se encuentra en plena ejecución y se pretende buscar con mayor minuciosidad más evidencias de esta alteración articular en otros individuos así como en otras regiones del cuerpo que también son propensas al ataque de estas alteraciones.

BIBLIOGRAFÍA

ALBARRACÍN-JORDAN, Juan 1996 — **El Periodo Formativo (1500 A.C.-100 D.C.) Tiwanaku. Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria.**

ALBARRACÍN, Juan; LEMUZ, Carlos y PAZ, José Luis 1994 — *Investigaciones en Kallamarka. Primer informe de prospección.* **Textos Antropológicos 6** - Revista de la Carrera de Antropología- Arqueología. UMSA.

MOHR-CHAVEZ, Karen 1988 — *The Significance of Chiripa in Lake Titikaka Basin Developments.* **Expedition 30. (3)**

PONCE SANGINES, Carlos 1970 — *Las Culturas de Wankarani y Chiripa y su Relación con Tiwanaku.* **Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, N. 25.**

PORTUGAL ORTIZ, Max — *Excavaciones arqueológicas en Titimani.* **Arqueología Boliviana 3.**

ETNOHISTORIA Y OCUPACIÓN ESPACIAL DE LOS "GUARAYU"

Mirna Cuentas A.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está orientado a intentar reconstruir la ocupación tradicional de los Guarayu, su origen, su adaptación, acceso a recursos, además de las relaciones con otros grupos circundantes a ellos, rescatando mitos, creencias, etc., recurriendo a su memoria colectiva.

METODOLOGÍA UTILIZADA

Contempla dos etapas:

1. Trabajo de gabinete - procesamiento de información secundaria.
2. Trabajo de campo realizado en seis comunidades de la provincia Ascensión de Guarayos, posibilitando un: "diálogo de saberes" que ha permitido un intercambio de información, rescatando la memoria histórica colectiva y validando información sobre su ocupación espacial. Se utilizan técnicas como: talleres participativos, entrevistas focales y entrevistas a informantes clave.

La exposición desarrollará los siguientes puntos:

1. Ocupación actual, origen de la migración, posibles rutas migratorias.
2. Ocupación tradicional, acceso a recursos, con su respectiva toponimia.
3. Lugares reconocidos como sagrados, míticos.
4. Lugares de interés cultural.

Es necesario considerar todos estos "lugares" para mantener la identidad cultural de los Guarayu.

LOS GUARAYU - OCUPACIÓN TRADICIONAL

La llegada de distintas olas migratorias datan desde el siglo XI hacia adelante. Las mismas se han ido dando en distintas épocas. Como producto de una de estas olas migratorias, se encuentra una parcialidad proveniente del Itatin, estos Guaraníes del Itatin son actualmente los Guarayos.

1. Ocupación actual

Hasta el año 1990, los guarayos eran un cantón más de la provincia Ñuflo de Chávez, pero debido al crecimiento poblacional en el área, reflejado en un constante establecimiento de nuevos asentamientos, es que pasa a constituirse como una nueva provincia, denominada Ascensión de Guarayos, compuesta por tres secciones municipales.

(*) Consultora área social: Proyecto "Identificación y Consolidación de Tierras Comunitarias de Origen y Areas Territoriales Indígenas de Bolivia. VAIPO-DANIDA.

(La obtención de información primaria estuvo a cargo del Área Social del Proyecto)

1. Primera sección: Ascención de Guarayos (parte central y noroeste de la provincia)

2. Segunda sección: Urubichá (parte nor este de la provincia)

3. Tercera sección: El Puente (región sudoeste de la provincia)

Esta zona se halla ubicada sobre dos unidades fisiográficamente bien diferenciadas: correspondiendo al escudo cristalino chiquitano y a la llanura chaco beniana.

Además es importante recalcar que se hallan asentados entre dos rios, el Blanco y el San Miguel.

Origen de la migración

Los Guarayu pertenecen a la familia Guarani, y hubiesen sido parte de las migraciones que se dieron desde el Paraguay. (ver mapa)

"(...) los chiriguanos abandonaron las márgenes del rio Paraguay, para venir a establecerse al pie de la cordillera, pasando por el sud o el centro del Chaco Boreal, ***otras fracciones de la misma tribu o de la misma raza****, es decir los indios que actualmente(...)* ***los guarayos*** *, y tal vez otros más emigraban también de las orillas del mismo rio (...)."* [1]

Otros investigadores (Riester, Nordeskiold, Melia, D'Orbigny) apuntan igualmente que los guarayu pertenecen a la gran familia guarani que proceden del Paraguay en distintas olas migratorias, especificamente los Guarayos pertenecerian a los guarani del itatin.

Bartomeu Melia[2], citando a Ruy Díaz de Guzmán, considera que los guarani del Paraguay tuvieron tres vias de acceso:

1. El camino meridional de sur a norte por la ribera oriental del Pilcomayo hasta Tarija.
2. El camino central por Caaguazú.
3. El camino septentrional, de este a oeste, procedente del Paraguay (rio Apa hasta las riberas orientales del rio Guapay o Grande).

2. Ocupación tradicional, acceso a recursos, con su respectiva toponimia

Los Guarayu autodefinidos como ***GUARAYU***, se dedicaban a la agricultura (maiz, yuca principalmente), complementando esta actividad con la caceria para la obtención de la proteina animal (carne de monte, no gustosos de la carne de vaca[3]), la recolección y la pesca.

Los Guarayu, tenian una ocupación tradicional entre el curso del rio San Miguel (Itonama) y el rio Blanco[4] aunque su área de influencia era mucho mayor.

Nombraremos algunos lugares donde se encontró varias familias de guarayos viviendo a orillas del rio donde tenian sus chacras y chozas: cerca del cerro -**Iriguano**-, a la derecha del rio San Miguel -**Naepizinguer**-, y otros lugares tales como **Tariruzu, ogüe** y **Penchi**.

Mencionaremos lugares que nos muestran su ocupación tradicional, estrechamente relacionada con el acceso a los recursos naturales, los Guarayu daban nombres a los

(1) Cardús, José, 1886:67-68

(2) Melia, Bartemeu, 1988: 18

(3) D'Orbigny 1994.299 - Cardús, José 1886

(4) Metraux, 1946:430

lugares en relación a los recursos que se encontraban allí. Muchos de los nombres han sido castellanizados por los caray (blancos), que ponían el nombre como lo escuchaban. La mayoría de estos lugares han sido asentamientos guarayu y otros han sido pascanas o campamentos de paso en su recorrido para conseguir los recursos que necesitaban (*asentamiento, además de lugar de algún recurso)

Los Guarayu llamaban:	**Ahora es:**
+ V + TR + RUSU	**CERRO GRANDE**
GWAGWASIT +	CERRO KURESETI
*GWAT + V + RO (lugar de árboles de donde extraían un líquido como la leche, y podían hacer pelotillas de este recurso (goma)	CERRO LECHE LECHE
***KAIMBE(había un gran árbol grande llamado "chaaco", sus hojas sirven para lijar**	**YOTAU**
*ARASAT +(lugar de mucha naranja)	LIMONCITO
O + MI	MERCEDES
+ PAMIÑI	LA TAPERA
KURURU (lugar donde había mucho sapo)	CURURU
+ PAPUKU (era una "laguna larga" durante todo el año, lugar de pesca y caza)	YUPAPUCU
KAU EÜPA (nombre de guarayu que descubrió el lugar)	LAGUNA CAUMPA
*ITAK+REKWA (lugar/ piedra para afilar)	ONCE POR CIENTO

+TAKURUSU (piedra en forma de cruz) Cardúz menciona como ITACARU en las pruebas que deben pasar los guarayu en encuentro con el Tamoi[5]. Ubicado entre las actuales laguna pajaral y laguna tabanal.

+ A	EL TUTUMO
B + RARAGR+	LAGUNA PAJARAL
***+TUGUASU**	**CACHUELA CHAPACURA**
+ V + T R+CHINCHI	CERRO AZUL
+ VA + KOT + (al lado del río San Julián)	SANTA BARBARA
+ ASAPA	EL PUENTE

ACCESO A RECURSOS

GWAT + V + RO (goma)	CERRO LECHE LECHE
+ PAPUKU (caza y pesca todo el año)	YUPAPUCU
KUPA + (aceite de copaibo)	LOS ACEITES
TUGWASU (lugar de ciervos)	EL CIERVO

(5) Cardus, José 1886 83

TOVANCHI (tierra blanca) es un recurso que se lo encuentra de 4 a 5 kms en el camino rumbo norte saliendo desde Ascención, existiendo tambien al norte de la actual comunidad 11%.

La greda o barro que utilizaban para hacer vasijas se encuentra en varios lugares, mencionamos algunos con sus actuales nombres (con fines de ubicación):

1. Cruce
2. Cururu
3. Yupapuku

CAMPAMENTO O PASCANAS

PIRIT +	EL CURICHON
+ OTORORO -VAE	EL CHORO

3. *Lugares reconocidos como sagrados, miticos*

Se contempla como lugares sagrados, aquellas áreas, caracteristicas fisicas relacionadas con la cosmovisión y espiritualidad de los Guarayu, lugares de culto asociados a serranias, complejos de lagunas, recursos naturales.

+ V + *TIRUSU*

La memoria colectiva de los Guarayu los ubica en el **I v I tr I rusu 1**, llamado ahora **Cerro Grande** situado cerca de la carretera que une Santa Cruz con el Beni, al noroeste de la actual comunidad "Santa Maria", es un cerro de piedra donde hay unas gradas al poniente y donde viven sus antepasados. Los Guarayu lo consideran un cerro sagrado, piden permiso para realizar actividades de caceria y la pesca.

***Mito del + v + trirusu - cerro grande*[6]**

"En el cerro grande habia un guarayu pero también existian cerca grupos de sirionó o choris, eran grupos con otra lengua y para poder tener conciliación, los choris les entregaron un hijo varón y los guarayu les entregaron mujeres, (este intercambio se dio para que exista conciliación entre ambos grupos), pero los guarayu mataron al varón, y debido a esta muerte hubo bastante sangre que cayó al rio San Julián como arroyo, ganaron los guarayu y recogieron a sus mujeres.

Durante estos acontecimientos una flecha le llegó al lado del corazón del abuelo, y al sacarse la flecha sacó parte del corazón, entonces el abuelo habla a un pájaro llamado + asuni, para que le acomode su corazón pero su pico era muy corto y no le hizo efecto, entonces llamó al + ndämu, que su pico es más largo y este le salvó, es por eso que ambos pájaros tienen el pico de color rojo, por la sangre del Tamoi[7].

Algunos de los relatos sobre este cerro mágico tienen elementos ya introducidos por los misioneros, dándose un sincretismo entre lo mitico guarayu y nuevos elementos.

Cuentan que: "el Mbairi (personaje mitico) del cerro trajo a otros guarayu y cuando sea el fin o Cañ I (señalado por ellos como el diluvio), van a bajar junto con estos otros guarayu para avisarles. Lo trajeron para que eche *agua bendita* a los guarayu."

---

(6) Taller reposición realizado en Yaguaru, Julio 1998

(7) Información primaria - Taller de reposición-Ascensión Julio 1998

Nordeskiold (1922) señala sobre el cerro: *(...)donde los guarayu cuentan que fueron llevados por un paje Mbairi para salvarlos de una inundación(...)*

Otro mito sobre el cerro grande[8]

"En el cerro, los guarayu habian cortado la cabeza de un hombre , y el cuerpo descansó, pero la cabeza quedo viva y la pusieron en una hamaca pero le daba sed a la cabeza, entonces una muchacha guarayu le mecia la hamaca y la madre le daba agua, pero esta agua se salia, entonces todos se pusieron de acuerdo para librarse de esta cabeza y trajeron una canoa, mientras tanto la chica seguia meciéndola, y cuando todo estaba listo, para poner la cabeza encima la canoa, la cabeza saltó y llegó hasta el rio San Julián, donde se cayó, esta cabeza continúa allí, y para el Cañ I, esta cabeza saldrá, este es un remanso sobre el rio San Julián de cerro grande".

Existe otro cerro que también lo denominan **+ v +ti rusu, (con fines de ubicación lo denominaremos + v + trirusu-2** y está ubicado al noreste de la actual comunidad Salvatierra, es el cerro más alto, y también es considerado un lugar sagrado, un lugar de purificación.

En estos lugares establecian sus casas rituales llamadas Tocáis, echas de tacuara, la misma que usaban para sus ritos de purificación, quemaban tabaco, para sus ceremonias, la parte hueca de la tacuara servia para invocar a los abuelos. Entre los habitantes de los dos cerros existia comunicación (los guarayu hacen una analogía con la comunicación existente ahora con "entel").

Este + v + trirusu - 2 ubicado al Este del actual asentamiento de los guarayu, cuentan que "servia de tranca, el que se portaba bien y cumplia con todas las pruebas podía pasar al otro lado hacia el tabusu (detrás del mar) los que no cumplían se quedaban en la Cachuela Chapacura, como refugiados, dentro de la serrania"[9].

De acuerdo a la cultura guarayu enterraban a sus muertos con vista al poniente, ya que consideraban que el abuelo se encontraba en esta dirección, estos datos son además confirmados por un relato mitológico.

"(...) cansados los dos abuelos de vivir en esta desdichada tierra, trataron de ir a buscar otra... para lo cual separándose el uno del otro, Abaangui (tamoi) se encaminó hacia poniente, donde habiendo encontrado una tierra, (...) paró allí y edificó una ciudad en donde vive con sus nietos, a donde van en muriendo los Guarayos a gozar de la felicidad del abuelo (...) mientras que Zaguaguayu (...) tomando rumbo opuesto, se dirige al naciente desde donde no fue tan feliz como su hermano en hallar una tierra buena donde fijar su domicilio (...)[10]

La ubicación ritual de los guayar está también ligada al recurso agua.

Cachuela Chapacura

Esta cachuela está ubicada entre los paralelos 14° y 15° de latitud Sur y 63o y 64o de longitud oeste, considerado también como un lugar sagrado, conocido por los guarayu con el nombre de - + **tuguasu (remolino grande de agua, o gran caída de agua)**, relatan que: "en aquellos tiempo sus abuelos vivian allí, y era un lugar donde se colocó el bastón y que existiria una figura marcada en una piedra de esta cachuela"[11]

(8) Información primaria - taller de reposición - Ascensión julio 1998

(9) Información primaria -Taller de Reposición- Ascensión julio 1998

(10) Cardús, José 1886 77

(11) Taller de Reposición realizado en Ascensión, julio 1998

"Es un lugar mágico religioso existente (...) sobre el Rio Blanco, esta Cachuela está precedida de la Cachuela -isla de Jesús- distante a 2 km. En cuyo espacio se genera un remanso. ... tiene un desnivel aproximado de 5 a 7 mts del altitud en el curso del río, es un lugar rocoso con espacios vacíos que provocan los remolinos en la época lluviosa y el agua sobrepasa la cachuela, en cambio en tiempo seco, el curso del agua pasa por entre las lajas. (...) la versión más difundida entre los guarayos es que los antiguos construyeron esta mesa o trampa de piedra para que nadie pueda entrar ni salir, otra versión es que chapacura es una expresión guaraní, chapa algo que agarra, chapapa trampa de piedra (...)se pudo comprobar que ningún nativo o conocedor del lugar se queda a dormir en el lugar de Chapacura, pues los nativos tienen muy presente hechos luctuosos en el lugar, al igual que las apariciones de sirenas y voces emergentes del arrullo del río"[12].

LUGAR SIGNIFICATIVO EN LA HISTORIA DE LOS GUARAYU

Los guarayu creen que después de morir, ellos van a ir al encuentro del tamoi (abuelo), para esto ellos tienen dos caminos: uno espacioso, cubierto de flores, ubicado a la mano derecha; y el otro estrecho y con plantas de tabaco y otras malezas, ubicado a la mano izquierda. Del primero no tiene más conocimiento porque no lo transitan, es de los caray. El guarayu escoge el segundo fiado en las tacuaras existentes. En este trayecto de ida al encuentro del abuelo se le presentarán pruebas, las mismas que las irá pasando de acuerdo a las habilidades adquiridas y al modo de vida de los guarayu.

(...) y así aviado, emprende el viaje para la tierra del Abuelo, y dicen que tan luego como el guarayu sale del lugar en que ha muerto, se le presentan dos caminos...(...)[13]

Una de las pruebas que relata Cardúz es el paso entre dos piedras.

(...) habiendo andado otro trecho, llega al dificultoso paso de itacaru, que quiere decir piedras que comen, por medio de las cuales pasa el camino. El itacaru son dos grandes piedras que continuamente están chocándose una contra otra, abriéndose y cerrándose con gran violencia... el guarayu está en inminente peligro de ser aplastado si no sabe el secreto de pasarlas (...)[14].

Para los guarayu existe un lugar que ellos llaman itakarusu - que quiere decir "piedra en forma de cruz, o cruz de piedra". Este lugar se halla ubicado entre la laguna Caumpa y la laguna Tabanal.

VESTIGIOS DE PRESENCIA GUARAYU ANTES DE LAS MISIONES

Entierros encontrados con restos humanos

Los guaraníes tenían la costumbre de enterrar a sus muertos en cántaros, esto para protegerlos.

"(...) antes se enterraba al difunto debajo de una chapapa, en la tumba le colocaban chicha y comida para que se lleve consigo y sus objetos personales que no cabían en la tumba eran quemados o destruidos. En la habitación donde el indígena había muerto, se colocaba chicha que era consumida por el muerto ya que por las mañanas los recipientes estaban vacíos.

---

(12) Martínez, José. pág. 39

(13) Cardús, José. pág. 6

(14) Cardús, José. pág. 83

Un guarayo me contó que antiguamente también los enterraban en vasijas de barro, esto para evitar que cuando había inundación pudiesen salvarse flotando en la gran tinaja. (...)"[15]

La información primaria recogida, da cuenta de lugares donde fueron encontrados vasijas con restos óseos, cerca de Ascensión de Guarayos[16], mencionaremos dos:

1. Sobre el camino hacia el naciente norte se encontraron 6 cántaros, 5 estaban en fila, contenían restos óseos (esto sucedió al paso de la topadora, en la construcción del camino).
2. Se encontraron dos cántaros a 8 kms de distancia de Ascensión de Guarayos, con las mismas características que el anterior hallazgo.
3. Cabe notar que no son los únicos lugares donde se realizaron estos hallazgos de vasijas con restos óseos.
4. Lugares de interés cultural

RESTOS ARQUEOLÓGICOS

Existen importantes restos arqueológicos encontrados. Desde cerámica que data posiblemente de más de 1000 años de antigüedad, hasta grabados rupestres.

Nordeskiold realiza hallazgos a principios de este siglo en el área de Yaguaru, se trataría de cántaros funerarios pre-colombinos pertenecientes claramente a una cultura tupi guaraní. Igualmente se realizan hallazgos de cerámica en el puente y piedra marcada (en el sector chiquitano)[17].

ARTE RUPESTRE

Varios investigadores que han estado en la zona de la reserva de río Blanco y río Negro, mencionaremos a Ericka Pía (1983) y a Miguel Arribas en el año 1994, evidencian la existencia de cachuelas. Una de ellas está ubicada en la laguna pajaral o I b I raragr I en guarayu.

Además mencionan que en el norte de Ascensión de Guarayo, sobre la frontera Santa Cruz - Beni, se ha encontrado lomas con cerámicas de unos mil años de antigüedad, demostrando la posibilidad del vasto alcance de la cultura tupi-guaraní, y de una ocupación del espacio muy antigua.

De la misma manera existen otros grabados encontrados en Yotaú, que evidencian asentamientos pre y postcolombinos, y de acuerdo a estudios antropológicos podrían tener relación con culturas precolombinas de Brasil y de Venezuela.

Pía, comparó los grabados de Yotau, con los de la isla Santa Catarina en el Brasil, a unos 2.000 kms de distancia (se trataría de figuras antropomorfas y zoomorfas, se ve la serpiente, que es símbolo de la fertilidad).

Igualmente Jurgen Riester ha realizado recorridos, encontrando no sólo cerámica, sino también grabados en áreas circundantes, es más, él plantea que aquellos grabados encontrados en piedra marcada, podrían haber sido realizados por los Guarayu ubicados en la antigua Santa Cruz - hoy San José de Chiquitos.

Algunos autores plantean que se trataría de culturas que habitaban hace más de 1.000 años atrás.

---

(15) Nordenskiold, Erland. Cap. 19 pág. 75.

(16) Taller reposición realizado en Ascensión. Julio 1998

(17) Riester Jurgen "El arte rupestre en el Oriente Boliviano".

BIBLIOGRAFÍA

BARTOMEU, Melia
1988
Los Guaraní-Chiriguano . Ñande Reko - Nuestro modo de ser. Editonal CIPCA.

CARDUS, José
1886
Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia. Imprenta de la Inmaculada Concepción. Barcelona - España.

D'ORBIGNY, Alcides
1839 -(1994)
Viajes por Bolivia. Editonal Juventud, La Paz.

GUZMAN, Ruy Díaz de
1980
Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Río de la Plata. Edición Comuneros - Asunción, Paraguay.

HERMOSA VIRREIRA, Walter
1972
Los Pueblos Guarayos : Una tribu del Oriente Boliviano. Academia Nacional de Ciencia, La Paz.

LORELLA, Cecilia
Le Pietre del lago - nuovi petroglifi nell Oriente Boliviano **Revista Italiana**

MARTINEZ, José
1997
Informe de caracterización de la demanda de TCO del Pueblo Indígena Guarayo SAE, Santa Cruz.

NORDENSKIÖLD, Erland
1996
Indianer und weisse in nordostbolibien
Verlegt von Strecker und Schroder, Stuttgart
Indios y Blancos Traducción de Carina Amner y Edwin Salas Russo, Cochabamba.

OEFFNER, Luis
Apuntes sobre una tribu salvaje que existe en el Oriente de Bolivia. MUSEF. CDE 2944

PLAN DE MANEJO RESERVA DE VIDA SILVESTRE DE RIOS BLANCO Y NEGRO
1994
Programa de Investigación 1992-1994 Fundación Amigos de la Naturaleza y Wildlife Conservation Society.

PERASSO A, José
1988
Los Guarayu. Guaraníes del Oriente Boliviano.
RP Ediciones, Asunción. Primera edición.

PIERINI, Francisco
1908
Guarayos en Bolivia. **Anthropos**. Saint Gabriel.

RIESTER, Jurgen
1981
Arqueología y arte rupestre en el Oriente Boliviano.
Editorial "Los Amigos del Libro" , La Paz.

RIESTER, Jurgen
1977
Guarasug'we: Crónica de sus últimos días.
Editorial "Los Amigos del Libro" La Paz.

ORIGEN DE LOS GUARAYU Y RELACIÓN DE LAS MISIONES FRANCISCANAS

David Montecinos Hidalgo

INTRODUCCIÓN

A manera de introducción hacemos una presentación de los Guarayos, tratando de responder a las preguntas: quiénes son, qué hacen, de dónde vienen.

¿QUIÉNES SON LOS GUARAYOS?

Los Guarayu[1] son el pueblo indígena que vive en la Provincia Guarayos del Departamento de Santa Cruz, entre los ríos Blanco y San Miguel, tradicionalmente su cultura se ha caracterizado por algunos de los siguientes rasgos:

Hablan guarayo de filiación lingüística Tupi Guaraní, viven de la caza y de la pesca, fabrican arcos y flechas, usan escopeta (desde la época de las misiones), cultivan maíz, yuca, plátano y arroz; cocinan en grandes ollas de barro; junto con los Pausernas son los únicos que utilizan morteros para majar el arroz, usan cucharas y/o conchas para comer; duermen en hamacas junto a una fogata, la chicha es parte muy importante de su cultura, conservan cuentos, leyendas y mitos, excelentes aptitudes artísticas para la pintura, música y otras artesanías, y venden su fuerza de trabajo a los hacendados, aserraderos y estancias ganaderas.

Los Guarayu conforman el segundo grupo más importante del ecosistema del Oriente y desde las misiones han sido parte de un proceso de aculturación constante que se ha acelerado durante el auge de la goma, la incursión de empresas después de la Reforma Agraria y la apertura del camino Santa Cruz - Trinidad.

1. ORIGEN

El pueblo Guarayu tiene su origen histórico antes de la fundación de las Misiones Franciscanas del siglo pasado e incluso antes de la llegada de los Españoles durante la Colonia[2].

Existen diversas interpretaciones acerca del origen de los Guarayu, como ser:

a) Que provienen del Paraguay
b) Que provienen del Brasil
c) Que son originarios del lugar
d) Que no se sabe su origen, etc.

D'Orbigny[3] dice que los Guarayos son guaraníes de origen paraguayo, y el P. Viudez dice que los Jesuitas encontraron a los Guarayos entre Santa Ana de Chiquitos y el Matogrosso y les llevaron a San Javier, de donde huyeron. (citado por Cardus, pg. 65)

Nordeskiold[4], citando a Cieza de León, dice que los Guarayos, como grupo guaraní, se asentaron en el Oriente en tiempos del reinado del Inca Huaynacapaj.

---

(1) Guarayu es la autodenominación cambiada a "Guarayos" por los españoles
(2) RIESTER, Jurgen, 1981: 29
(3) D'ORBIGNY, 1931: 309
(4) NORDENSKIÖLD, 1917

Según Cardus[5], los Guarayos tuvieron estrecha relación con los izoceños y sirionós, cuyas lenguas -dice- son similares (1886), que se separaron en 1675 y por eso el P. Veraza encontró en 1693, 76 casas de los guarayos a la altura de Moxos.

Pierinni[6], a partir de un estudio comparativo del idioma llega a la misma conclusión.

Por su parte, el P. Cors[7], compañero del P. Viudez, dice que los Guarayos vivieron antes de la Conquista a orillas de algún lago o laguna en las confluencias de los ríos del Brasil, que podría ser Urubicha, donde dicen que vivieron sus antepasados, fronterizos de los chiquitanos con quienes peleaban frecuentemente. (Cors. pg. 105)

Para Nordeskiold y Metraux[8] no cabe la menor duda de que los guarayú inmigraron del Paraguay, toda vez que en sus tradiciones recuerdan su antigua patria.

Hermosa Virreira[9] dice que es difícil determinar el origen sobre todo si se toma en cuenta el planteamiento de Rupley de que las diferencias raciales dependen del medio físico, especialmente del clima.

Mario Montaño[10] recoge las diversas teorías sobre el origen de los guarayos.

Veamos en detalle las referencias de algunos de los autores que tratan el tema:

CARDUS, señala la ubicación de los Guarayos de esta manera:

El País de Guarayos está situado entre: 15 y 16 de latitud sur 65 y 66 de longitud oeste colindando con: Chiquitos al E. y SE. y con Mojos al N. y O. entre los ríos Blanco y San Miguel.

El río Blanco nacé cerca a Concepción de Chiquitos, atraviesa Guarayos y se dirige al N.O. pasa por Mojos y desemboca en el Itenez. Es navegable aunque hay algunas cachuelas en su recorrido. Cerca a Carmen de Mojos es peligroso por el asedio de los Sirionós.

El río San Miguel, a lo largo de su curso asume varios nombres: Piraí, San Pablo, Itonama, etc. Nace en Pomabamba, se dirige al E. pasa por Matara y San Juan de Piraí con el nombre de Piraí, de ahí se dirige al N. con el nombre de Parapití, de ahí sigue al N.E. atravesando todo el Izozo, de ahí sigue al N. con el nombre de Quimome, forma la laguna Concepción y se junta con el curichi que viene de San Miguel de Chiquitos, de ahí sigue al N.O. con los nombres de San Julián, San Pablo, San Miguel, Itonama hasta desembocar en el Itenez. El río es navegable gran parte, a excepción de la cachuela de Yotaú, es también peligroso por las incursiones de los Sirionós.

Acerca del origen dicen que la lengua de los guarayos es un guaraní poco adulterado. Basta leer lo escrito en guaraní y en guarayo para notar las semejanzas o en su caso escuchar a un paraguayo o a un guarayo, para concluir que ambos: paraguayos y guarayos tienen un mismo origen y/o que los guarayos son de raza guaraní y originarios del Paraguay.

El idioma de los guarayos, sirionós, izozeños son muy similares, lo que indica que en el pasado fueron grupos que estuvieron estrechamente vinculados.

---

(5) CARDUS, 1886: 65

(6) PIERINNI, Francesco, 1910: 878 (Anthropos)

(7) CORS, José, 1840

(8) METRAUX, 1946:

(9) HERMOSA, Walter, 1950:13

(10) MONTAÑO, Mario, 1975: 86

La dificultad es saber cuándo emigraron del Paraguay, cómo y por dónde, tomando en cuenta que se trata de lugares muy distantes y que el lugar que actualmente ocupan los guarayos fue ocupado antes por otras tribus no guaraníes.

El P. Manuel VIUDEZ, en la *"Guía de Bolivia"* escrita a petición del gobierno dice:

"Estos Guarayos es lo más cierto que vinieron del lado del Brasil que confina con la provincia Chiquitos, y según lo que ellos cuentan y lo que he oído decir de otras personas, se infiere que su venida a estos lugares sería de esta suerte. Cuando los Padres jesuitas entablaron la reducción y conversión de los chiquitos al cristianismo, hallaron a los Guarayos en un lugar que en la actualidad se llama todavía Guarayus, donde hay un cerro con el mismo nombre, entre Santa Ana de Chiquitos y Matogrosso, pueblo del Brasil".

El P. CORS a su vez, dice:

"Nada hay de positivo acerca del lugar en que vivieron los guarayos antes de su conquista, pero por las relaciones que ellos hacen puede deducirse con bastante probabilidad, que habitaron en las orillas de una gran laguna, o sea en las juntas o confluencia de algunos ríos del Brasil, que uno u otro puede significar la palabra *Urubichá* que dicen se llama donde vivieron sus antepasados, fronterizos de los chiquitanos, con quienes tenían continuos y sangrientos encuentros".

Esta forma de explicar el origen de los Guarayos de un lugar del Brasil, apelando al nombre de un cerro denominado "Guarayus", fue criticada por D'Orbigny quien advierte que no se debe confundir esta parcialidad de raza puramente chiquitana con la verdadera tribu de guarayos de raza esencialmente guaraní.

Cardús concluye indicando que la existencia de un cerro llamado Guarayus, entre Santa Ana y Matogrosso no es razón suficiente para deducir que allí hubieran estado los guarayu, porque en otros lugares también aparece ese nombre, a saber:

- Guarayus, sobre el río Itenez, cerca de las Piedras
- Guarayito, entre Concepción y San Miguel de Chiquitos
- Guarayus y Guarayito, 2 potreros en el monte grande entre Santa Cruz y Cerrito
- Peña de Guarayo, sobre el río Beni, etc.

No se puede tampoco concluir que los guarayos hayan vivido al NE. de Chiquitos, sino sólo que estuvieron en algún lugar de mucha agua.

Es decir que los guarayos no vinieron del Brasil, ni los jesuitas los encontraron al NE de Chiquitos para trasladarlos a San Javier, más bien se supone que proceden del sudeste de Chiquitos, es decir del Paraguay o sus inmediaciones.

"Se cree que los chiriguanos emigraron de las inmediaciones del Paraguay, hace ya más de tres siglos, que atravesaron el Gran Chaco y se establecieron al pié y entre los últimos contrafuertes orientales de la Cordillera de los Andes entre Santa Cruz y el río Pilcomayo. Esto supuesto resultaría, primero, que los guarayos han vivido cuando menos en las inmediaciones de Santa Cruz, y en segundo lugar resultaría que los guarayos han emigrado de las cercanías del Paraguay, pasando, no precisamente por Chiquitos, sino por el Norte del Chaco" (CARDUS, pg. 67)

Al mismo tiempo que los chiriguanos abandonaron las márgenes del río Paraguay, para venir a establecerse al pie de la cordillera, pasando por el sud o centro del Chaco Boreal, otros indios que actualmente ocupan el Izozo, los sirionós y guarayos, y tal vez otros más,

emigraban también de las orillas del mismo rio, atravesando el mismo Chaco, pero por el norte, hasta llegar a establecerse sobre las orillas del rio Grande y las inmediaciones de Santa Cruz de la Sierra, actual San José de Chiquitos; lo mismo que las orillas de rio Grande estaban ocupadas por una muchedumbre de indios chiriguanos que fueron sometidos posteriormente.

Pierini dice, acerca del origen:

"Una inducción, nada violenta, nos hace colocar la cuna de los Guarayos en el Paraguay y su inmigración a la zona oriental de Bolivia, pasando por el Gran Chaco" (pg. 875, Anthropos III).

Fundamenta su afirmación mediante el estudio que hace del idioma en el que destaca las semejanzas que encuentra entre el Guaraní que hablan en el Paraguay, el Gran Chaco y el Guarayo:

"Con el idioma guarayo, el viajero -dice- puede recorrer las Misiones de la Cordillera, puede visitar las del Chaco Oriental, puede traspasar el rio que baña la capital Asunción y que da el nombre a la República del Paraguay, y con solo él puede comunicarse satisfactoriamente con cuantos aquí fueron salvajes" (id).

"...Fray Sebastián Pifferi, obispo de La Plata, antes misionero del Gran Chaco, en visita a Guarayos constató la misma identidad de origen de las lenguas habladas por los neófitos de ambas misiones" (pg. 876, Anthropos III)

"...el P. José Giannelli, Prefecto de las Misiones, por largos años Misionero entre los Chiriguanos del Gran Chaco... se trasladó al territorio de Guarayos... asegurando que entre esta lengua y la hablada por los indios de Cordillera no encontraba diferencia substancial" (id).

"Pero más comprobada aún tenemos la identidad del guarayo con el idioma que se habla todavía en el Paraguay... los Paraguayos, con la introducción de varias palabras castellanas han alterado la pureza del guaraní, los Guarayos la han conservado inalterable: en el fondo son idénticos ambos idiomas" (id)

"...en el terreno filológico, los Guarayos no son sino una ramificación de la gran familia guaraní... deben pertenecer al mismo tronco los Chiriguanos... y los Sirionós legítimos que pueblan una inmensa parte del Oriente de Bolivia, y que en gran número rodean todavía el territorio de estas Misiones guarayas" (pg. 877, Anthropos III).

Pierinni, concluye:

"Para mí, el fenómeno de la Odissea (sic) guaraya, y dígase lo mismo de los Chiriguanos y Sirionós, se explica en forma sencillísima: la familia guaraní (muy fecunda por cierto) vino engrandeciéndose con el curso de las edades, y no abasteciendo las lagunas y ríos de la región originaria, ni los bosques de las inmediaciones, para surtir a la creciente población, con todo su séquito... fueron a levantar su cabaña en otra parte. Unos, como los Chiriguanos se quedaron a este otro lado del río Paraguay, otros como los Guarayos fijaron su morada más acá del Guapay, y los Sirionós (que sin asomo de duda deben constituir distintas tribus)... se replegaron más al N.O." (pg. 878, Anthropos III).

Metraux indica que los Guarayos y Pauserna fueron traidos por Ñuflo de Chavez desde el Paraguay, parecía que no hubiera pruebas para respaldar sin embargo, Riester ha logrado establecer la veracidad de tal planteamiento. (105)

El origen de los Guarayu se remonta, entonces, a las migraciones de los Guaraní-hablantes procedentes del Paraguay, según Riester a partir del siglo XI y según Nordenskiöld, D'Orbigny, Metraux, Pierinni y otros, a partir del Siglo XV.

De esta manera, los investigadores coinciden en señalar que por lo menos desde la mitad del siglo XVI los antepasados de los actuales guarayu ya estaban asentados en la región mesopotámica (entre los ríos Blanco y San Miguel) que actualmente ocupan.

Ya en 1831 **D'Orbigny** mencionaba que los Guarayu habitaban los mismos sitios desde hace tres siglos por lo menos:

"... Los Guarayos habitan los mismos sitios por lo menos desde hace tres siglos..."

Las rutas de acceso, según **Bartolomeu Meliá**[11] habrían tenido tres vías de penetración:

1. El camino meridional (de sur a norte), por la ribera oriental del Pilcomayo, hasta llegar a Tarija.
2. El camino central, por Caaguazu.
3. El camino septentrional (de este a oeste, en el eje del Ecuador), procedentes del Itatín (Paraguay) hasta las riberas del Río Guapay.

Según Metraux, guaraníes de la Prov. Itatín (actual provincia de Río Apa, Paraguay) son los antepasados de los chiriguanos, guarayos y guarasug'we que emigraron en varias oleadas al Oriente Boliviano. Sobre la base de información de los conquistadores españoles llega a la conclusión de que fueron los españoles quienes trasplantaron a los itatín a Bolivia, sin embargo Riester rectifica en sentido de que una ola migratoria se dirigió a los ramales orientales de la Cordillera de los Andes, donde estarían los chiriguanos y otros guaraní-itatín se dirigieron hacia el norte a 35 leguas de Santa Cruz la Vieja a 2 km. al sur del actual San José de Chiquitos.

Nordenskiöld plantea también la posibilidad de la existencia de indígenas guaraníes en el Oriente Boliviano antes de las primeras migraciones de grupos guaraníes del Paraguay.

"...Es poco probable, aunque no imposible, que los Guarayu deriven en parte de indígenas guaraní que migraron en épocas postcolombinas y en otra parte de indígenas que hubieran estado ya asentados allí..."

Riester además afirma que los guarasug'we provienen del Paraguay, de donde llegaron a la zona de Itenez-Paraguá, aunque que tal migración fue anterior a la llegada de los conquistadores españoles y que los guarasug'we no entablaron ningún contacto con los guarayu una vez establecidos en Bolivia.

De todas maneras, todos los investigadores concuerdan en afirmar que por lo menos desde la mitad del siglo XVI, los antepasados de los actuales Guarayu ya estaban asentados en la región que actualmente ocupan, como dice D'Orbigny:

"(Los Guarayu)... por tradición recuerdan todavía haber venido del Sudeste, probablemente del Paraguay; recuerdan también haber convivido con los Chiriguanos y haberse separado de ellos a causa de unas querellas, y esto parece ser ya de hace algunos siglos..."

Mario Montaño en *"Guía etnográfica de Bolivia"* dice:

Los Guarayos no solamente se encuentran en la Prov. Velasco, sino que desde siglos están en Ñuflo de Chavez, Cercado y Marbán del Beni (pg. 86).

(11) MELIA, Bartolomeu, 1988, 18

La familia Tupi-Guaraní, es después de la Arawak, la más difundida en Sud América, y por ende está también en Bolivia.

El contacto con las tribus Tupi-Guaranies tuvo lugar en los primeros momentos de la Colonización del Rio de la Plata, como consecuencia inmediata de la exploración de las costas del actual Brasil. A partir de 1513, Alvarez Cabral, y Juan Diaz de Soliz descubrió en 1516 el estuario del Plata. Entre 1521-1526, Alejo García dejando la expedición dé Soliz, se lanzó en pos de las riquezas del interior del continente

O sea que desde comienzos del siglo XVI hubo relación con los grupos tupi-guaranies, si los chiriguanos ingresaron con Alejo Garcia, esta seria la prueba para indicar que no provenian del Paraguay, sino de la costa Atlántica en dirección este oeste y no ascendiendo de sureste a noreste. Esto indica a su vez que su centro de irradiación estaba en la Amazonia central.

Todas las tribus ya estaban asentadas en sus áreas territoriales, a excepción de los chiriguanos que en su nomadismo llegaron hasta Tarija (89).

En la época incaica, como parte de la conquista incaica, los incas organizaron varias acciones para someter a los tupi-guaranies:

> La conquista de MUSU (moxos) en tiempos de Tupaj Yupanqui, que llegaron parece hasta Riberalta, donde hay huellas de las incursiones en busca de madera para embarcaciones. El inca Yupanqui y el inca Huayna Capac decidieron conquistar a los chiríguanos, pero no lograron porque fueron derrotados y muertos por los guaranies, de entonces data la "frontera" o sea las poblaciones que van desde Samaipata hasta el Pilcomayo.

En 1595, el P. Gregorio de Bolivar dice de los guarayos:

> "se siguen muchas provincias de gente bárbara, caribe y de mala digestión, que son los GUARAYOS, advenedizos del Brasil, que da la otra parte del rio Diaben y el gran PARAUNI que propia y comunmente llamamos MARANON".

A veces con el nombre de Guaranis o Itatines aparecen en las crónicas del P. Alcaya, en 1595 referencias de estas tribus en razón de las expediciones que hizo Lorenzo Suarez de Figueroa.

La tradición oral menciona así mismo que los guarayu provienen del sur y que habia guarayus en Cerro Grande "+witi rusu" un Cerro de piedra con gradas al poniente donde se concentraron después del diluvio y donde viven los antepasados junto al Tamoi.

> "Los abuelos de nuestros abuelos están en Cerro Grande. Los abuelos son "ikaraibae" hombres poderosos que están dentro de la piedra, no se muestran pero van a salir antes del fin del mundo a comunicar a los guarayos sobre las catástrofes del fin del mundo"[12].

> "Según los ancianos, los primeros Guarayos vinieron o bajaron del Cerro Grande. Antiguamente, cuando empezó el diluvio, los guarayos se refugiaron en aquel cerro grande. Una vez pasado el diluvio, los guarayos continuaron en el cerro y se dice que los primeros guarayos bajaron cuando nacieron los primeros árboles... "(textual)[13].

(12) Taller de historia oral, San Pablo, Julio 98

(13) 3er Taller técnico de alfabetización de PROCESO SERVICIOS EDUCATIVOS, Ascensión 1997

De esta forma, el pueblo guarayu recoge una tradición oral que comprende una versión entremezclada de elementos culturales propios y la influencia católica de las misiones y la expresa mediante un mito que ubica el origen de los guarayu en el tiempo mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XV y del establecimiento de las misiones franciscanas en el siglo XIX.

2. CRONOLOGÍA

Clasificamos la cronología de la historia del Pueblo Guarayu, a partir de las misiones, en 3 épocas: pre-misional, misional y post-misional.

2.1. Época pre-Misional (?-1693)

El periodo pre-misional comprende la historia de los Guarayu desde su origen hasta los primeros contactos de los misioneros jesuitas y franciscanos, es así que tenemos la siguientes referencias históricas:

Los guaraníes del Paraguay entraron a la cordillera boliviana en olas migratorias desde 1476 durante el reinado del Inca Yupanqui.

En el siglo XVI las entradas más importantes de los migrantes guaraníes se dieron en 1513, 1525 y 1564.

En 1564 Ñuflo Chavez regresando de una expedición al Paraguay trajo consigo unos 3.000 itatines, que serían la base poblacional para los asentamientos guarayus del oriente boliviano (Riester).

En 1575 ya se tienen noticias fehacientes de la presencia de Guarayus entre Mojos y Chiquitos.

La separación de los guarasug'we de los guarayu se habría dado entre 1525 y 1741, ya que el movimiento migratorio habría comenzado hacia 1525 y en 1741 ya encuentra a los guarasug'we a orillas del Itenez.

La migración del Paraguay al Chaco Boreal con los Chiriguanos y de ahí hacia la región que ocupan los Guarayu, se dio por la explosión demográfica y la búsqueda de tierras para el cultivo de maíz y yuca.

Entonces, los primeros contactos con los blancos son de hace más de cuatrocientos años.

2.2. Época Misional (1693-1940)

El periodo misional empieza en realidad con el primer encuentro de los Jesuitas con los Guarayu cerca de la Misión de San Javier, haciendo notar que, para entonces los usos y costumbres, eran todavía similares a los de los Guaraníes, como ser: casas comunales grandes para familias extensas, cuerpo decorado con tatuajes, sepultura en tinajas, etc. sin embargo, el periodo misional se concreta a partir de la llegada de los Padres Franciscanos de Tarata y al establecimiento de las misiones guarayas.

Las misiones concentran a la población guaraya dispersa en pueblos "ordenados" con estructura urbana en torno a una plaza, en cuyo centro se halla plantada una cruz de cusi y donde la iglesia y las casas misionales rodean a la plaza central.

De los diversos centros poblados que los misioneros fundaron han sobrevivido 6 pueblos misionales: Ascensión, Urubichá, Yaguarú, Yotaú, San Pablo y Salvatierra habiendo conservado, en parte, los patrones culturales introducidos por los misioneros y que en

gran medida han llegado a constituir parte integrante de la identidad cultural de los actuales Guarayu.

De la compleja historia de las misiones destacamos los hechos principales:

1693 El P. Cipriano Barace traslada Guarayus a la mision jesuitica de San Javier de Chiquitos, pero no logra que permanezcan mucho tiempo, toda vez que luego de un tiempo retornan al monte porque no se acostumbran a la forma de vida impuesta en la misión y a fin de escapar de los portugueses buscadores de esclavos y/o bandeirantes paulistas que atacaban continuamente las reducciones

En esta oportunidad el retorno al monte dura más o menos unos 100 años, escondiéndose en la selva intrincada de numerosos cerros aislados, alejados de las misiones de Chiquitos, consolidando la ocupación de un área más al Noreste, en direccion al Brasil.

La cartografía del siglo XVIII confirma este movimiento de los guarayu.

Traslado de los Guarayus al pie de un cerro, cerca de la Senda (debe ser el Piar, la senda que conduce a Cerro Grande). El gobernador Juan Verdugo establece con ellos IRAPENDER (Irapytá o Iranpita) (podria ser URAPENDER, que era el apellido de un cacique) y pide al sacerdote boliviano P. Salvatierra, parroco de San Javier, vivir con los Guarayus. (CORS, 124).

El P. Salvatierra funda San Pablo (San Pablo I) llevando guarayos de Iranpita (Urapende) más al norte, los mismos que vuelven al monte 6 años despues (Riester).

8 años después, el P. Velasco, a pedido de los Guarayu, funda la misión Santísima Trinidad, pero no logra que los Guarayu se conviertan al cristianismo. (Cardús) en el camino a la misión viajando desde Santa Cruz, dejó una campana en Cachuela grande frente a Yotaú.

Los Guarayus, en cantidad de 300 personas, huyen de San Pablo rio San Julián abajo, hacia Santa Maria, en tal circunstancia, el P. Salvatierra vuelve a San Javier. Este retorno al monte fue motivada por el caudillo Curubaré que se dirigió al cerro Yacarei en busca de una tierra mejor, tierra sin mal, la Loma Santa.

En 1811, el P. Salvatierra va en busca de los Guarayu y funda San Joaquin cerca de Ascensión (Cardús). Asi mismo funda San Pablo (San Pablo II) (El actual San Pablo -cerca de Ascensión- es de 1900).

En 1820, se establece la Parroquia de Trinidad en la región de Santa Maria, y a 4 km. se funda la parroquia de Santa Cruz.

En 1822, los PP. Franciscanos de Tarata se hacen cargo de los Guarayu y fundan las misiones franciscanas, para el efecto los PP. Francisco La Cueva y Mariano Rocamora llegan en mayo de 1823 a territorio guarayo y encuentran que los pueblos se debaten en la miseria y abandono del evangelio.

Se establecen 4 misiones guarayas en: San Pablo, San Joaquin, Trinidad y Santa Cruz (Cors, Cardús).

En 1825, las misiones entran en crisis, a raíz de la nacionalidad española de los sacerdotes, al ingreso de comerciantes y por la muerte del P. Salvatierra (1830).

En 1831, D'Orbigny visita Guarayos y encuentra que los Guarayu han cambiado su cultura por influencia de sus vecinos Chiquitanos y Mojeños.

En 1843, llegan a Guarayos los Padres Cors y Viudez e incorporan la instrucción religiosa y moral en las misiones. Establecen 3 dias de trabajo para la misión y 3 días para la familia y la conversión mediante el trabajo metódico y disciplinado.

En 1844, se organiza una gran concentración de Guarayus en Yaguarú para que no retornen al monte, se realizan ceremonias masivas de bautismos y matrimonios cristianos. Recién despues de casi medio siglo de apostolado misionero y de intentos de convertir a los Guarayu, los misioneros logran la aceptación del catolicismo y organizan ceremonias masivas de adhesión al Evangelio mediante la administración de los sacramentos del bautismo y matrimonio cristianos.

En 1858 se funda Yotaú en San Fermin y en 1873 fue el traslado de Yotaú al lugar actual. Década de penetración de siringueros y productores que a expensas del auge de la goma incursionan en el territorio guarayo de paso al Beni y reclutan trabajadores para las barracas de Moxos.

En 1908, Nordenskiöld visita a los Guarayu y cree que el drama de este pueblo se debe al sistema misional introducido por los Franciscanos.

Invasión Yanaigua (Ayorea) que atacó la misión de Ascensión provocó varias muertes y mantuvo emboscadas entre San Pablo y Ascensión durante 10 años (Cors).

En 1939, se procede a la secularización de las misiones y creación de autoridades civiles en las ex - misiones, dejando a los religiosos sólo a cargo de la actividad religiosa primero como Colonia fiscal y luego como Delegación Nacional de Guarayos a cargo de un Delegado Nacional.

El 10 de Mayo de 1938 se dictó el Decreto Ley de creación de la Delegación Nacional de Guarayos dependiente del Ministerio de Colonización. El D.S. del 14 de Junio de 1939 reglamentó la secularización mediante el nombramiento de autoridades civiles y la expropiación de los bienes de las misiones.

La secularización tuvo efectos negativos para las misiones, Ovando Sanz considera que entonces empezó el drama de los guarayos ya que la catequización degeneró con la secularización al permitir la explotación de comerciantes inescrupulosos que intoxican a los guarayos con la profusión de alcohol.

El modelo misional de producción agrícola incorpora nuevos cultivos: arroz, algodón, papa dulce, tabaco, cacao, caña de azúcar y junto a la ganadería complementa la economía tradicional de caza, pesca y recolección.

2.3. Época Post-Misional (1940 - 1998)

1951 Los Guarayus son declarados libres de la permanencia en las misiones lo que lleva a que sean contratados como braceros, abandonen sus pueblos y sus familias.

1953 La Reforma Agraria da la apertura para el ingreso de empresas madereras y empresas ganaderas.

Solicitud de dotación de tierras para los Guarayos por parte del Obispado Ñuflo de Chavez (Exp. Nro. 20010 del 22-12-69, auto de vista del 10-03-70 y R.S. Nro. 164400 del 17-10-72) (Zarzycki, 1994: 213).

1965 Creación de la agencia municipal de Ascensión de Guarayos.

1970.Apertura del camino Santa Cruz - Trinidad y llegada de colonizadores a la región.

1975 Organización de 79 Sindicatos agrarios con el objeto de obtener tierras en dotación. El CNRA tituló varios de los trámites sin que los títulos hayan llegado a los Guarayus (Zarzycki, 1994: 208-244).

1984 La Agencia Municipal de Ascensión es elevada a rango de Tercera Sección Municipal.-

Creación de la Provincia Guarayos con 3 municipios: Ascensión, Urubichá y el Puente.

3. *HISTORIA DE LOS PUEBLOS MISIONALES*

Los pueblos misionales son aquellos que se fundaron como misiones.

En casi todos los casos la fundación de la misión concentra a las familias allí existentes y las re-agrupa en un centro poblado.

De las 6 misiones franciscanas que han sobrevivido al tiempo, vale decir: Ascensión, Urubichá, Yaguarú, San Pablo, Yotaú y Salvatierra, cada una tiene una historia propia y lo que es común a todas es que antes de establecerse como misiones contaban en su área con población semi-nómada dispersa, y que la definitiva ubicación de la misión es el resultado de varios intentos fundacionales. Así tenemos que Urubichá se funda 5 veces, San Pablo 4 veces, Yotaú 3 veces, Yaguarú 3 veces y Ascensión otras tantas.

ASCENSIÓN 1:	San Javier	1811
	Misión San Joaquín	1826
	Misión Ascensión	1850

Fundada en 1826 con población guaraya, chiquitana y cruceña, fue entregada a los PP. Franciscanos de Tarata, en 1850.

Urubichá cuenta por los menos con 4 ó 5 fundaciones sucesivas que son:

URUBICHÁ 1:	Misión Trinidad	1823
2:	Misión San José- Ubaimini	1844
3:	Misión Perseverancia	1860
4:	Misión Santa María de los Angeles	1861

Los cambios de lugar se realizaron porque la misión no estaba bien ubicada, es así por ejemplo, que en Trinidad y en San José/San Miguelito la tierra no era buena, había un salitral a donde acudían los tigres. Los cambios de lugar se efectuaron porque la elección hecha por el misionero no siempre coincidía con los criterios del cacique por el poco conocimiento del área.

Según CARDUS, Urubichá es la misma que al principio se llamaba "Trinidad" que estaba situada a orillas del río San Miguel, en 1844 se trasladó a 12 leguas hacia el naciente con el nombre de Trinidad de Ubaimini, de donde a causa de enfermedades en 1862 se trasladó 3 leguas más al norte sobre la misma orilla de Río Blanco, de donde a causa de las hormigas "bravas" a los dos años se trasladó al lugar actual.

Perseverancia está camino a Ascensión, tenía una iglesia, allí llevaban a la gente castigada, especialmente a las parejas que no querían casarse.

La misión ha enfrentado muchos problemas hasta consolidarse como tal con 5 cuarteles, tejería, tejeduría, herrería, carpintería, 3 escuelas, etc.

La población ha sufrido cambios, en 1844, cuando se trasladó a Ubaimini, contaba con 600 almas; debido a las fiebres en 1862 cuando se volvió a trasladar contaba con un número similar de 600 almas; veinte años más tarde, tiene 244 matrimonios, con un total de 996 neófitos, 199 niños y 82 niñas en la escuela. (CARDUS, pg. 127).

YAGUARÚ	1:	La Cruz	1823
	2:	Yaguarú	1844

Ubicada a 8 leguas de Ascensión y 3 leguas de Urubichá, a orillas de un lago, donde los misioneros concentraron a los guarayos para evitar que retornen al monte

YOTAÚ	1 :	Misión San Fermín	1858
	2 :	Misión San Rafael (¿Surucusi?)	1865
	3 :	Traslado de YOTAU al lugar actual	1873

Los primeros Guarayu vinieron de Cerro Grande, un grupo se dirigió hacia Yaguarú y otro grupo hacia Yotaú.

En Kaimbe (nombre guarayo de Yotaú) había guarayus desde antes de la fundación de la misión. Yotaú es un nombre chiquitano del lugar.

Así como en Ascensión fundaron una misión subsidiaria en San Pablo, en Yotaú se fundó en las proximidades una misión subsidiaria en Santa Bárbara que no logró sobrevivir al tiempo y en la actualidad está al interior de una propiedad denominada Chocolatal.

SAN PABLO	1:	IRAPENDER (¿Irapyta - Iranpita?)	1791
	2:	Traslado de Urapender a San Pablo I por parte del P. Gregorio Salvatierra	1793
	3:	Establecimiento de San Pablo II	1811
	4:	Fundación del actual San Pablo	1900

Con posterioridad a la fundación de la misión de Ascensión como misión subsidiaria se fundó San Pedro, en el lugar denominado "WAKATUYÚ" salitral del ganado.

En busca de agua se trasladó gente y llegó al lugar actual de San Pablo el 21 de Septiembre de 1900, el primer cacique fue Ascencio Siba, se organizó un campamento, se chaqueó a las orillas del río y se creó el asentamiento, al año siguiente se festejó la fiesta de San Pedro y San Pablo, dando preferencia a partir de entonces a San Pablo, razón de su nombre actual.

Cerca de San Pablo, en el cerrito a 15 km. había un campamento de sirionós en el lugar que ahora se llama Santa María. Hubo enfrentamiento en varias oportunidades, pero como los guarayos lograron vencerlos y alejarlos hacia Santa María, no sólo a los sirionós sino también a los Yanahiguas y Ayoreos que eventualmente aparecían.

Como un vestigio de las misiones sobrevive el Cabildo como máxima autoridad moral de la comunidad, el cabildo eclesiástico hace que los cabildantes sean la máxima autoridad del pueblo. El Corregidor u otras autoridades locales no pueden actuar a su criterio, tienen que consultar necesariamente al Cacique.

Las autoridades del Cabildo son:

Cacique Mayor
Cacique segundo
Intendente
Capitán

Comandante
Comisario 1ro.
Comisario 2do.
Fiscal
Corregidor
Crucero 1
Crucero 2
Banderero 1, que porta la bandera nacional
Banderero 2, que porta la bandera departamental
Banderero 3, que porta la bandera de provincia Guarayos

El día de la fiesta principal (San Pablo, 29 de Junio) las autoridades del Cabildo acompañan al sacerdote en la procesión en un orden rigurosamente pre-establecido:

La procesión es presidida por los cruceros portando las cruces y ubicando al sacerdote en medio de los dos cruceros, el sacerdote va acompañado de sus monaguillos y turiferarios (los que llevan el incensario y el incienso).

Detrás de los cruceros vienen los bandereros o portabanderas. Y los feligreses en general

CONCLUSIONES

La historia del Pueblo Guarayu no ha sido todavía totalmente escrita ni suficientemente aclarada. Se plantean algunas hipótesis, como las más probables, por ejemplo el origen de los Guarayu como resultado de una migración del Paraguay, pero hay todavía muchas cosas que permanecen en la penumbra.

Las misiones franciscanas han dejado huella profunda en la historia del pueblo Guarayo, pero esa es sólo una parte de su historia: la versión misionera. Hay otra, la versión laica, que todavía no ha sido descifrada.

Unos autores, como los misioneros franciscanos, reflejan una visión desde la perspectiva religiosa. Otros autores, como los investigadores extranjeros, viajeros o visitantes esporádicos, como Nordenskiöld, D'Orbigny, Metraux reflejan una perspectiva más imparcial. Los autores bolivianos, como Hermosa, Montaño, respaldan sus planteamientos en investigaciones anteriores.

La verdadera historia está todavía por escribirse y es un desafío para los investigadores interesados en la temática indígena e identificados con las aspiraciones de los Pueblos Indígenas, una de cuyas aspiraciones es conocer su pasado para perfilar su verdadera identidad

El presente artículo es el resultado de investigación de fuentes secundarias a través de la lectura de los autores más importantes que han tratado el tema; investigación de fuentes primarias mediante el contacto directo con los Guarayu en los principales asentamientos misionales y no misionales, entrevistas a informantes claves y un esfuerzo de encontrar la versión de su historia inserta en los cuentos, mitos y leyendas del Pueblo Guarayu.

Para el Pueblo Guarayu, su gente, sus organizaciones y sus dirigentes, va nuestro profundo reconocimiento y el compromiso de seguir trabajando para descifrar los eslabones perdidos de su ancestro cultural histórico perdido en los procesos de aculturación a los que han sido sometidos.

BIBLIOGRAFÍA

ARMENTIA, Nicolás
1905 **"Descripción del territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán"**, La Paz.

CARDUS, José
1990 **"Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884"**, Librería de la Inmaculada Concepción, Barcelona.

CIDOB-COICA-OXFAM AMERICA "Bolivia:Estudio de caso del Pueblo Guarayo"; Santa
1993 Cruz.

CORS, José Fray OFM "Apuntes de Guarayos"

DIAZ ASTETE, Alvaro *"Las Etnias en Bolivia"*; Páginas 109 a 140 en **"Bolivia**
1994 **Mágica"** de Boero Rojo, Hugo. La Paz.

D'ORBIGNY, Alcides **"Viajes por Bolivia"** Tomo I, Ministerio de Educación
1958 y Bellas Artes, La Paz.

ECOS GUARAYOS Revista, Ascensión

HERMOSA VIRREIRA, Walter **"Los Pueblos Guarayos"**, Ediciones Universo, La Paz,
1959

HERMOSA VIRREIRA, Walter *"Tribus Selvícolas"*. En **Bolivia Mágica**, "Los Amigos
1976 del libro", La Paz, págs. 91-116.

METRAUX **"Ethnography of the Chaco, Handbook of South**
1946 **American Indians"**, Vol. 1, Washington.

MONTAÑO ARAGON, Mario **"Guía Etnográfica de Bolivia"**, Ministerio de Educa-
1974 ción y Cultura, La Paz.

NORDENSKIÖLD, Erland
1929

PIERINNI, Francesco *"Los Guarayos de Bolivia"* **Boletín de la Oficina**
1908 **Nacional de Estadística**, Tercer Trimestre de 1910, Nos. 61 a 63, págs. 429 a 435 y en **Anthropos**, Saint Gabriel.

OVANDO SANZ, Guillermo **"La Nacionalidad Guaraya"**

PROCESO, Servicios educativos **Memoria del 3er. Taller del equipo técnico de**
1998 **Alfabetización**, Ascensión.

RIESTER, Jurgen **"Los Guarasug'we, crónica de sus últimos días"**, ed.
1977 "Los Amigos del Libro", La Paz-Cochabamba.

¿OCUPACIÓN YAMPARA EN QUILA QUILA?

Consideraciones preliminares sobre este fenómeno desde una perspectiva arqueológica

María del Pilar Lima Tórrez*

Este trabajo esta dedicado a todos los habitantes de los ayllus originarios de Quila Quila, en agradecimiento a todo el apoyo y confianza depositados en nuestro proyecto.

Las investigaciones etnohistóricas han aportado importante conocimiento sobre las sociedades andinas. Su especificidad geográfica y su particular aprovechamiento ecológico y económico fue objeto de estudios muy generales como los de Karl Troll (1958), pasando por los fundamentales aportes de John Murra (1975) y Jürgen Golte (1980), hasta estudios más específicos y detallados como los de Maria Rostworowsky (1977, 1988).

La organización social y política de estas sociedades también llamó la atención de los investigadores. Thérésse Bouysse Casagne (1975, 1978, 1987, 1992) y Thierry Saignes (1979, 1980, 1985, 1986) son dos de los más importantes; los mismos se concentraron en el establecimiento de mapas poblacionales de los principales señoríos aymaras del Altiplano y de los valles.

Lamentablemente, la mayoría de estos trabajos se concentró en la región altiplánica. Sin embargo, en los últimos años se ha despertado un inusitado interés por la investigación en los valles. Este interés puede deberse a que nos encontramos en regiones intermedias las que presentan un panorama poblacional complejo. Al mismo tiempo, se trata de áreas de influencia por la interacción existente entre poblaciones diferentes, lo cual le da a esta región características culturales particulares.

Precisamente desde esta perspectiva, la problemática de las culturas precolombinas de los valles fue tratada por investigadores como Rossana Barragán (1994), Catherine Julien (1995), Erick Langer (1984), Ana María Presta (1995), Mercedes del Río (1989) y Thierry Saignes (1985, 1986). A través de los documentos coloniales ellos llegan a identificar una alta dinámica cultural producida por grupos étnicos diferentes y con características socio-políticas complejas.

La organización de las diferentes etnias se habría dado a través de grandes agrupaciones multiétnicas conocidas como confederaciones. Las más importantes en el área eran los Charcas, (Qhara-qharas, Chuis, Chichas y Cotas) y los Quillacas (Asanaques, Aullagas, Uruquillas y Sevaruyos) (Medinaceli y Arce 1990).

Dentro de este ámbito es que se identificó la existencia de la unidad política Yampara, una de las más importantes en el norte de Chuquisaca a la llegada de los españoles. Como formación política, el territorio Yampara limitaba al N.E. con los Charcas, al N.O. con Qhara-qharas, al S.O con los Chichas y al S.E. con poblaciones chiriguanas. Este panorama parece mostrar una centralización, pero a pesar de ello, los documentos advierten sobre "...enclaves en el N por Luje, en el O. por Potosí, al S.E. por Oronkota, al E en Tarabuco y al N.E en Guañoma (tierras de Socta de Yotala y salineros de Umaca de Quilaquila) (...). Las regiones de ecología distinta ya sean de valle o de puna, pueden ser compartidas..." (Barragán 1994:55).

(*) Universidad Mayor de San Andrés, carrera Arqueología.

Al parecer, en el siglo XVI no existía una delimitación espacial y cultural de los Yamparas, sino un núcleo con enclaves territoriales en otros pisos ecológicos. Al interior de esta conformación se habrían establecido dos parcialidades socio políticas. La parcialidad superior ubicada en Hatun Yampara y la parcialidad inferior, cuya capital se localizaba en Quila Quila.

A pesar de todos estos datos, un problema que se observa es que la naturaleza de esta unidad política del siglo XVI no fue aclarada. No se sabe si era una agrupación multiétnica al estilo de las grandes confederaciones; o si por el contrario, su denominación respondía a una filiación étnica.

Por otra parte, la información arqueológica sobre las ocupaciones prehispánicas en el norte de Chuquisaca es mínima. Esto se debe, indudablemente, a la carencia de investigaciones sistemáticas en el área. Por lo cual, se debe reconocer el aporte realizado por Dick Ibarra Grasso a mediados de este siglo. Resultado de sus trabajos es la definición de estilos cerámicos actualmente vigente; los mismos fueron identificados en función de los atributos de cerámica decorada y del lugar donde fueron encontrados. Los más importantes en el área son el estilo Mojo-coya, Presto Pumo, Nazconde, Chicha Bicromo y Yampara.

La denominación del estilo Yampara resulta de la analogía entre el material encontrado en Yamparaez y los documentos coloniales del siglo XVI (Ibarra Grasso 1955). Su área de difusión comprende todo el departamento de Chuquisaca excepto Cinti, las provincias de Mizque y Campero en Cochabamba, Valle Grande en Santa Cruz y la provincia Cornelio Saavedra en Potosí. La característica que presenta es generalmente una pasta homogénea y decoración policroma, con fondo desde rojo a marrón y ocasionalmente ocre; los motivos son geométricos pintados en negro con reborde blanco o crema (Ibarra Grasso et.al. 1955). Posteriormente, el autor propone una periodificación relativa del estilo en base a las diferencias encontradas en cuanto a manufactura y motivos decorativos. Distingue un Periodo Antiguo, Periodo Clásico y Periodo Ultimo (Ibarra Grasso et.al. 1986).

Hasta aquí se realizó una breve síntesis de lo conocido sobre los Yampara. Esto nos permite observar que tanto la Etnohistoria como la Arqueología tienen confusa la explicación sobre el fenómeno. La primera enfatiza en una unidad política centralizada con áreas de contacto en otros territorios, la misma parece estar más concentrada hacia el O. La Arqueología por otro lado registra un estilo cerámico con amplia difusión territorial y cuya tendencia es la expansión hacia el E. Debido a ello, y apoyando el problema planteado por Barragán (1994), es posible argumentar sobre la incoherencia entre los datos arqueológicos y la información que proporciona la Etnohistoria.

Retomando específicamente esta problemática, se realizó una prospección arqueológica en la cuenca de Quila Quila, la cual tuvo como objetivos: a) ampliar el conocimiento sobre los asentamientos prehispánicos en la zona, y b) contrastar los datos arqueológicos con los de la Etnohistoria. El punto de partida fue el considerar a Quila Quila como capital de la parcialidad inferior de los Yamparas.

Quila Quila es un cantón de la provincia Oropeza del departamento de Chuquisaca, se encuentra a 27 km al S.O. de la ciudad de Sucre. Sus límites son el cantón de Maragua al N, el cantón de Huayllas al S, el cantón de San Sebastián al E. y el departamento de Potosí al O. El área de prospección se circunscribió a la cuenca Central del cantón. Se identificó 82 sitios arqueológicos a lo largo de 80 km² aproximadamente. Este aspecto nos permite demostrar la intensidad de ocupación de la cuenca en tiempos prehispánicos.

La ubicación de los sitios habitacionales muestra una clara nucleación de las áreas de ocupación. Se nota preferencia por el establecimiento en pequeñas elevaciones sobre la

cuenca, las cuales no rebasan los 100 m. El material encontrado presenta mucha diversidad; fueron registrados fragmentos con diseños provenientes de tierras bajas (incisiones, punteados e impronta dos) y cuya forma más representativa son las urnas funerarias. También se encontró cerámica con influencia Yura, pensamos que proviene de Potosí. La presencia Inka solo se manifiesta en restos de platos playos y algunos fragmentos de aríbalos. La presencia de cerámica Yampara es muy interesante, la densidad y dispersión de la misma no es la que inicialmente se esperaba pues se encuentra concentrada en pocos sitios de la parte central de la cuenca.

Es igualmente interesante la cantidad de material lítico disperso en una gran mayoría de los sitios. Se registró desechos de manufactura, al igual que puntas de flecha y pequeñas hachas.

Es de suponer que la existencia de una cantera de calcedonia, ubicada al norte de la cuenca, motivara la producción de este material a gran escala; es posible también que la adopción de esta estrategia tuviera como finalidad la exportación.

Al mismo tiempo, la producción agrícola pudo haber sido otro de los aspectos que impulsó la dinámica económica de Quila Quila en períodos anteriores a la Colonia. Ello puede evidenciarse en los extensos complejos de terrazas, ubicados en las laderas de los cerros que circundan la cuenca. Los dos complejos más grandes se sitúan al S. y al N. de la misma. Lamentablemente, la erosión es un problema que afecta a toda la zona. Los sitios agrícolas fueron casi totalmente destruidos por su acción; en áreas de mayor preservación se pudo observar, asociados a las terrazas, restos de silos y canales de drenaje que complementaban el sistema.

Un santuario prehispánico de altura también fue identificado. El mismo se encuentra en la cima del Telapakis, cerro tutelar de Quila Quila. Actualmente conserva su función de santuario pues existe una especie de capilla a la cual llegan los habitantes con ofrendas de diferentes tipos. De esta forma, el cerro se convierte en una divinidad natural, los comunarios le llaman "Tata Tilapakis".

Hasta hace 50 años, todavía llegaban los llameros desde Potosí para intercambiar sus productos con sal, recurso existente en la zona. De la misma forma, pasaban por la cuenca pobladores del sur con el mismo objetivo. Pensamos que este movimiento fue más fuerte en tiempos antiguos y motivó la construcción de vías de comunicación. La prospección permitió identificar tres de ellas: un camino que sale de la cuenca y cruza la serranía por el E; otro, que es el mejor conservado, pasa cerca de la cantera de calcedonia y probablemente es por donde se la transportaba; y el tercer camino que traza una ruta hacia Umaca, lugar donde se encuentra el depósito de sal.

De esta manera, se esbozó un panorama muy general del Quila Quila prehispánico, a partir de los datos arqueológicos. A continuación puntualizaremos dos aspectos, que se piensa revisten gran importancia:

a) La diversidad de material que presentan las ocupaciones, permite hipotetizar la coexistencia de poblaciones, las cuales probablemente tuvieron diferente procedencia. Las áreas de dispersión de la cerámica, particularmente, se encuentran más o menos diferenciadas. 1) La cerámica de tierras bajas, mayormente distribuida hacia el Sur; 2) el material con influencia Yura se encuentra generalmente asociado a entierros y en sitios ubicados al Noroeste; 3) cerámica que parece ser de influencia Inka, pero de manufactura local, se localiza en los sitios más grandes del Oeste y la parte central de la cuenca; y 4) el material del estilo Yampara se asocia particularmente a entierros y se concentra en los sitios más grandes del centro.

b) La posición estratégica de Quila Quila y la existencia de depósitos de sal y de calcedonia, convierten a este lugar en un eje comercial de gran importancia en la región durante el Horizonte Tardío y períodos anteriores. Todo ello implicaría un constante movimiento de gente para la producción y el comercio. Al mismo tiempo, se convertiría en un área de influencia debido a la interacción producida entre poblaciones heterogéneas. Como resultado tendríamos una composición poblacional con características culturales probablemente fusionadas y totalmente dinámicas.

Todo lo anteriormente señalado hace más compleja todavía la dilucidación de un asentamiento Yampara en Quila Quila. Más aún, si se toma en cuenta que el fenómeno Yampara está generalizado en todo el norte de Chuquisaca y no se tiene una conceptualización clara. ¿Qué se va a entender por Yampara? ¿Es una cultura prehispánica cuya filiación es étnica? ¿Es sólo la unidad socio política del siglo XVI?... Estas son interrogantes que la intensificación de las investigaciones permitirá responder.

Pero, y al margen de las preguntas, se propone tres alternativas para la interpretación del caso específico de Quila Quila:

a) Probablemente, Quila Quila no es el centro político de una etnia Yampara, tanta diversidad parece probar lo contrario. Tal vez el término solo debe ser entendido como un concepto político. Esta suposición apoyaría la hipótesis de considerar a los Yamparas como una agrupación multiétnica.

b) Es posible que los documentos etnohistóricos hubieran registrado un panorama tardío del fenómeno. La dimámica del movimiento de poblaciones, indudablemente, fue anterior a la llegada de los españoles. Ello nos llevaría a pensar en el movimiento de población Yampara de E. a O. También explicaría la razón de la difusión del estilo hacia el E; se trataría del material de las poblaciones Yampara más tempranas, lo cual implicaría que el registro de los asentamientos Yampara más nucleados hacia el O, corresponde a períodos más tardíos.

c) Lo anterior, nos lleva a pensar también que la población originaria de Quila Quila no era Yampara. Los Yamparas ocuparían la cuenca en un período poco anterior a la llegada de los españoles. Es posible que hubieran reorganizado el espacio y se convirtieran en un ente representativo del lugar. Eso explicaría el por qué figuran en los documentos coloniales. Lo que a este respecto no queda claro, son las razones por las cuales los Yamparas ocupan Quila Quila; tal vez la más probable es el aprovechamiento de sus recursos naturales. Pensamos que debe tratarse con más profundidad el establecimiento Inka, es posible que ello nos ayude a responder estas interrogantes.

El planteamiento de estas posibilidades imbuye un territorio más amplio y extenso al de Quila Quila y no ofrece conclusiones puntuales a nuestro problema. Sin embargo, deja abierto el espacio para arqueólogos y etnohistoriadores, a una discusión que promete mucho en el futuro.

AGRADECIMIENTOS

Para la realización de este trabajo debo agradecer muy especialmente los acertados comentarios de Rossana Barragán y Sonia Alconini, quienes me ayudaron a ampliar mi visión sobre el tema.

BIBLIOGRAFÍA

ALCONINI, Sonia
1996 *Structure and dynamics of the chiriguano frontier: the case of the aymara meridional polities before and dur ing the Tawantinsuyo.* Trabajo presentado al Dr. James Richardson en el seminario **"South American Archaeology"**. Pittsburgh.

BARRAGAN , Rossana
1994 **¿Indios de arco y flecha?, entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca (siglos XVI - XVII).** ASUR. Sucre.

BOUYSSE-CASAGNE , Thérese
1975 *"Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI"* En: **Tasa de la visita general de Francisco de Toledo**. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1978 *"L'Espace aymara: urco et uma"*. En: **Annales**. Paris.

1987 La identidad aymara. HISBOL-IFEA. La Paz.

1992 *"Le lac Titicaca Histoire perdue d'une mer intérieure"* En: **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Vol. 21**. Lima, Paris.

CERECEDA, Verónica
1992 *Notas sobre el diseño de los textiles Tarabuco"*. En: Dávalos, Cereceda y Martinez. **Textiles Tarabuco.** Sucre.

RIO, Mercedes del
1989 *"Estrategias andinas de supervivencia: el control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVII)"*. En: **Anuario IV**. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Buenos Aires.

ESPINOZA, Waldemar
1969 *"El memorial de Charcas"*. En: **Cantuta**. Revista de la Universidad Nacional de Educación. Chosica.

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

IBARRA GRASSO, *Dick*
1957 *"Un nuevo panorama de la Arqueología boliviana"*. En: **Arqueología Boliviana, I Mesa Redonda**. Biblioteca Paceña, Alcaldia Municipal. La Paz.

1973 **Prehistoria de Bolivia**. Segunda Edición. Los Amigos del Libro. La Paz-Cochabamba.

IBARRA GRASSO, Dick y Leonardo Branissa
1955 *"Nuevos estilos de la cerámica prehispánica de Bolivia"*. En: **Anais Do Congreso Internacional de Americanistas**. Sao Paulo.

IBARRA GRASSO, Dick y Roy Querejazu
1986 **30.000 años de prehistoria en Bolivia**. Los Amigos del Libro. La Paz- Cochabamba.

JULIEN, Catherine
1995 *"Oroncota entre dos mundos"*. En: **Espacio, Etnias y Frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII**. Compilado y editado por Ana María Presta. ASUR. Sucre.

LANGER, Erick
1984 **Rural Society and Land Consolidation in a Declining Economy, Chuquisaca, Bolivia, 1880-1930**. Ph.D. Thesis Standford University

LEQOC, Patrice y Ricardo Céspedes
1996 *"Nuevas investigaciones arqueológicas en los Andes Meridionales de Bolivia. Una visión prehispánica de Potosí"*. En: **Revista de Investigaciones Históricas**. Universidad Autónoma Tomás Frías. Potosí.

MURRA, John
1975 **Formaciones económicas y sociales en el mundo andino**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

PACHECO, Diego y Edgar Guerrero
1994 **Machas, Tinkipayas y Yamparas, Provincia de Chayanta (Norte de Potosí)**. IFTK/CIPRES. Sucre.

PARSSINEN , Martti
1992 *"The chronology and area of the inca expansion"*. En: **Tawantinsuyu, the inca state sits political organization**. Helsinski SHS.

PRESTA , Aña Maria
1995 *"La población de los valles de Tarija, Siglo XVI. Aportes para la solución de un enigma etnohistórico en una frontera incaica"*. En: **Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII**. Compilado y editado por Ana María Presta. ASUR. Sucre.

ROSTWOROWSKI , Maria
1977 **Etnia y Sociedad**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1988 **Historia del Tawantinsuyu**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

SAIGNES, Thierry
1979 *"Valles y punas en el debate colonial: la pugna sobre los pobladores de Larecaja"*. En: **Histórica** III (2). Lima.

1980 *"Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una relación inédita"*. En: **Historiografía y Bibliografía Americanistas**. Vol. XXIV. Sevilla.

1985 **Los Andes Orientales: historia de un olvido**. CERES-IFEA. Cochabamba.

1986 *"En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)"*. En: **Avances de Investigación 3**. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz.

TORERO, Alfredo
1987 *"Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI."* En: **Revista Andina**. Año 5, No 2. Cusco.

TROLL, Karl
1958 *"Las culturas superiores andinas y el medio geográfico"*. En: **Revista del Instituto de Geografía** No 5. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFIA
BIBLIOTECA
La Paz - Bolivia

FIGURA 2 DIVISIÓN POLITICA DEL CANTON DE QUILA QUILA

ESC 1 : 50000

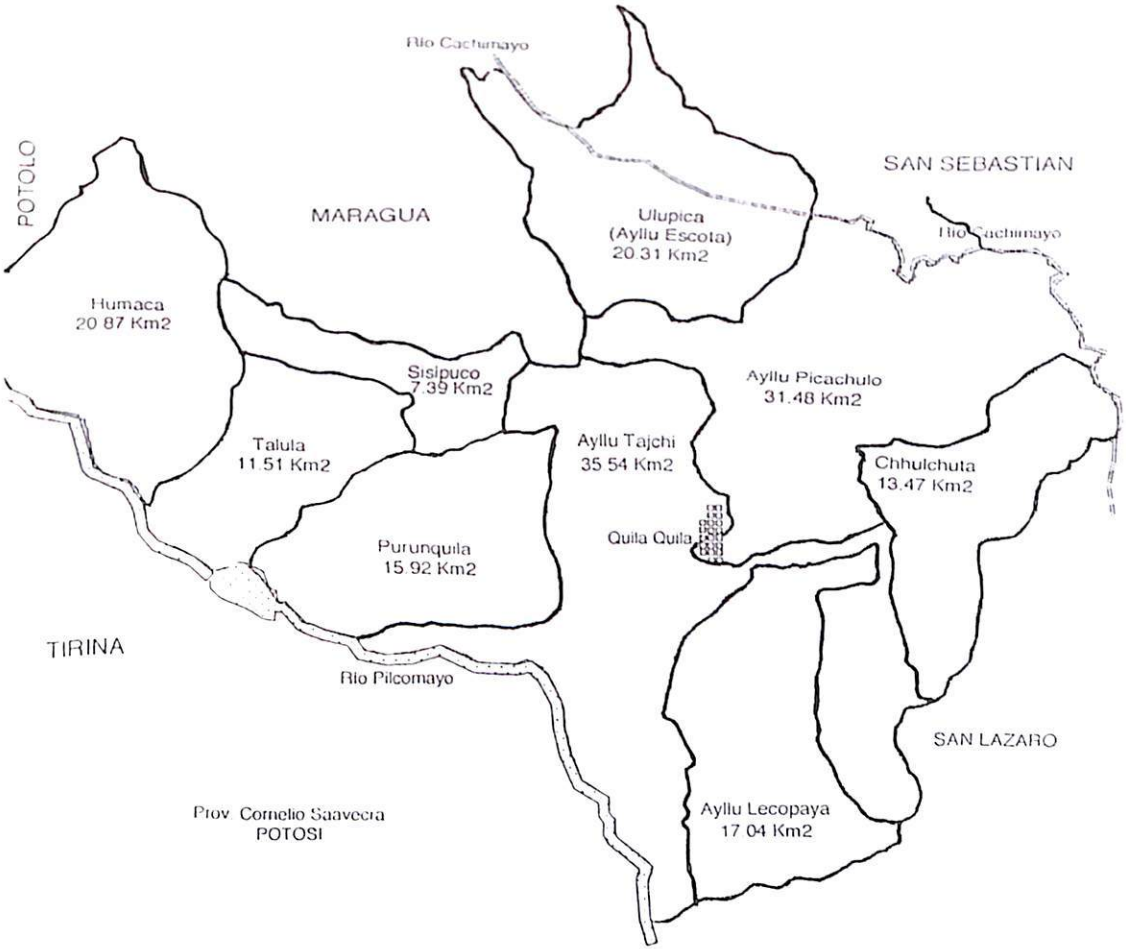
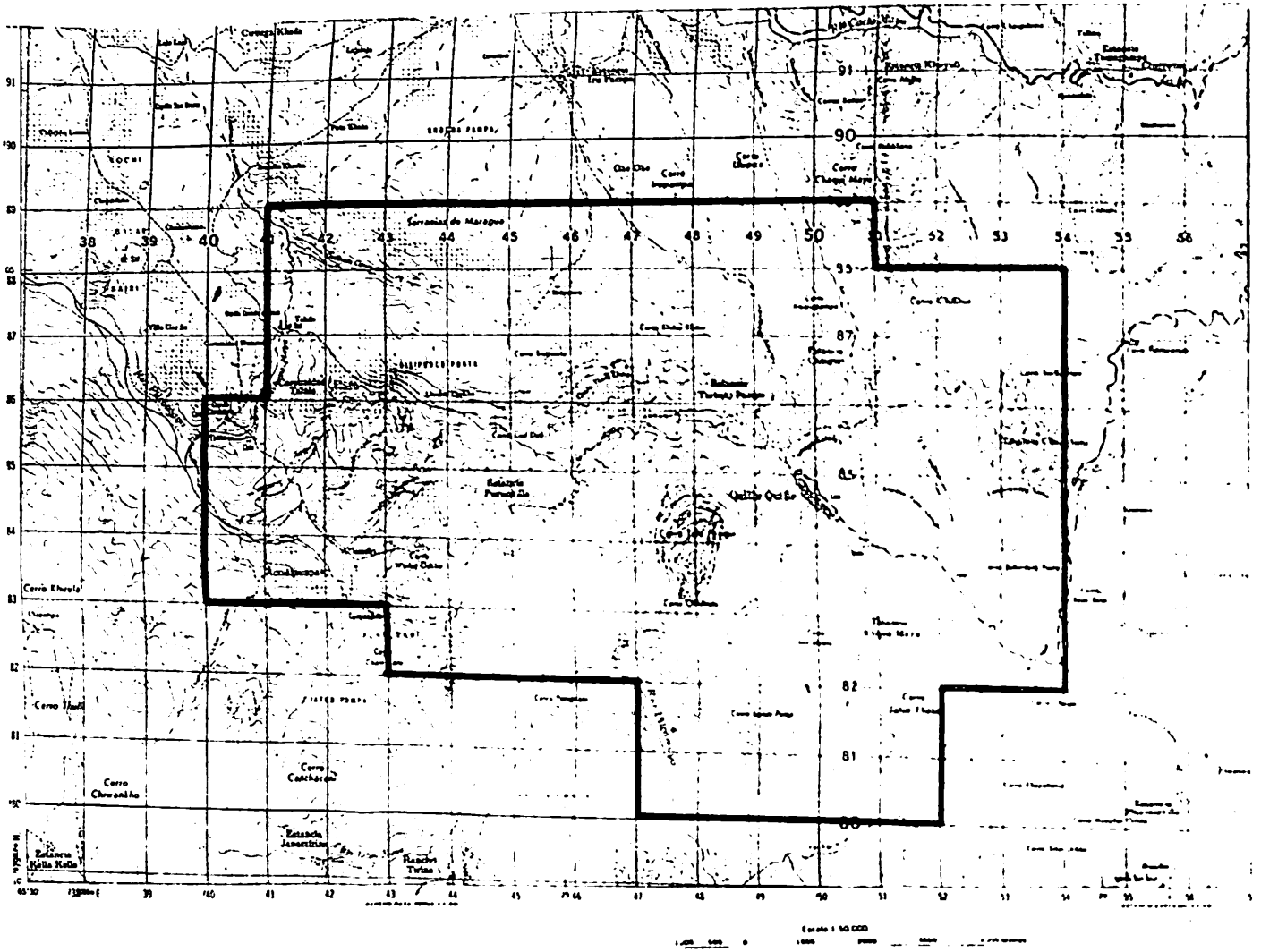


FIGURA 3. MAPA TOPOGRÁFICO DEL ÁREA DE PROSPECCIÓN.


Cerro Khuela
Cerro Chavanicha
Cerro Cachacaco
Estancia Jesuitrina
Ranchos Tirina
Cerro Chalchal
Cerro Chapal Mapa
Cerro Chalchal
Cerro Chapal Mapa
Cerro Chalchal
Cerro Chapal Mapa

"INTERACCIÓN EN LA REGIÓN DEL SUR BOLIVIANO Y ÁREAS VECINAS

(RELACIONES DE CONFLICTO AL INICIO DE LA EXPANSIÓN INKA)"

Dante Angelo Z.*

En homenaje al Prof. Lic. Roberto Santos Ch., quien siempre estuvo interesado en promover en sus estudiantes la inclinación por todos los campos de la historia y el trabajo multidisciplinario.

INTRODUCCIÓN

El estudio de las sociedades prehispánicas de los valles del sur andino ha adquirido recientemente mayor interés por parte de investigadores, es probablemente debido a esto la cantidad de recientes publicaciones y trabajos tanto en el campo de la etnohistoria como la arqueologia (Angelo 1998; Barragán 1994; Lecoq y Céspedes 1996, 1997; Lima 1998; Janusek, Angelo y Lima 1998; Presta 1995; Rivera 1998; Rivera et. al. 1994 y otros).

Estos valles, debido a las caracteristicas de diversidad ecológica que presentan, han sido el escenario de desarrollo de diversos grupos humanos. La antigüedad de las ocupaciones ha sido fechada por trabajos arqueológicos tan tempranamente como 50 años D.C. (Lecoq y Céspedes 1997), y es posible que esta datación pueda extenderse hasta los 7.000 años A.C. (Rivera 1998) con mayores investigaciones. En este proceso de poblamiento y ocupación humana pudieron haberse sucedido una serie de cambios sociales desde los cazadores y recolectores tempranos hasta las sociedades con economías basadas en actividades agricolas, pastoreo y de intercambio.

Los trabajos arqueológicos en la región de los valles del sur todavia son incipientes, por lo que no contamos con una perspectiva muy amplia respecto a la ocupación prehispánica o su profundidad temporal. Sin embargo, las crónicas, relatos y fuentes provenientes de la colonia nos proveen de excelente material de información sobre las sociedades existentes en esta región a la llegada de los conquistadores. Algunos de estos estudios nos acercan al reconocimiento de espacios y grupos territoriales ya existentes antes de la llegada de las tropas inka, del mismo modo que intentan la reconstrucción de sus instituciones sociales y formas de organización.

El trabajo de Saignes (1986, cfr. Bouysse 1987) esboza la existencia de diversos grupos étnicos reconocidos en el territorio que se extiende desde el Sur del lago Poopó hasta la región de tierras bajas, situadas al Sudeste de los actuales departamentos de Potosí, Chuquisaca y Tarija, esto es: el territorio Chiriguano. Según la división geográfica que Saignes observa para el territorio de la Confederación que estos grupos conforman, mediante similitudes geomorfológicas tenemos: Al Norte, la cuenca del lago Titicaca, el altiplano y sus cordilleras; al centro, entre el desierto del Tarapacá al Oeste y el Chapare al Este, enmarcando los valles de Cochabamba y Chuquisaca. Al Sur, "una última franja transcordillerana abarca el desierto costero de Atacama, las punas de Lipez, las serranías y quebradas de Chichas y al Norte de Tucumán hasta la planicie del Chaco" (Saignes 1986: 9) (mapa 1).

(*) Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia

El Memorial de Charcas, documento recopilado por Espinoza (1969), nos presenta similares datos en la ocupación de la región del altiplano sur. La ocupación de las diversas naciones[1] comprende: el territorio Charca, que abarcaba el norte de Potosí (Sacaca y Chayanta) hasta varias provincias del actual departamento de Cochabamba. El territorio de los Quillacas- Asanaques que se situaba al sur del actual lago Poopó, delimitando al sur el territorio Caracara, cuyo límite colindaba al norte con la frontera Charca y al oeste con la región norte de Lipez.

Respecto a los Chichas, podemos ver que su territorio varía teniendo regiones dispersas en todo el sur de Potosí, áridas de pastos pero con gran riqueza de plata: "[la]...ubicación precisa de esta nación fue entre Carancas y Lipez y Chiriguanaes" (idem 1969: 122); es por esta razón que posteriormente se considera como la puerta de entrada a los territorios chiriguanos y los recursos económicos son tan importantes, tanto antes de la conquista inka como durante la colonización española (Angelo 1998)

LOS CHICHA, SU ESPACIO, INTERACCIÓN Y CONFLICTO

La extensión del territorio ocupado por los Chicha, según Espinoza (1969: 122), tendría un total de 48 x 100 leguas de N-S y E W respectivamente, comprendiendo las localidades de Tolima (¿Talina?), Tupiza, Gran Chocaya, Santiago de Cotagaita, Chalca (¿Calcha?), Esmoraca, Vitichi y Suipacha; los límites estaban definidos por fronteras naturales, de norte a sur por los ríos La Quiaca, Quirhue, y por el oeste el poblado de Esmoraca quedando al este el Río San Juan del Oro que lo separó de Chuquisaca. Al parecer esta extensión circunscribía el centro del territorio y principales poblados Chicha, no obstante la presencia de núcleos Chicha en diferentes valles de los actuales departamentos de Tarija y sur de Chuquisaca, al igual que en la región del norte argentino es mencionada en fuentes y estudios etnohistóricos (Lozano 1941; Matienzo 1567; Presta 1995; Zanolli 1995).

LA EXPANSIÓN INKA

La expansión del Inkario alcanza la región del altiplano sur andino a mediados del siglo XVI, en principio, debemos mencionar que la posible llegada del ejército inka, según las crónicas se produjo alrededor del 1476, este hecho de dominación inka sobre los Chichas es confirmado por Cieza de León : "...el Inka Topac Yupanqui conquistó las naciones de los Charcas y los Chichas" (1533: 211).

Espinoza es más explícito en su texto "El reino aymara de quillaca-asanaque" (1981). Menciona que, el Inka Tupac Yupanqui luego de someter a gran parte de las naciones de la Confederación Quillaca-Asanaque, se dirige a conquistar a los Chichas con ayuda de un contingente de Quillacas-Asanaques, Aullagas-Uruquillas y Sevaruyos-Haracapis, logrando derrotar a los Chichas y Diaguitas. (Espinoza 1981: 197).

El trabajo de Pärssinen (1992), en su análisis de la expansión del inkario, plantea la posibilidad de una doble expansión, la primera en que el ejército inka habría logrado conquistar parte del Collao ya en tiempos de Viracocha (territorios Lupaca, Pacasa [¿Pacajes?] y parte de Charcas) y la segunda que estuvo dirigida por Topa Inca [sic] que logra sojuzgar a los demás Charcas llegando hasta los Chichas y Diaguitias (Pärssinen 1992: 120-123)[2].

---

(1) Entendemos el término de nación, de acuerdo a la definición que emplea Espinoza (1981), tomada de Covarrubias (1611: 823, 825), para referirse a "...una parte de tierra estendida (sic) que conformaba demarcaciones o divisiones territoriales extensas [...] suscripción territorial amplia, ocupada por numerosos habitantes".

(2) Es importante aclarar sin embargo, que más tarde Pärssinen parece entrar en contradicción en cuanto a nombres de quién es el autor de la conquista de estos grupos: "However, the Chicha themselves were conquered by the Incas in the time of Pachacuti after which they served as mitmaes in various fortresses of the frontier areas" (Op. cit.: 126). Esta supuesta confusión en los nombres entre diferentes autores puede deberse a que Topa Inca ocupa el trono imperial antes de la muerte de Pachacuti, como plantea Pärssinen (1992: 77 y siguientes).

Información proveniente de investigaciones de prospección en diferentes valles del antiguo territorio Chicha (Angelo 1999), muestran el patrón de ocupación inka como sitios dispersos, principalmente orientados a la explotación de recursos mineros y agrícolas, y aprovechamiento de la región como un área potencial para la expansión hacia las tierras bajas y parte más meridional de los Andes.

Los sitios inka se asientan generalmente reocupando antiguas ocupaciones (o sobreponiéndose), estableciéndose solo en puntos específicos para sus objetivos. Aunque esto no parece alterar el paisaje social de la región de los valles, la ocupación inka alteró el concepto mismo de la ocupación espacial, sobre cuyo aprovechamiento se basaba el desarrollo de las culturas establecidas a su llegada.

Tomando en cuenta estos antecedentes podemos colegir que la intrusión de las huestes inka alteró el ambiente social y político de los valles del sur (obviamente, también pudo tener repercusiones en el desenvolvimiento económico); pese a la escasa información disponible, es evidente que las relaciones de conquista fueron conflictivas para más de una de las naciones situadas en esta región.

La importancia de estos territorios, según la información etnohistórica, para los inkas se debía al potencial agrícola y la riqueza de sus minas de plata y oro, que serían explotadas por los propios Chichas a favor del Inkario (Cieza 1967, Lozano 1941, Valdivia 1953); la misma razón permanece en tiempos de la colonia otorgándole la característica de región minera por excelencia.

RELACIONES MANTENIDAS CON EL INKARIO

Pese a las condiciones de conflicto en las que la expansión inka se produjo, las relaciones que se establecen entre los Chicha y el Estado Inka tienen ciertas particularidades. "Cabe destacar, sin embargo, que mientras los Charcas, Caracara, Chuys (sic) y Chichas pasaron a integrar los efectivos militares profesionalizados del Estado Inka, la masa Quillaca-Asanaque-Uruquilla-Sevaruyo-Haracapi, en cambio, no alcanzó tal status [...] más bien fueron obligados a trabajar en provecho de los Charcas, Caracara, Chuys y Chichas. (sic)" (Espinoza Op.cit.: 204).

En el Memorial de Charcas, se tiene evidencias que los Chichas tienen un trato preferencial de parte de los inkas, quienes llegan incluso a nombrar "Orejones Chichas" (Espinoza, 1969; Pärssinen 1992: 125-126), que son confundidos con el establecimiento de orejones cuzqueños por el padre Pedro Lozano y otros investigadores (Bouysse 1986; Lozano, 1733). Aunque este trato preferencial no implique más que una estrategia propia de los inka para seducir a las demás naciones, dice más cuando los Chichas, junto a los Chuy (sic), Yamparaez y los mitmaes de Pocona fueron "absueltos del trabajo" en las minas y la contribución de mitayos en las minas de Potosí, Porco, Villa Oropeza de Cochabamba y otros (Espinoza 1981: 225).

Sin embargo, es necesario considerar que las crónicas y fuentes son susceptibles de ciertos sesgos en la veracidad de la información que presentan. Así por ejemplo, es preciso recordar que, de la información que era entregada a los visitadores y revisitadores coloniales dependía el monto de impuestos tributarios a pagar a la corona o del trabajo en la mita que deberían prestar (ver e.g.: El Memorial de Charcas).

Al respecto Martínez (1995 a, b) apunta que las identidades étnicas pudieron ser fácilmente adoptables de acuerdo a las necesidades coyunturales; es así que en determinadas fuentes se observa información contradictoria respecto a posesión de bienes, territorio y recursos disponibles por parte de ciertos grupos. El trabajo de Espinoza (1981) referido a los grupos Quillaca-Asanaques, nos muestra cómo los descendientes del Cacique Colque,

quien habia participado con los ejércitos del Inka en la conquista de las naciones del sud, ya en la colonia reclaman para si derechos de linaje que habian sido supuestamente reconocidos durante el Inkario[3].

No obstante, no existen datos de mitmaes Chichas enviados a realizar trabajos en las minas como sucedia con otros grupos, incluidos los Quillacas y Asanaques. Ramos Gavilán menciona que en Copacabana los Chichas se encuentran como parte de una de las más complejas conjunciones de mitmaes de todo el imperio, representados en una población multiétnica variada (Ramos Gavilán, 1621/1976: 97). Asi tambien, la presencia de mitmaes Chichas en los valles de Cochabamba es mencionada, pero en ninguno de los casos se especifica la condición de los mismos como se hace con la de otros grupos (mitmaes agricultores).

Este trato preferencial, si bien refleja una estratagema politica inka, también nos lleva a considerar el porqué de la importancia de los Chichas. ¿Es que las relaciones que ellos habian logrado establecer con las tierras bajas y los Chiriguanos (Cieza de León 1553: 448; Lozano 1733: 29, 164; Zanolli 1995), habian llegado a tal punto en que eran consideradas como vitales o muy estratégicas por los inkas y luego por los españoles? Bouysse (1987: 305), afirma que "cuando el acuerdo fue concertado con los caciques del sur, el Inka habia conquistado ya la mayor parte del Collao, pero la alianza con la 'Confederación Charca', vecina de las tribus chiriguanas, revestia una importancia particular: garantizaba la paz en los márgenes del imperio".

¿En qué consistian los vinculos comerciales mencionados por Cieza (Op.cit.), Lozano (Op.cit.) y recientemente Zanolli (1995)? ¿ se trata probablemente de una relación de verticalidad o simple intercambio de productos necesarios entre los dos grupos? y ¿cuándo se inician estas relaciones y vinculos? Estas preguntas requieren de la intervención de la arqueologia, que con sus propios métodos pueda interpretar en los restos materiales toda la complejidad del proceso de interrelación cultural entre estos dos grupos y los posibles cambios sucedidos en su estructura antes, durante y después de la llegada de los inkas.

INTERACCIÓN Y CONFLICTO

En este acápite nos interesa hacer un enfoque de las relaciones de interacción, a partir de ciertos datos recuperados en la investigación arqueológica.

Desde la década de los cincuenta, autores como Ibarra G. (1957), Walter (1967) y otros, llaman la atención sobre la existencia de las culturas del sur. Lo que nos obliga a observar a los grupos del sur andino, ya no solamente como una forma de ocupación desde las alturas a modo de "archipiélagos", sino más bien como núcleos poblacionales con desarrollos y problemáticas de diversas caracteristicas a las de los grupos del altiplano boliviano norte (Barragán, 1994).

Diferentes arqueólogos llaman la atención sobre las relaciones que mantenia la región central andina (con Tiwanaku como uno de los centros de esta interacción).

Browman (1981) define el "modelo altiplano" como relaciones de interacción basadas en las redes caravaneras extensivas, extendidas a través de todo el altiplano circunlacustre y llegando al altiplano sur, vinculando además a las costas del Pacífico, mediante el establecimiento de alianzas inter-étnicas. El trabajo de Nuñez y Dillehay (1995) también propone un modelo basado en la interacción caravanera complementaria, que definiria la vinculación de diferentes medio ambientes en diversas zonas del altiplano sur andino, aunque con diferentes particularidades.

(3) Entre estas reivindicaciones estaban la reducción de tasas tributarias y ciertos beneficios incluso dentro de su misma sociedad.

Trabajos recientes han aportado datos a corroborar este tipo de relaciones, establecidas ya en períodos contemporáneos al desarrollo de Tiwanaku. El trabajo de Lecoq (Lecoq 1991) reporta presencia de material cultural diverso en varias partes de la región intersalar, la cual es atribuida a vínculos de intercambio entre grupos del área intersalar y de la costa. Más tarde Lecoq y sus colegas (Lecoq 1996, 1997), infieren relaciones de interacción entre los grupos de los valles de Yura y tierras bajas; similar evidencia es observada en la región de los valles de Chuquisaca (Janusek et. al. 1995, 1996; Lima)[4]. Aunque estas relaciones no han sido explicadas en su totalidad, nos presentan una visión alternativa de desarrollo en el altiplano sur.

Los valles de Chichas, situados en una posición estratégica en relación a todas estas otras áreas, presentan las condiciones más adecuadas para el desarrollo de las relaciones de complementariedad e interacción. Recientes investigaciones en algunas áreas de la region, nos muestran evicencia de ocupaciones importantes que parecen haber conformado centros de relaciones complejas. Prospecciones sistemáticas de cuatro valles (160 km^2), comprendidos dentro de territorio etnohistóricamente denominado como Chicha, fueron desarrolladas recientemente (ver mapa 2) (Angelo 1998).

Los resultados de estas prospecciones muestran un patrón de asentamientos pre-inka de carácter disperso, situados en sectores de fácil acceso a sectores de aprovechamiento agrícola y de áreas de control de movimientos de tránsito (idem). Análisis preliminares ha hecho posible establecer la presencia de material cultural local que se relaciona a otros de diferente proveniencia [5].

Asi por ejemplo, el material cerámico Chicha inicialmente definido por Ibarra G. (1957) se relaciona con el denominado Uruquilla (Ibarra 1957) o Yura grisáceo y Yura rojizo (Lecoq y Céspedes 1996), proveniente tanto de la región de Yura situada al norte, como de Camargo ubicada al noreste de la región Chicha (Rivera 1998).

Material proveniente de los valles del noroeste argentino también se manifiesta en esta región. De la misma forma, el material definido como Chicha es reportado en estos y otros valles (Raffino 1987). Relaciones similares han sido propuestas para la región de Chichas y la parte de Atacama (Fernandez 1978).

El tipo de patrón de asentamiento Chicha respondia principalmente a estrategias de aprovechamiento de recursos, control de factores medio ambientales de riesgo (crecida de rios y procesos geológicos perjudiciales para la producción y otros), y a la ubicación estratégica de núcleos poblacionales vinculados a rutas de tránsito (Angelo 1998) (mapa 3).

La intrusión inka, mediante la ocupación de sitios estratégicos, seguramente produjo también cambios en toda la estructura social y económica de estos pueblos. Aunque es importante notar que estos cambios no alteran totalmente el patrón de asentamiento anterior, manteniendo sus caracteristicas de disperso, la creación de centros administrativos, tambos y núcleos de ocupación inka se manifiesta claramente. Existe, por tanto, alteraciones de las instituciones preinka, donde nuevas instituciones son instauradas para lograr un efectivo control y manejo de recursos, que modifican las anteriormente establecidas.

Arqueológicamente, la presencia inka en territorio Chicha es evidente, principalmente en sus manifestaciones arquitectónicas, más que en la presencia de otros indicadores como

(4) Cerámica de posible proveniencia de tierras bajas (o de influencia de estas), es reportada en estos trabajos. Esta cerámica ha sido comparada con aquella que Walter (1967) encuentra en niveles inferiores de excavación (Janusek et. al. 1995, 1996), sugiriendo probables vínculos de interacción ya desde períodos tempranos.

(5) No realizamos comparaciones exhaustivas de materiales cerámicos por estar fuera del alcance y objetivos de este documento, por lo que se recomienda consultar las fuentes citadas.

cerámica o textiles; aunque las construcciones no siguen el estilo depurado de las construcciones cuzqueñas, que también son encontradas en algunos sitios del Altilano central, mantienen las plantas y otras manifestaciones arquitectonicas como son los nichos empotrados, puertas trapezoidales con jamba y otros (Raffino et al. 1987, presenta algunas de las más detalladas reconstrucciones hipoteticas para ilustrar este aspecto).

La ocupación inka en la región no se asemeja el presente en la región del Altiplano central, donde es posible observar una serie de asentamientos administrativos, tambos y establecimientos *mitmaes* al servicio del imperio (ver por ejemplo: Céspedes 1982 y Pereira 1982, para el caso de la region de los valles de Cochabamba).

La evidencia de la ocupación inka en el territorio Chicha, responde exclusivamente a la explotación y aprovechamiento de recursos y materia prima, es importante notar por ejemplo que Gonzales (1982) observa que en la región del noroeste argentino no existen verdaderos centros administrativos [al parecer, el caso es similar en los valles Chichas].

El tambo de Chuquiago, situado al sur de Tupiza (mapa 4) constituye uno de los pocos centros situados en territorio Chicha vinculado a áreas de producción agricola (Matienzo 1967), por lo que podemos colegir que el asentamiento inka fue estrictamente estratégico para aprovisionar a las avanzadas inka, en su expansión hacia las provincias de Tucumán y las tierras bajas de los chiriguanos.

La ocupación de las regiones de producción alfarera al sur de Talina (Chagua y Chipihuayco, ver Raffino et. al. 1987), pueden haber estado destinadas a suplir la demanda de productos que los inkas necesitaban para mantener vinculos establecidos a lo largo del Tawantinsuyu. Similar explicación es atribuible a la ocupación inka en los valles de Tapaxa y el aprovechamiento de recursos mineros (auriferos y argentiferos). Estas ocupaciones se diferencian de anteriores asentamientos por la perspectiva de superposición o reocupación que presenta (semejando constituirse en centros politicos y administrativos por su tamaño y caracteristicas de arquitectura presente) en contraste con el patrón de asentamiento pre-inka definido por ocupaciones dispersas pero de considerable densidad, situados a lo largo de los valles (Angelo 1998).

Durante el periodo de ocupación inka (el Horizonte Tardio), que en los valles sólo alcanza menos de un siglo (desde 1476, fecha oficialmente aceptada, hasta 1534 fecha del avance de Almagro a tierras de Chile), la ocupación de los valles presenta al patrón inka inmerso dentro de un patrón anterior. Esta superposición implicó la creación de nuevas relaciones dentro y entre los pobladores de estos valles.

Las relaciones establecidas entre los inka y los Chicha parecen haberse basado en alianzas, en las que ciertos privilegios eran otorgados a los Chichas a cambio de aprovechamiento de recursos y servicios militares de estos últimos para el control de las fronteras que los inka impusieron con su expansión. Estos privilegios pueden haber tenido relación con la mantención de su territorio, otorgación de jerarquias (e.g.: Chichas designados Orejones) y exención de una serie de trabajos como mencionan diversos investigadores (Bouysse 1987; Espinoza 1969, 1981 y otros).

Por otra parte, las relaciones que al parecer los chichas mantenian con otros grupos de tierras bajas (Cieza de León 1553: 448; Lozano 1733: 29, 164; Zanolli 1995) es afectada con la implantación de nuevas instituciones, ya que varias fuentes de la época de la conquista hacen referencia a las situaciones de conflicto suscitadas, tanto en el Inkario como al inicio de la Colonia. Es aquí cuando la contrastación arqueológica se vuelve indispensable, debido a la profundidad histórica que ésta puede aportar.

CONCLUSIONES

Hasta hace muy poco tiempo la perspectiva que se tenia de los valles del sur y su historia cultural mantenia una imagen de centro a periferia, necesitando ser interpretada desde un centro o núcleo de desarrollo. Muñoz apunta la necesidad de considerar una perspectiva de interpretaciones diferente a la del "área nuclear andina" (Muñoz 1988), pese a las relaciones que se hayan podido establecer entre estas y otras regiones geográficas.

La ocupación de los valles del sur, lejos de constituir sólo otro de los pisos ecológicos complementarios a ser ocupados por el núcleo establecido en las regiones altas, era una de las áreas de población más dinámica e interactiva entre si. Esto derivó en el establecimiento de una serie de instituciones y politicas de interrelación entre diferentes grupos y regiones.

La falta de restos materiales, diagnósticos y otros indicadores, sea: patrón de ocupaciones, arquitectura y otros, proveniente de las regiones del altiplano central, soportan el postulado de que estas regiones no constituyeron, de ninguna manera, áreas de control vertical indirecto o, menos aún, directo. No existen evidencias de establecimiento de colonias u ocupaciones salpicadas de culturas del altiplano en la región. Las relaciones establecidas a lo largo del Horizonte Medio y posteriores, no parecen responder a una colonización directa desde núcleos de altura, cuestionando el modelo del control vertical directo (Murra 1975); parece tratarse más bien, de diversas politicas interactuando entre si de manera particular de acuerdo a necesidades y alianzas, más cercano al planteamiento de Rostworowski (1977).

Los aportes de investigaciones arqueológicas, que recientemente están cobrando interés en la región de valles mesotermos del sur andino, están proveyendo de valiosa información para entender los procesos culturales desarrollados en periodos prehispánicos. El aporte del estudio de patrón de asentamientos y esquemas histórico-culturales, nos brinda un panorama más amplio respecto a la ubicación cronológica, profundidad histórica de la región y principalmente a develar interrogantes respecto a su organización social, económica y politica y las probables causas por las que éstas sufrieron cambios y adaptaciones en sus procesos de desarrollo. No obstante, mayores investigaciones serán necesarias para ir complementando estas ideas y esbozos de la historia prehispánica de las regiones del sur.

La ocupación inka en la región sur ha sido objeto de diversas investigaciones en las regiones chilenas y argentinas, pero en la región del sur boliviano éstas han tenido poco impacto. Trabajos que enfocan el tema han demostrado la importancia económica y politica de la región durante la expansión inka y las evidencias arqueológicas presentes señalan lazos de interacción particulares, en relación a la imagen establecida de conquista imperial. Sin duda, el establecimiento de esta nueva estructura socio económica y politica, por parte del Estado Inka, tuvo en la región de los Chichas repercusiones en las relaciones de interacción anteriormente establecidas entre grupos locales y vecinos.

Hasta ahora los datos arqueológicos y etnohistóricos nos muestran relaciones existentes entre grupos de tierras bajas y de valles, aunque no tenemos certeza del origen étnico de los primeros, ya que se debe tomar en cuenta la diferencia multiétnica de los grupos que habitaron la región del Chaco septentrional (e.g.: Chiriguano, Chané y otros); sabemos también que la interacción se extendia hasta grupos del altiplano y posteriormente la costa (Lecoq 1991; Martinez 1995 a, b; Rivera 1975), por lo que es necesario considerar este tipo de relaciones con más detenimiento.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco las acertadas obervaciones y sugerencias de Sonia Alconini en el borrador de este trabajo; cualquier error u omisión es, sin embargo, de mi entera responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

ANGELO Z., Dante. 1998 — *Tráfico de bienes, minería y aprovechamiento de recursos en la región de los valles del sur boliviano. Una aproximación arqueológica a los Chichas, Provincia Sur Chichas-Potosí.* En preparación. La Paz.

BARRAGAN R., Rossana. 1994 — **¿Indios de arco y flecha? Entre la arqueología y la historia de los siglos XVI-XVII**. Antropólogos del Surandino (ASUR). Sucre.

BROWMAN, David L. 1981 — *New Light on Andean Tiwanaku.* **American Scientist. 69**: 408-419.

BOUYSSE-CASAGNE, Therèse 1987 — **La identidad aymara. Una aproximación histórica (Siglos XVI-XVII)**. HISBOL. La Paz.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de 1967 — El Señorio de los Inkas. (1553). 2ª parte de la Crónica del **Perú**. Instituto de Estudios Peruanos I.E.P. Lima.

ESPINOZA S., Waldemar 1969 — *El Memorial de Charcas. (1582)* en: **Cantuta** Revista de la Universidad Nacional de Educación. Chosica.

1981 — *"El reino aymara de quillaca-asanaque, siglos XV y XVI".* Separata del tomo XLV de la **Revista de Museo Nacional**. Lima.

FERNANDEZ, Jorge 1978 — *Los Chichas, los Lipez y un posible enclave de la cultura de San Pedro de Atacama en la zona limítrofe argentino-boliviana.* **Estudios Atacameños**. San Pedro de Atacama.

IBARRA GRASSO, Dick Edgar 1957 — Nuevas Culturas Arqueológicas de los Antiguos Indígenas de *Chuquisaca, Potosí y Tarija.* En: **Arqueología Boliviana**. Carlos Ponce Sanjines (Editor) Biblioteca Paceña-Alcaldía Municipal. La Paz. pp: 321-339.

JANUSEK, John W., Sonia Alconini, Dante Angelo, Nemecio Apaza, Karina Aranda, Ludwing Cayo, Victoria Copa, Pilar Lima, Ofelia Zambrana. 1994 — **Patrón de asentamientos en la región de Icla, Chuquisaca.** Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

JANUSEK, John W., Dante Angelo y Pilar Lima 1996 — *Proyecto Icla: Investigaciones en los valles de Chuquisaca, Bolivia.* Ponencia presentada al **"I Simposio de Arqueología de Bolivia: Investigaciones durante los últimos cinco años"**, Univ. Mayor de San Andrés, La Paz.

LECOQ, Patrice
1991 **Sel et archeologie en Bolivie. De quelques problèmes relatifs à la occupation prèhispanique de la cordillère Intersalar (Sud-Ouest bolivien).** Tesis Doctoral presentada a la Universidad de Paris 1, Pantheon Sorbone, inédita. Paris.

LECOQ, Patrice y Ricardo Céspedes
1996 *Nuevas investigaciones arqueológicas en los Andes Meridionales de Bolivia. Una visión prehispánica de Potosí.* **Revista de Investigaciones históricas**. Univ. Autónoma Tomás Frias. Potosi-Bolivia y en: Boletin del Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA (1997), (en prensa) Lima.

1997 *Nuevos datos sobre la ocupación prehispánica en los Andes Meridionales de Potosí.* **Cuadernos N° 8**, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

LOZANO, Pedro
1941 Descripción chorográfica del Gran Chaco Gualamba por Pedro **Lozano, S.J. (1733).** Reeditado con prólogo e índice por Radames A. Altieri. Tucumán. Instituto de Antropología.

MARTINEZ C., José Luis
1995 *Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI.* **Espacio, etnias, frontera: Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XV-XVIII.** A. M. Presta (ed.), Ediciones Antropólogos del Surandino (ASUR), Sucre. 251-284

1995 *Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre Lipes en el siglo XVI.* **Espacio, etnias, frontera: Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XV-XVIII.** A. M. Presta (ed.), Ediciones Antropólogos del Surandino (ASUR), Sucre. 285-317.

MATIENZO, Juan de
1967 **Gobierno del Perú. (1567)** Guillermo Lohmann V.(Ed.) Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA. Paris.

MUÑOZ O., Iván
1988 *El Formativo en el norte chileno 2.000-100 AC.* **Culturas de Chile, Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista.** Hidalgo et. al. (eds.), Editorial Andrés Bello, Santiago.

MURRA, John V.
1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos. (IEP). Lima.

NUÑEZ A. Lautaro y Tom Dillehay
1995 **Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica.** (Ensayo). Universidad del Norte, Antofagasta.

PÄRSSINEN, Marti
1992 **Tawantinsuyu: the Inca state and its political organization.** SHS, Helsinsky.

PRESTA, Ana Maria (Editora y compiladora)
1995 **Espacio, etnias, frontera: Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XV-XVIII.** Ediciones Antropologos del Surandino (ASUR). Sucre-Bolivia.

RAMOS GAVILAN, Alonso
1976 Historia de Nuestra Senora de Copacabana (1621). Publicaciones culturales: Camara Nacional de Comercio. Camara Nacional de Industria. La Paz.

RAFFINO, Rodolfo; Ricardo Alvis; Daniel E. Olivera y Jorge R. Palma
1987 *La instalación Inka en la sección andina meridional de Bolivia y el extremo boreal de Argentina.* **El Imperio Inka.** R. Raffino (editor). Edit. Comechingonia. Córdoba-Argentina.

RIVERA, Mario A.
1975 *Una hipótesis sobre los movimientos poblacionales altiplánicos y transaltiplánicos a las costas del Norte de Chile.* **Chungará.** No. 5: 7-31. Universidad del Norte, Departamento de Antropologia. Arica-Chile.

RIVERA C., Claudia
1998 *Raices prehuspánicas del valle de Cinti.* **El Cinteño.** Año 1, N° 3: 10. Camargo.

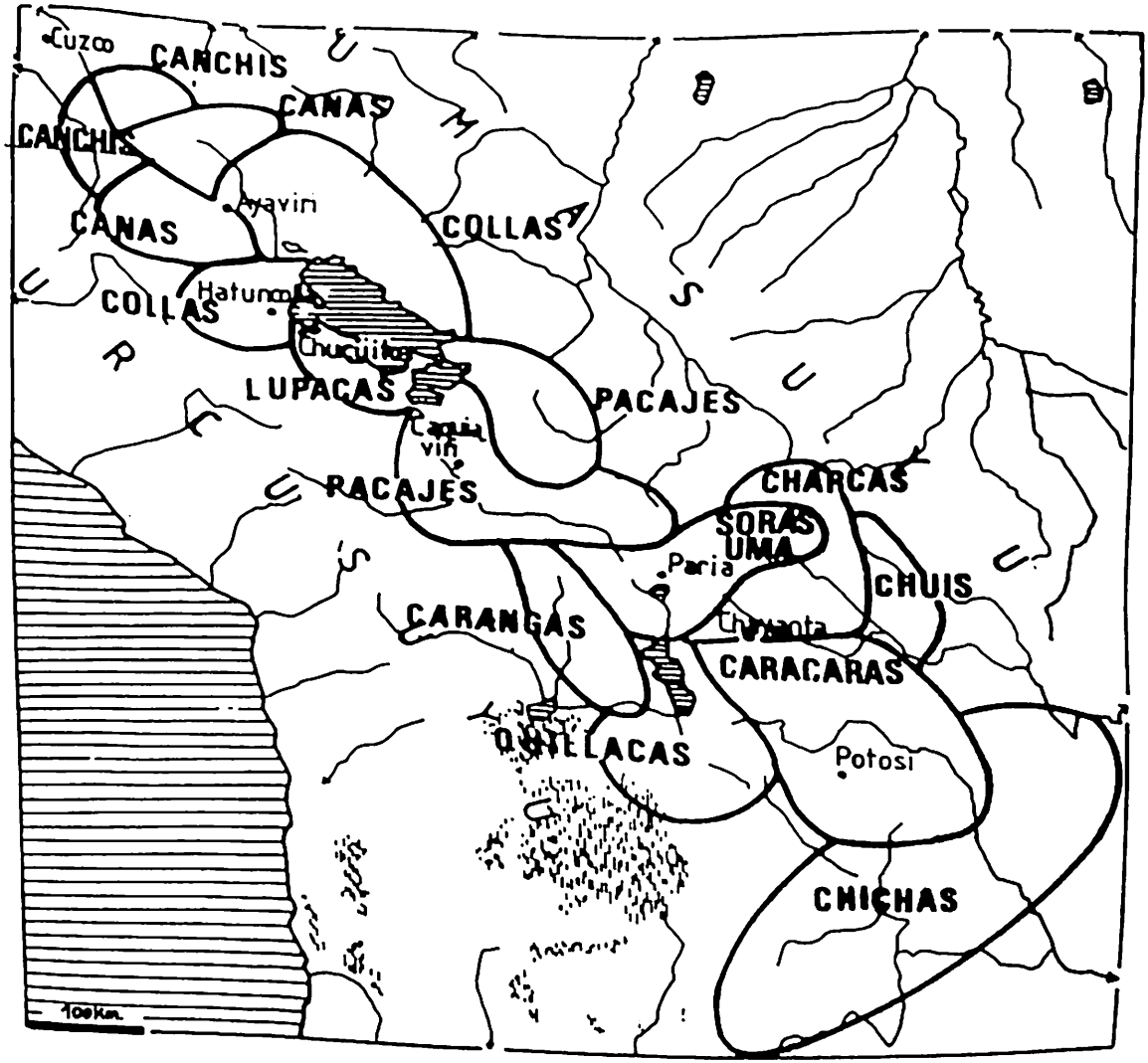
SAIGNES, Thierry
1986 En Busca del Poblamiento Etnico de los Andes Bolivianos **(Siglos XV y XVI).** MUSEF. Avances de Investigación N° 3. La Paz-Bolivia.

TORERO, Alfredo
1987 *Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI.* En: **Revista Andina**. Año 5, N° 2, Cusco.

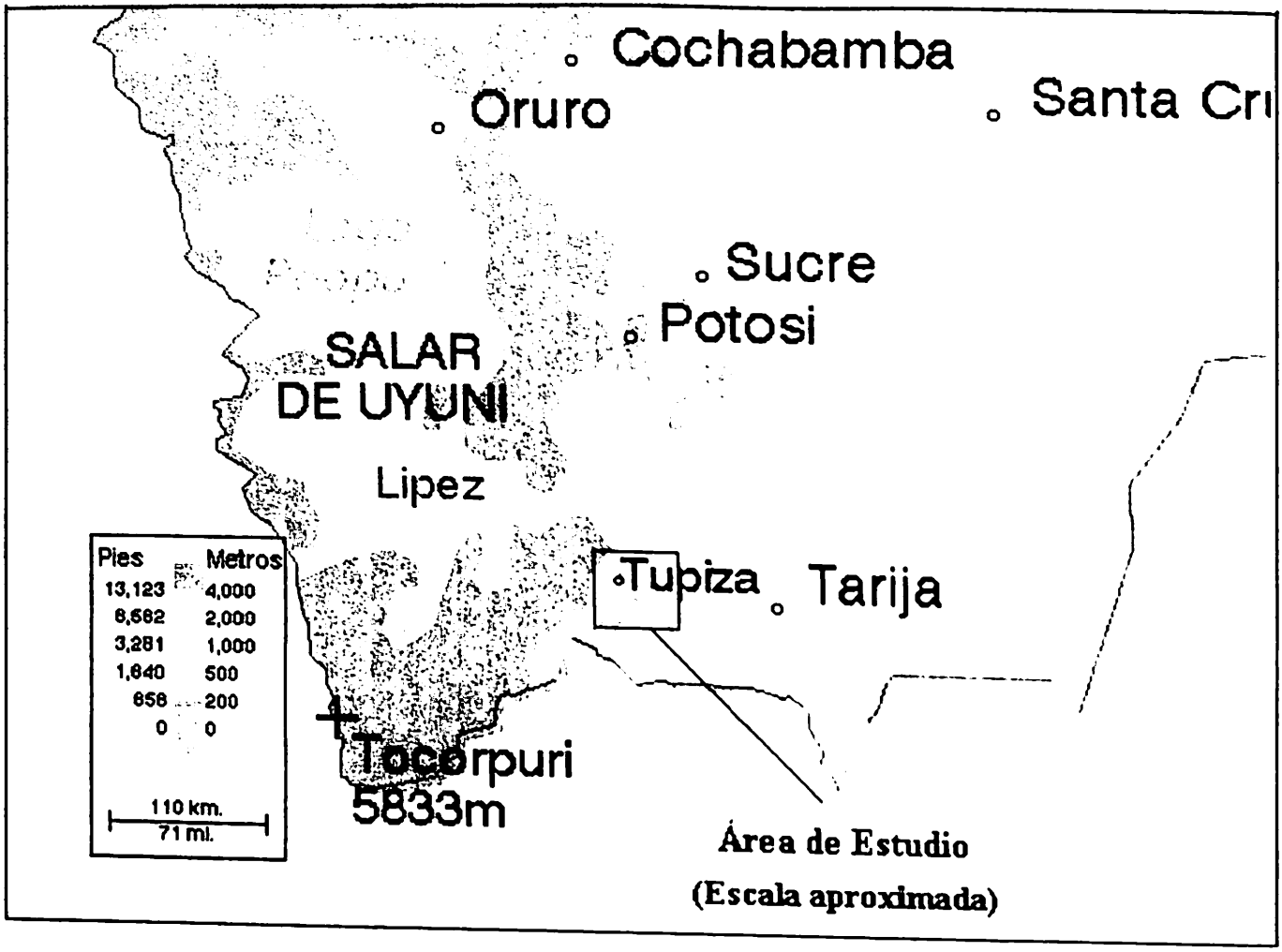
VACA DE CASTRO, Cristobal
1543 Ordenanzas de Tambos [...]. En: **Revista Histórica.** Instituto de Historia del Perú. tomo III. Lima

VALDIVIA, Pedro de
1953 **Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del descubrimiento y la conquista de Chile 1540-1552.** Edición facsimilar dispuesta y anotada por J. Toribio Medina. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile.

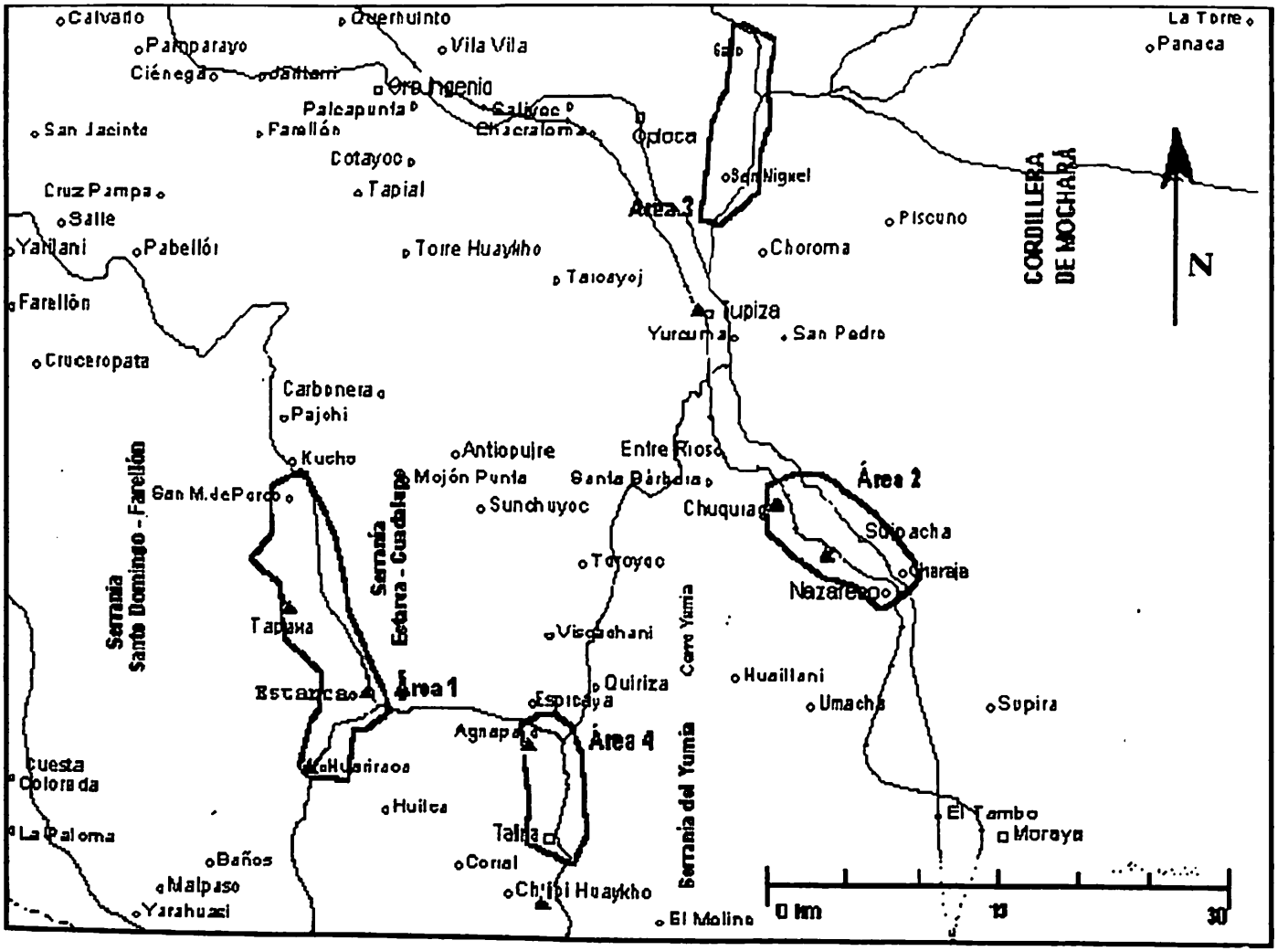
ZANOLLI, Carlos
1995 *Omaguaca: la tierra y su gente, presencia chicha hacia el sur de Talina. Siglo XVI.* **Espacio, etnias, frontera: Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XV-XVIII.** A.M. Presta (ed.), Ediciones Antropólogos del Surandino (ASUR), Sucre. 319-344.



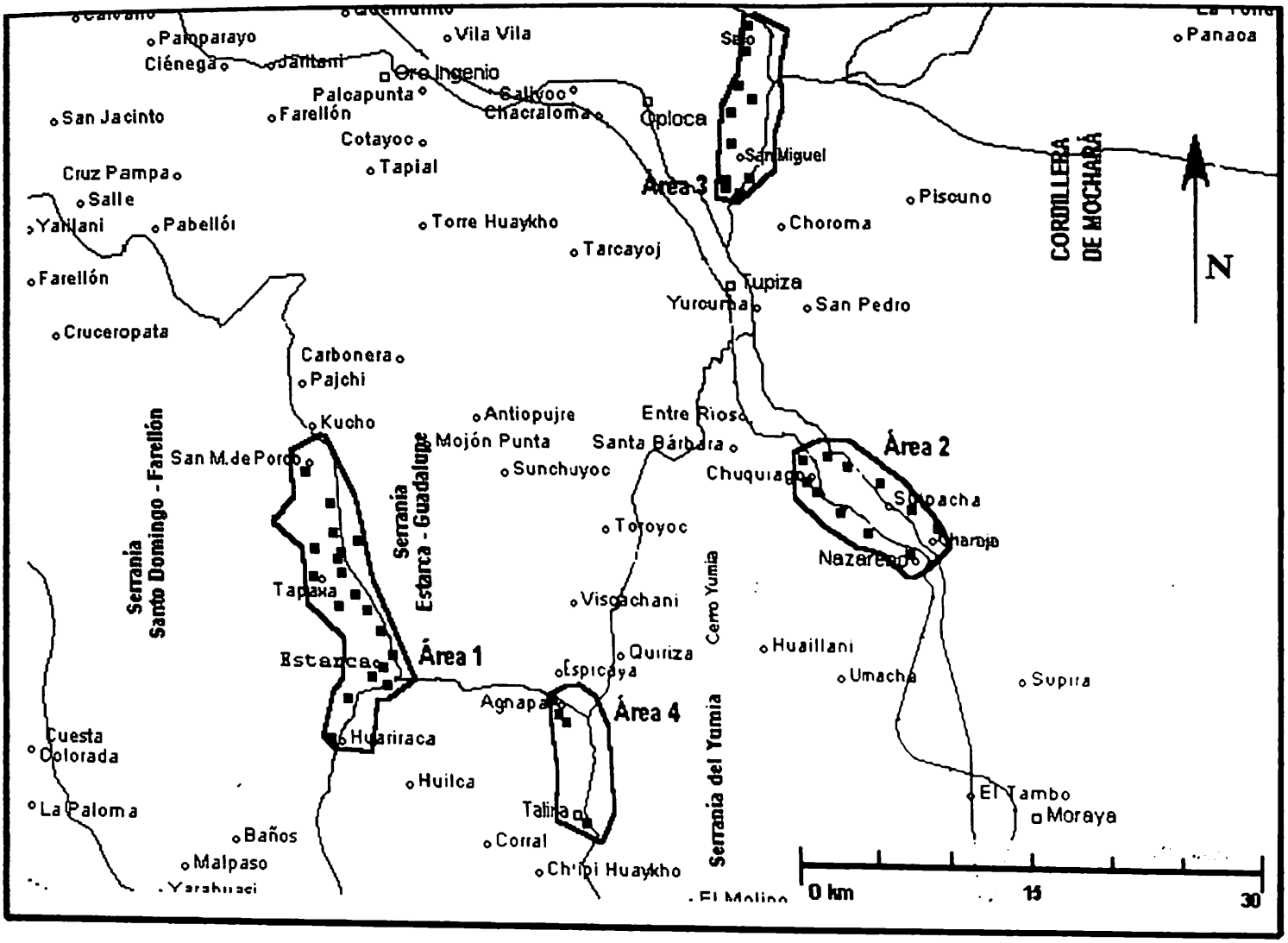
Mapa de los "Señoríos aymara", tomado de Bouysse (1987: 211)



Mapa 2. Ubicación del área donde se llevaron a cabo las prospecciones sistemáticas.



Maa 4. Distribución de sitios arqueológicos Inka en las Áreas prospectadas (Angelo 1999).



Mapa 3. Distribución de los sitios arqueológicos en las áreas prospectadas (Angelo 1999).

IMAGEN Y MEMORIA COLECTIVA EN QEROS INCAS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII*

Jorge Flores Ochoa

Trato de un aspecto concreto del tema mayor de los **qeros**, los vasos inca de madera con pinturas en su cara externa. La propuesta busca entender lo representado, especialmente de las escenas complejas en las que aparecen varios personajes acompañados de elementos adicionales. Además saber qué trató de comunicar el artista, para qué los pintaba; lo que implica conocer quiénes eran los consumidores de los **qeros**, cómo se usaban y cómo conceptualizaban las imágenes.

En este trabajo presento cuatro tipos de datos. En primer lugar veo los vasos como objetos materiales, en los que aparecen pinturas policromas. La forma de los vasos es bastante antigua, posiblemente de mil años antes de Cristo. Aparece en las primeras formaciones de Pukara al norte del Lago Titicaca, posteriormente en Tiwanaku, continuando en Wari, cultura no bien definida, sobre la que existe controversia. Se los sigue produciendo en las culturas costeñas de la costa norte del Perú, aunque dando preferencia al oro y plata como material de confección. Los **qeros** incas son decorados con dibujos geométricos incisos. Pocos años antes de finalizar el gobierno autónomo inca, aparecen las figuras pintadas con pigmentos de diversos colores y sometidos al tratamiento conocido como "laca de Pasto" o **mopamopa**. Son figuras simples como guacamayos y otras aves, **otorongos**, llamas y formas geométricas.

La nobleza inca de los siglos XVII y XVIII, motiva e incentiva la producción de vasos con pinturas más elaboradas, convirtiendo los **qeros** en "objetos visuales", en los que se trasmiten mensajes complejos. Conviene reiterar que el desarrollo artístico de los **qeros** y su difusión por los Andes, por donde se extendió el Tawantinsuyu, es proceso de los siglos XVII y XVIII, después de la invasión española.

La producción de **qeros** continuó hasta el siglo XIX, por lo menos en su primera mitad. Vasos sin pinturas continúan en uso en las poblaciones contemporáneas, en las ceremonias que se ofrecen a la Tierra, a los wamanis, apus u otras divinidades de las montañas. No es raro que continúen en uso vasos pintados de los siglos XVII y XVIII.

La segunda fuente de información surge de las relaciones de los incas con las diferentes etnias del Tawantinsuyu. Para nuestro propósito interesa la documentación histórica que trata del oriente, el Antisuyu de los incas, con sus habitantes los **antis**, llamados **ch'unchus** desde el siglo XVI hasta la actualidad. El término es un tanto despectivo, porque implica la idea de salvaje, incivilizado. No pondré énfasis en este término. Las relaciones con esta región fueron violentas y también amistosas, aunque los incas no lograron control efectivo sobre esta región, a pesar que requerían importantes productos para la religión, como plumas, maderas, especialmente de chonta, oro, hierbas medicinales para teñir. La región proporcionaba recursos de mucha importancia, lo que explica el interés inca por esta región.

A continuación tomo en cuenta la tradición oral, relatos de mitos modernos del sur del Perú. Daré preferencia a los que narran la existencia de ciudades de ilusión ubicadas en el oriente. El origen de estos relatos es bastante antiguo, surgen casi de inmediato al arribo español. Se cuenta la existencia de ciudades como el Pantiaqolla, el Paititi o el Dorado. En

(*) Ponencia transcrita por Zooya Jaimes y María Eugenia Asturizaga (MUSEF). Puede consultarse nuestro Archivo Oral.

ellas todo es de oro, incluyendo edificios, puertas y vajilla. Además se conservan imágenes de los incas echas también en oro. En unos casos son morada de los incas, donde encontraron refugio al huir de los españoles. Los habitantes de los ayllus actuales son los incas que no lograron ingresar a la ciudad de refugio. Les queda solamente esperar la llegada de un tiempo especial.

Otros datos son etnográficos, especialmente mediante la antropología visual y expresiva, que tratan de manifestaciones artísticas. En este caso concreto, tomo la danza del **ch'unchu**. Se la interpreta en las festividades patronales del catolicismo popular de la región del Cuzco, aunque se conoce que también se interpreta en otras áreas (Flores, 1995; Flores **et al**, 1998).

Los **qeros** eran parte importante en las ceremonias. Servían en los brindis que exige el ritual, aunque su uso no estaba limitado a la religión, sino que también eran usados en las relaciones sociales. Hoy en día se brinda en los "despachos", las **misas**, las ofrendas a la **Pacha mama** y otras divinidades andinas.

Los sacerdotes y los funcionarios civiles españoles, al percibir la importancia de los **qeros**, dieron disposiciones para requisarlos, romperlos y quemarlos. También prohibieron se siguieran "haciendo vasos de palo". La reiteración de las prohibiciones hasta el siglo XIX, prueban que los seguían produciendo y usando sin que las disposiciones religiosas y administrativas impidieran su fabricación y uso.

En la parte posterior de los vasos en forma de cabezas humanas o jaguares, con frecuencia se han pintado escenas con **antis**, amazónicos con variaciones entre las que resaltan sus relaciones con los incas; el inca puede estar frente a frente con un **ch'unchu**, armados de lanzas, se trata de encuentros inamistosos. Los antis se caracterizan por los tatuajes faciales, penachos de plumas, las **kushmas**, vestidos propios de la región. En alguna escena se aprecia la caza de sajinos u otros mamíferos; la vida de la aldea. El inca puede aparecer sentado en su asiento real **tiyana**, frente a los antis que le presentan mujeres semidesnudas. Una pintura excepcional se halla en el libro de Posnanski (1958). El inca es llevado en su litera, de espaldas al jefe anti que es conducido en otra litera. En otras pinturas los incas pelean contra los antis, dirigidos por un jefe puesto de pie encima de una torre, elemento que simboliza el poder inca (Flores, **op. cit.**).

Entre 1620 y 1630 se pintaron escenas de la danza de los **ch'unchus** en la parte posterior de vasos con cabezas humanas o de jaguares. Los danzantes tienen los rostros tatuados, llevan plumas en la cabeza, portan arcos y flechas, en otros casos bastones con cabeza de serpientes. El grupo es encabezado por el jefe con insignia de mando parecida a la de los incas que seguido por el que porta la bandera hecha con cuadrados[1], al lado de ellos trota un perro. Detrás del abanderado van los músicos con tambor y corneta, vestidos a la usanza española. La escena se completa con dibujos geométricos como **tokapus**, plantas de origen amazónico, monos, papagayos y otras aves propias de la selva.

El esquema básico se repite con variaciones, aumentando o disminuyendo los personajes y los motivos complementarios. Uno o los dos músicos pueden tener razgos negroides. El abanderado puede ser otro **ch'uncho** o un personaje muy interesante, disfrazado, con máscara en forma de cabeza de llama. La bandera a cuadros con los colores del arco iris, es fácilmente reconocible. Las hay también de color entero generalmente rojo, con dibujos

(1) La bandera a cuadros tiene la misma estructura de la **wifala** que se flamea ahora en Bolivia. Una similar es llevada por indios, elegantemente vestidos, que aparecen en la serie de los cuadros de la procesión del Corpus Christi de Santa Ana de la ciudad del Cuzco, fechada en el siglo XVII. En el museo Arqueológico de Cochabamba hay un qero inca del siglo XVII, con la escena de los danzantes de **ch'unchu**, precedidos por la bandera multicolor a cuadros. También lo exhibe el arcángel Adriel Dei de la serie de pinturas de Calamarca del siglo XVIII.

en el centro, a modo de rombo o algo similar a una flor. En vasos tardios, los que tienen forma dè copas cálice, posiblemente de fines del siglo XVIII o inicios del XIX, también aparecen danzantes con la bandera a cuadros, seguidos por los músicos, los bailarines con penachos en la cabeza, aunque con vestidos diferentes, puesto que usan casacas y calzones muy españoles.

Además de las plumas de guacamayo de los penachos, los danzantes tienen otros elementos de origen amazónico, como semillas blanquinegras de **wayruros**, cruces y varas de chonta, madera selvática de color obscuro, que tiene importancia ceremonial, porque su virtud es ahuyentar los maleficios a la par que proporciona bienestar.

En la actualidad la danza de los **ch'unchus** se presenta siguiendo la forma básica pintada en los **qeros**. Tiene importancia en las fiestas patronales del catolicismo cultural. Asi ocurre en la peregrinación al **Taytacha Qoyllurit'i**, donde el complicado ritual que dura casi una semana, conserva elementos y comportamientos de origen muy antiguo, posiblemente incaicos. Participan centenares de grupos de danzantes de **ch'unchu**. Los mitos de origen del culto al Cristo del santuario, cuentan que un niño rubio danzaba **ch'unchu** con un pastorcito indigena, mientras le ayudaba a cuidar sus alpacas y llamas, que se multiplicaban gracias a esta ayuda divina (Flores, 1990).

Qoyllurit'i es la fiesta de los **ch'unchus**, su música se escucha las veinticuatro horas del dia. En las procesiones se lleva multitudinariamente la reproducción de la imagen del Cristo que está pintada en una gran roca, que forma parte del altar mayor del moderno templo católico. Las andas están adornadas con los penachos que usan los danzantes.

En las diferentes variaciones de **ch'unchu**, es general el uso de penachos de plumas de guacamayo. Es la danza preferida de los santos y virgenes a los que acompañan. En fiestas de gran prestigio como la peregrinación a Qoyllurit'i que concluye en la población de Ocongate y en la de la Virgen del Carmen en Paucartambo, se escenifica el combate de los **ch'unchus** contra todas las demás danzas, a las que exterminan a flechazos y lanzazos. La victoria final de los **ch'unchus**, reitera una vez más la supremacia de estos personajes que proceden de la floresta amazónica.

La importancia de las plumas ha sido tratada por diversos autores, como Kauffman y Mujica (1993), que proponen puntos bastante sugerentes. Las plumas aparecen en contextos incas, como en los tocados de las imágenes de plata y oro, que acompañan al niño hallado en el Cerro del Plomo en Chile, también junto a la niña encontrada en el nevado del Ampato en el Perú y ahora último al niño de la cumbre del Llaullihuaco en el norte argentino.

Los **qeros** de los incas de los siglos XV y XVI, se decoraron con figuras en base a incisiones, la mayor parte formadas por lineas rectas, logrando formas geométricas. También aparecen plumas, hechas con trazos finos y estilizados. Las plumas se asocian con el soberano inca y lo incaico en los relatos del **inka ch'unchu**, el **ch'unchu** que es inca. Motivo que también se repite en tejidos, con figuras que exhiben grandes penachos de plumas.

Catherine Allen mostró **qeros** pintados a campesinos de la comunidad de Sonqo en el Cuzco, que "leyeron" historias de incas que volverian una vez que se encontraran las ciudades de fantasia perdidas en la maraña de la selva. El Paititi, el Pantiaqolla o el Dorado, abrirán sus puertas cuando las alcancen **runas**, indios de comunidad, no mestizos ni blancos. Las puertas son los felinos que aparecen pintados en los **qeros** que cuidan el Paititi que está dentro del vaso, ocupado por los incas que lograron huir de los españoles.

La idea de regreso de los incas no se limita a estas versiones. En diversas comunidades se han documentado mitos, en los que resalta la idea que los actuales campesinos no son descendientes de los incas, sino los mismos incas.

Muchos investigadores suponían o negaban la presencia de incas en la historia oral. Afirmaron que era invento de antropólogos nativos, principalmente peruanos, a los que con algo de ironía se les llamaba indigenistas e incanistas.

Trabajos de campo con quechua hablantes, han mostrado que las versiones conocidas no eran la excepción sino más bien la generalidad. Los relatos actuales de historias de incas y de su regreso, se encuentran en muchísimos lugares. Cada vez que se trabaja con cuidado en comunidades quechuas, aparecen nuevas versiones, como muestra la colección de relatos del valle del Qolqa en Arequipa (Valderrama **et al**. 1995; 1997).

Los relatos cuentan que los incas realizan obras de gran dimensión, construyendo canales, represas, caminos, andenes y otras construcciones de piedra, a las que dan órdenes para que se conviertan en muros. Hay versiones de otros lugares, que muestran se conserva la memoria de los incas, como en Carangas, tal se ha expuesto en una interesante ponencia en esta misma reunión.

Se reconoce que las ciudades como el Paititi, que no están, ni estarán, al alcance de blancos o mestizos, sino de los **runas**. El día que lleguen e ingresen a ellas, se volteará el mundo, regresará el tiempo de los incas. Es la razón por la cual los incas nobles de los siglos XVII y XVIII del Cuzco, descendientes de los del siglo XVI, interpretaban la danza de los **ch'unchus** y la pintaban en los vasos de madera. En las pinturas representaban a sus ascendientes refugiados en las ciudades de quimera. Los vasos usados en los brindis durante las ceremonias, transformaban la oralidad en visión y acción, formando parte de la ceremonia, transmitiendo mensajes conservados en las figuras, que era importante para transmitir la historia de los incas mediante imágenes y metáforas visuales.

Estas propuestas se confirman con el análisis de otros temas pintados en los **keros**. Hemos aislado aproximadamente quince, que los describimos, analizándolos para llegar a su significado, como tratamos en un libro próximo a ser publicado[2].

Para finalizar, las pinturas de la danza de los **ch'unchus** confirman la expectativa del retorno de los incas, que volverán cuando llegue "su tiempo". No es asunto de buscarlo desesperadamente, porque está preestablecido. También es evidente que los **ch'unchus** son los mismos incas, como sugieren las narraciones y dibujos de los **inka ch'unchu**. Los danzantes no están representando a gente selvática, sino a sus antepasados.

(2) **Keros. Arte inka en vasos ceremoniales**, salió publicado en diciembre de 1998.

BIBLIOGRAFÍA

FLORES Ochoa, Jorge A.
1990 **EL CVZCO. Resistencia y continuidad.** Qosqo.

1995 *Tres temas pintados en qeros incas de los siglos XVII-XVIII.* **Revista del Museo e Instituto de Arqueología.** N° 25: 127-146. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

FLORES Ochoa, Jorge, Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo
1998 **QEROS. Arte inka en vasos ceremoniales.** Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú, Lima.

KAUFFMAN Doig, Federico
1993 *La pluma en el Antiguo Perú.* **Las Plumas del Sol y los ángeles de la Conquista:** 11-37. Banco de Crédito del Perú. Lima.

MUJICA Pinilla, Ramón
1993 *El sermón a las aves: o el culto a los ángeles en el virreinato peruano.* **Las Plumas del Sol y los Ángeles de la Conquista:** 39-72. Banco de Crédito del Perú, Lima.

POSNANSKY, Arthur
1958 (1896) **Tihuanacu. The Cradle of American Man.** Ministerio de Educación, Volumen III. La Paz.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen Escalante
1995 *El inka vive.* **Revista del Museo e Instituto de Arqueología,** N° 25: 255-270. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

1997 **La doncella sacrificada. Mitos del Valle del Colca.** Universidad Nacional de San Agustín, Instituto Francés de Estudios Andinos, Arequipa.

Foto Nº 1. Pintura con danzantes de **ch'unchu**, pintada en **qero** inca del siglo XVII.

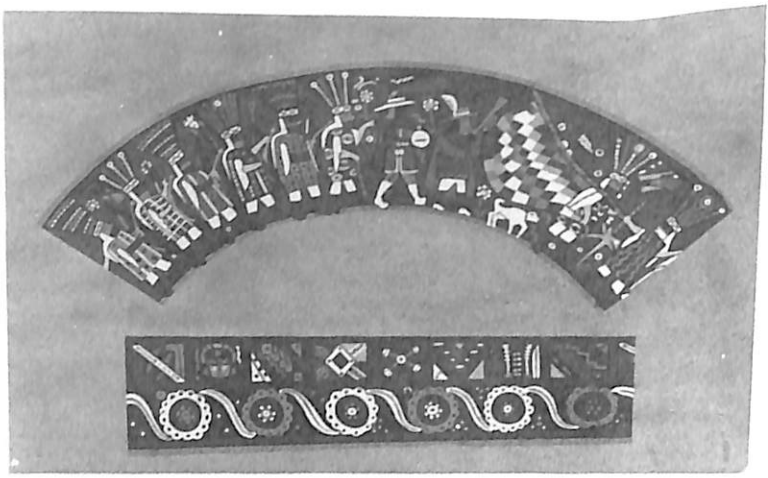


Foto Nº 2. Desarrollo de la pintura de la danza de los **ch'unchu** en **qero** inca del siglo XVII (Dibujo de Edwin Chávez).

Foto Nº 3. Danzantes de **ch'unchu** en fiesta patronal de la región del Cuzco.

EL SERMÓN DEL 6 DE ENERO, DÍA DE LOS REYES MAGOS DE ORIENTE

Pascual Choré Rodríguez

INTRODUCCIÓN

La Iglesia celebra la Epifania a los doce dias de la Navidad. Se trata de una fiesta que tiene un carácter similar al de la anterior. La Epifania es de origen oriental y, probablemente, comenzó a celebrarse en Egipto. De alli pasó a otras iglesias de Oriente, y posteriormente fue traida a Occidente, primero a la Galia, más tarde a Roma y al norte de Africa. La aparición de esta fiesta al principio del siglo IV coincidió aproximadamente con la institución de la Navidad en Roma. Cuando la Epifania se popularizó, se implantó la costumbre de añadir las tres figuras de los magos a la cuna de Navidad. Ellos llegaron a conquistar la fantasia popular. La leyenda les dio unos nombres y los convirtió en reyes. En resumen diremos que, los sabios de Oriente de lo que nos habla el Evangelio en Mateo 2, 1-12 representan a las naciones del mundo. Ellos fueron los primeros frutos de las naciones gentiles que vinieron a rendir homenaje al Señor. Ellos simbolizan la vocación de todos los hombres a la única Iglesia de Cristo. En cuanto a la estrella que guió a los reyes magos, la tradición interpreta no como un fenómeno natural, sino como un símbolo de fe. La fe es la estrella que nos guia. Belén es nuestra meta. La fe es la luz por la que reconocemos a Dios. Es una estrella que nos lleva a Cristo.

Conocido el origen de la fiesta de Epifania y de los Reyes Magos de Oriente, vemos que en la tradición chiquitana, el sermón del dia de Reyes no varia en gran parte con el de Navidad. Veamos:

¿CÓMO NACE EL CABILDO CHIQUITANO?

Jesús, ya se encontraba con algunos dias de nacido y para este momento que nos ocupa, Jesús tenia en su poder cuatro bastones o cetros con cuatro velas. Los cuatro bastones representaban a la nueva ley de Jesús o ley del Nuevo Testamento, indica además que, la ley mosaica o del Antiguo Testamento habia llegado a su final. Esta nueva ley representada en los cuatro bastones deberia ser entregada a cuatro Reyes como responsables de cumplir rectamente con la ley. Las cuatro velas, representan el espiritu de la ley con que deberia ser interpretada y aplicada.

Mientras esto sucedia en Belén, en Oriente, el Rey Melchor que vivia en la parte oriental del mundo antiguo, descubre por sus estudios que el hijo de Dios habia nacido por lo que emprende rápido viaje a consultar al Rey del Norte, Gaspar. Gaspar le dice que sus estudios indican que ya Jesús ha nacido, puestos de acuerdo emprenden veloz viaje a visitar al Rey del Oeste. Baltazar, quien les dice que según sus estudios, el hijo de Dios ya habia nacido y que habia que ir a adorarle. Los Reyes de Oriente después de largo viaje llegan donde el Rey del Sur, Herodes para consultarle respecto al nacimiento del Hijo de Dios. Herodes creyendo que la visita se debia a su persona, invita vino a sus huéspedes tal como losReyes de Oriente lo hicieron en sus casas. Revelado el motivo de la visita, Herodes monta en cólera y se arrepiente el haberles invitado de su vino, pero el astuto Herodes añade luego: vayan y averigüen dónde ha nacido el niño y cuando lo hayan encontrado, vengan de nuevo para contármelo para que yo vaya también a adorarlo. Los Reyes de Oriente se despiden. En realidad Herodes no tenia el mínimo deseo de ir a adorar al Niño; al contrario, lo que sentia era odio y envidia,no podia concebir la idea de adorar a un niño nacido en la miseria. Herodes despreció públicamente y en su corazón al niño. Una vez en camino lo Reyes, se consultan mútuamente sobre los regalos que llevaban para el Niño, Melchor llevaba un

manto; Gaspar, oro y plata, Baltazar dice: yo sólo llevo mi alma para ofrecérsela al Hijo de Dios.

LOS REYES MAGOS ANTE JESÚS Y LA INSTITUCIÓN DEL CABILDO CHIQUITANO

Llegados los Reyes y postrados ante el Niño Dios, le ofrecen sus dones que para él llevaban. Llegada la noche, se inicia el velorio, los reyes amenizan el velorio con su música que también para ese efecto habian llevado la flauta, la caja damborau y las tacuaritas o seco seco y así tocan hasta el amanecer del dia siguiente. En el lugar del velorio cuando ellos, los Reyes llegaron, ya estaba el violin como señal de que gente de otras culturas ya le habian ido a visitar. Terminada la música del velorio, el Niño Jesús se sienta por primera vez. Ya de sentado Jesús, instituye el cabildo, así: "Melchor, recibe este bastón y esta vela; Gaspar, recibe este bastón y esta vela, Baltazar, recibe este bastón y esta vela. El bastón significa la nueva ley, mi ley, es la nueva ley del Nuevo Testamento, con lo que significa también que, la antigua ley, la ley mosaica o del Antiguo Testamento, ha llegado a su final. La vela significa el espiritu de esta nueva ley, de mi ley, con que ha de ser interpretada correctamente". De esta manera quedó instituido el cabildo por el mismo Niño Jesús y que ha quedado en la memoria colectiva hasta hoy. Era necesario que en el mundo hubiera una ley para normar la vida y los actos de las personas, habia dicho el Niño a los primeros "caciques" al instituir el cabildo, hoy chiquitano.

Investidos de una nueva autoridad y con la responsabilidad de expandirla rectamente, los Reyes Magos vuelven a sus casas pero por otro camino a sugerencias del recién nacido, además del encargo de que a su llegada hicieran gran fiesta en su nombre, es decir, en el nombre de Jesús. Mientras tanto, en el lecho del recién nacido, quedaba un bastón y una vela. Era la vela y bastón que debia tocar el Rey Herodes, pero como éste llevado por su orgullo y odio hacia Jesús, prefirió presentar su propio papel, el papel de Herodes.

Una vez en casa los Reyes, hacen una gran fiesta en el nombre del niño Dios. Herodes al verse burlado con los magos monta en cólera y destaca comisiones a cada lugar de fiesta (Este, Norte y Oeste), para ver si en algunos de esos lugares se encuentra el recién nacido, lamentablemente los soldados traen sólo malas noticias a Herodes.

Herodes, ante el fracaso de las comisiones, convoca a reunión de su concejo, para determinar la persecución y muerte de todo niño de uno a tres dias de nacido, es decir, desde el día antes del aviso de los Reyes de Oriente hasta los niños nacidos al otro día del anuncio de los Reyes, de esta manera se produce la matanza de los niños inocentes de Jerusalén (fiesta, 28 XII). La señal que Herodes tenia de la muerte del tal Rey, era que uno de los niños muertos resucitaria a los tres dias, pero como esto no se dio, Herodes abandona la persecución, derrotado e impotente ante aquel niño a quien no queria aceptar como Hijo de Dios. De esta manera termina también el sermón del dia de Reyes, Dia del "Cacique chiquitano".

CONCLUSIÓN

Acabamos de asistir a la institución de la máxima organización del indigena chiquitano, "El Cabildo", tal vez sin darle mucha importancia porque no le entendimos ni lo entendemos o sencillamente porque corresponde a una institución por demás inferior a lo que acostumbramos ver en las sociedades nacionales. Hemos dicho que ha sido y debe seguir siendo la máxima institución indígena de origen cristiano, a esta institución tan importante dentro de la sociedad indígena chiquitana, ya habia precedido la organización de otra institución si vale el término de origen pagano, estamos hablando de "Metosh". Metosh puede tomar nuevamente su lugar, pero solamente con el apoyo decisivo del cabildo. Metosh

visto desde el otro ángulo cultural, seria como el Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, en el que se debate toda la economia y por ende el desarrollo indígena.

Metosh hemos dicho en otros comentarios, es la solución de los problemas económicos de la sociedad originaria.

Hoy la teologia india nos muestra y aclara que su máxima organización habia tenido su origen en el mismo Dios y que habia partido de la voluntad de Dios y no de los hombres. Con esto, la teologia india nos dice que la autoridad de las autoridades proceden de Dios y cuya misión y responsabilidad es cumplirla rectamente. Es más, los ministerios y la vida de los indigenas en general a partir de sus pocas organizaciones o instituciones, son más democráticas, que los componentes de la misma sociedad nacional, porque ellos, los indigenas, no usurpan asi nomás los cargos.

SEMINARIO II

ETNOLOGÍA CONTEMPORÁNEA:

Etnografía Sociocultural, Lingüística.

TOPONIMIAS, HIDRONIMIAS Y ANTROPONIMIAS

Emmo E. Valeriano Thola

TOPONIMIAS.- Son las denominaciones o nombres que se dan a los lugares de acuerdo a sus caracteristicas naturales, lo cual me lleva al estudio de estas denominaciones de lugares de nombres aymara y quechua. Este conjunto de nombres abunda en el altiplano Boliviano. En el presente trabajo también incluyo hidronimias y algunas antroponimias.

ACHACHI A MACHU.- Literal: viejo en aymara y quechua respectivamente.
Interpretando: Montaña viejo, es un cerro de la provincia Belisario Boero al noreste de Villa Serrano, tiene 3.840 metros de altitud.

ACHACHIQALA.- Literal: piedra vieja, interpretando: piedra antigua de ceremonias, nombre de rio y zona en la ciudad de La Paz.

ACHIQALA.- Interpretando: piedras duras y grandes, es el rio que limita entre las provincias Ingavi y Murillo.

ACHUQALLA .- Literal: donde comienza el fruto.

ACHU=Fruto; QALLA=Inicio. Interpretando: región donde comienza los primeros frutos. Existen otros léxicos iguales que varian en la interpretación.

ACHUQALLA.- Es capital de la tercera sección municipal de la provincia Murillo, al sur de la ciudad de La Paz.

AMAYA PAMPA.- Literal: amaya = cadáver, muerto; pampa = llanura. Interpretando: la pampa de los muertos, la pampa de los cadáveres. Es cantón de la provincia Bustillo segunda sección municipal al este de Chayanta.

ANKAKATU.- (Ancacato) Literal: donde se agarra el águila; anka=aguila del altiplano, katu = que agarra, coger.

Es el cantón de la provincia Abaroa, primera sección municipal al noreste de Challapata.

ANTAQAWA.-(Antacagua) Literal: rio o cañadón del cobre; anta=cobre, qawa=rio o cañadón. Interpretando: el rio o cañadón de cobre.

Es la serrania de la provincia Quijarro en las proximidades de la población de Porco, son tres cerros que forman la serrania, son el Apu Purkin, el Tulluxsi y el Turqui que contienen yacimientos de cobre, plomo y plata; es ramal de la Cordillera de los Frailes.

ANTAMARKA.-(Andamarca) Literal: anta= cobre, Marka=pueblo. Interpretando: pueblo de cobre. Es la capital de la segunda sección municipal de la provincia Carangas.

ANTA WILLKI.- (Andavillqui) Literal: angostura de cobre; anta=cobre; willki=angostura. Interpretando: angostura de cobre. Es del cantón de la provincia Bustillo, primera sección municipal, al este de Catavi.

ANTA.- (willa anta) Literal: anta=cobre. Interpretando: región del cobre; es cantón de la provincia Pacajes, segunda sección municipal al sur este del Nasaqara.

ANTA PAMPA.- Literal: anta=cobre, pampa=llanura. Interpretando: llanura del cobre; es la altiplanicie de la provincia Atawallpa al sur de Sabaya.

ANTA PALQA.- (Antapalca) Literal: anta=cobre, palqa= bifurcación. Interpretando: su bifurcación en dos ramas, es rio en el noreste de la provincia Avaroa, es afluente de Wayllajawira.

APILLA PAMPA.- Literal: llanura de la oca; apilla=oca, pampa=llanura. Interpretando: llanura donde produce mejor la oca, es cantón de la provincia Capinota, primera sección municipal, al sudeste de la población de Capinota.

APU PURQU.- Literal: principal o principe; purqu=formación geológica volcánica. Interpretando: principal montaña volcánica, es un cerro de 4.150 metros de altitud en la serrania de Antaq'awa, provincia Quijarro; contiene yacimientos de plomo y plata.

ARKUPUNKU.- Literal: arku=farallón colocado uniformemente uno sobre otro, punku=puerta, farallón de rocas en forma de puerta que está sobre puesto una sobre otra las rocas, formando este farrallón. Está en el cantón de la provincia Inquisivi, es una de las secciones municipales en las orillas del rio del mismo nombre.

ARKU PUNKU También es el ramal cordillerano en el limite de las provincias Inquisivi y Ayopaya, forma el primer sector de la Cordillera de Cochabamba, además Urkupunku es el rio que se encuentra en el noreste de la provincia Inquisivi, es afluente de Cotacages.

ASANAKI .- (Asanaqui) Interpretando: volcán en forma de plato que contiene una laguna, es una importante cordillera en el sudeste de la provincia Bustillo, en su flanco occidental nace el rio Tacagua, que alimenta la represa de irrigación Tacagua, Challapata. Asanaki dio nombre al señorio aymara que gobernaba el mallku Qulqi Warachi, conocido como nación Killakas de Asanaki.

ATAWALLPA .- Sin traducción ni interpretación adecuada; es antroponimia quechua.

Atawallpa es una provincia de Oruro, creada por Ley de 26 de diciembre de 1959 en el gobierno de Siles Suazo, capital Sabaya, en el paisaje provincial predominan la Cordillera Occidental y el altiplano.

ATUCHA .- Sin traducción ni interpretación, es toponomia de la lengua Chicha. Es capital de la segunda sección municipal de la provincia Sud Chichas, que está ubicada sobre la línea del ferrocarril Uyuni-Villazón. Atucha también es el rio en el sur de la provincia Nor Chichas, afluente del rio Quechisla.

AWQA PATA .- Literal: awqa=enemigo, pata=altura. Interpretando: la altura del enemigo, es cantón de la provincia Muñecas segunda sección municipal del noreste de Ayata.

AYA PAMPA .- Literal: aya (léxico quechua)=muerto o cadáver, difunto, pampa=llanura. Interpretando: la pampa o llanura de los muertos o difuntos, es cantón de la provincia Misque, primera sección municipal, está al sureste de la población de Misque.

KACHIMAYU.- (Cachimayo) Literal: rio de sal, kachi=sal, mayu=rio. Interpretando: el rio de sal o rio salina. Es el balneario de los sucrenses, a orillas del rio del mismo nombre y al pie del cerro Obispo. Kachimayo es el rio en el ángulo sudeste de la provincia Avaroa, penetra en la provincia Frias y se desemboca sobre el Pilcomayo, del cual puede considerarse una de sus nacientes.

Kachimayu nombre del curso inferior del rio Ravelo, pasa por el sud oeste de Sucre, desemboca, en el rio Pilcomayo a la altura de Tesapampa; en su rivera existen tres balnearios Ñuychu, Charquma y Kachimayo.

KAWANA.- Literal: arquitecto o constructor; es el cantón de la provincia Daniel Campos, Potosí sección municipal del sureste de Canquella. Kawana, también es una montaña en el occidente de la provincia Sud Lipez en el limite con Chile.

KAYWASI.- Léxico quechua kay=esta, wasi=casa. Interpretando: esta es casa, cantón de la provincia Cercado de Oruro sobre el camino Oruro Cochabamba a 52 kilómetros de la ciudad de Oruro.

KAYTTI.- Sin interpretacion pero es una toponimia de la lengua Chicha, que es un rio en el sur de la provincia Nor Chichas; es afluente del rio Blanco; Kaytti es también un volcán apagado de la Cordillera Occidental al sur del salar de Empexa en la frontera con Chile, tiene fumarolas y buenas azufradas.

KALAWALANI.- Literal: kalawala= vegetal, medicinal, ni=que contiene. Interpretando: que abunda o contiene mucha kalawala.

Kalawalani es cantón de la provincia Capinota en la segunda sección municipal.

KANA.- Sin traducción ni interpretación, pero es léxico de la lengua Lipis o Chicha.

Kana es un cantón de la provincia Nor Lipez segunda sección municipal al norte del salar de Lawani.

KANKAÑIRI.- Literal: piedra volcán, calor de escoria de hierro. Interpretando: región de las piedras fundidas de volcán. Kankañiri es cantón de la provincia Bustillo, tercera sección municipal, importante distrito minero, en el grupo Llallagua, Catavi, Siglo XX.

KAÑAPA.- Sin traducción, cerro de 5.882 metros de altura, se encuentra al nor este de Sud Lipez.

KHAPINOTA.- Sin traducción, capital de la provincia Capinota en el punto donde desemboca el rio Arque sobre el rio Caine.Khapinuta provincia de Cochabamba creada por Ley de 1 de octubre de 1908 en el gobierno del Gral. Ismael Montes, capital Capinota, la mayor parte del paisaje provincial corresponde a valles productivos.

KHAPIÑA.- Sin traducción, laguna en el extremo meridional del Sud Lipez, sus aguas tienen alto contenido de boratos.

KHAPIÑATA.- Cantón de la provincia Inquisivi, primera sección del sud este de Canavi (Kawari).

KAKILLA.- Sin traducción, volcán apagado de 5.930 metros de altitud en el oeste de la provincia Sajama sobre limite con Chile, tiene yacimientos de azufre.

KAKINA.- Sin traducción, cantón de la provincia Daniel Campos, segunda sección municipal al sur este de Tawa .

Kakina rio en la frontera con Chile en el sud este de la provincia Pacajes.

KACHIMAYO.- Literal: (quechua) rio salado kachi=sal, mayu=rio. Interpretando: rio salitroso en el cantón de la provincia Méndez primera sección municipal al norte de San Lorenzo, Tarija.

KATARI.- Literal: katari=vibora, montaña en el norte de la provincia Belisario Boeto Y.

Katari rio en el sud este de la provincia Los Andes, desemboca en la bahia de Aygachi del lago Titiqaqa.

KATARIKHAWA.- Interpretando: Escama anual que cambia la víbora. Cantón de la provincia Pantaleón Dalence en la montaña Phosuquni, era importante distrito minero a 4.200 metros de altitud, se ubica al sur este de Huanuni.

KATUYU.- Literal: corral para agarrar. katu=agarrar, uyu=corral. Interpretando: canchón o corral para coger o agarrar a los camélidos, es cantón en la provincia Sawkari al sur de Chuqurasi.

KUNTURI.- Literal: kunturi=condor, se encuentra esta serrania en la Cordillera Oriental en el oriente de la provincia Méndez.

KUNTUR CHUKUÑA.- Literal: donde se sienta el condor, kuntur=cóndor, chukuña=sentarse. Interpretando: donde el cóndor se posa y descansa, es una montaña que se encuentra en la provincia Quijarro al sud este de Casillapampa .

KUNTUR IQUIÑA.- Literal: donde duerme el cóndor. Interpretando: donde acostumbra el cóndor a dormir, es una montaña que se encuentra en la provincia Chayanta, Potosi.

Kuntur Iquiña es el lugar donde se encuentra el qayma (cueva) de Paullo Qalani leyenda de la region de Venta y Media y cantón Peñas de la provincia Poopó de Oruro.

KUNTUR NAZA.- Literal: nariz de cóndor, kunturi o kuntur=cóndor, nasa=nariz. Interpretando: nariz y pico de cóndor, se encuentra en el cantón Venta y Media en una colina que aparenta cabeza y pico de cóndor, caracterizando las fosas nasales, está ubicada al este de la población por debajo pasa el gran rio de Venta y Media.

Kuntur-nasa, rio en el interior de la provincia Avaroa es afluente del Orinoco.

KUNTURINI.- Literal: que tiene cóndor, kuntur=cóndor, ni=como, que tiene. Interpretando: región donde existe o tiene cóndores; llaman también Kunturini o Kunturiri, es cantón de la provincia Quijarro tercera sección municipal en el noreste del territorio provincial, estación ferroviaria a 3.929 metros de altitud.

Kunturiri o Kunturini rio en el nor este de la provincia Los Andes, sus aguas han sido represadas para enviarlas a la ciudad de La Paz.

Kunturiri o Kunturuni nevado a 5272 metros de altitud en el sur este de la provincia Bautista Saavedra, sobre el limite en la provincia Tamayo.

Kunturini o Kunturiri nevado de la Cordillera Occidental en el sud este de la provincia Pacajes.

KHURAKHURA.- Literal: khurakhura=plantas de superficie en la altura parecida a la yareta. Interpretando: lugar donde abunda khurakhura; es una montaña a 4.873 metros de altitud en el sur de la provincia Ladislao Cabrera, entre los salares de Coipasa y Uyuni.

K'URUK'URU.- Literal: k'uru k'uru=hoyo y hoyo. Interpretando: topografia bien accidentada, la que posee conjunto de hoyos.

Es capital de la provincia Pacajes centro productor de cobre al sur de la población Ballivián a 4.170 metros de altitud.

K'URUTA.- Literal: k'urura=cavado artificial. Interpretando: lugar o región que ha sido cavado o hecho hondo para depositar algo.

Es una laguna salobre en el sud este de la provincia sud Lipez en la frontera con la Argentina.

CHAKAKULTU.- Literal: chaka=puente, kultu=suave cienegoso, en un pantano. Interpretando: puente suave cienegoso en un pantano, es una altiplanicie pantanosa en las costas del lago Poopó en el extremo meridional de la provincia Saucari.

CHHAKANTHAYA.- Literal: chhakanthaya=que se pierde, thaya=frio. Interpretando: lugar donde se pierde el frio, montaña y serrania de 5.400 metros de altitud al norte de la ciudad de La Paz, provincia Murillo hasta hace años era un excelente campo de sky.

CHAQU-UMA.- Literal: chaqu=sulfato de magnesio, uma=agua. Interpretando: agua del sulfato de magnecio, del cantón de la provincia Aroma quinta sección municipal.

Chaqu-uma cantón de la provincia Campos, es primera sección municipal, al sud oeste del salar de Coipasa.

CHACHA QUMANI.- Literal: que tiene chachaquma, chacha=varón, qumani=yerba medicinal macho. Interpretando: región que tiene chachaquma en abundancia, es cantón de la provincia Los Andes primera sección municipal. Chachaqumani es cantón de la provincia Sajama, segunda sección municipal al sur de la población de Sajama.

Chachaqumani nevado de 6.140 metros de altitud en la Cordillera Real, La Paz en el limite de las provincias Larecaja y Umasuyos.

Chachaqumani rio de la provincia Umasuyos, nace en el nevado del mismo nombre que desemboca en el rio Qillwani.

CHALLWIRI.- Literal: challwa=pez, wiri=donde existe, abunda. Interpretando: lugar o región donde abunda mucho pez.

Challwiri cantón de la provincia Alonzo de Ibañez segunda sección municipal. Challwiri montaña en el norte de la serrania de Kharikhari de Potosi, en la época colonial construyeron lagunas artificiales para llevar agua a los ingenios mineros.

Challwiri, rio de la's provincias Sajama y Litoral afluente del Lawca.

Challwiri, salar en el extremo sud oeste de la provincia Sur Lipez sus aguas tienen alto contenido de boratos.

Challwiri pampa, altiplanicie de la provincia Sud Lipez en las inmediaciones del salar de Challwiri.

CH'ALLA.- Literal: ch'alla= arena. Interpretando: lugar o región con mucha arena es cantón de la provincia Tapakari al sud este de la población de Tapakari a 95 kilómetros de Cochabamba.

Ch'alla, rio de las provincias Tapacari y Arque, afluente del rio Arque.

CHALLAKULLU.- Literal: cerro de arena, challa=arena, qullu=cerro. Interpretando: cerro de arena, es cantón de la provincia Cercado de Oruro, primera sección municipal al sud oeste de la ciudad de Oruro, cerca del rio Desaguadero.

CH'ALLAKUTA.- Literal: ch'alla=arena, quta=lago o laguna. Interpretando laguna llena de arena, es cantón de la provincia Ladislao Cabrera en el salar de Coipasa.

BIBLIOGRAFÍA

BERTONIO, P. Ludovico 1613 [1984] **Vocabulario de la lengua aymara**. Ediciones CERES-IFEA, MUSEF. Cochabamba-Bolivia.

DE LUCA, Manuel 1978 **Diccionario aymara**. La Paz-Bolivia.

GONZALES MOSCOSO, René 1984 **Diccionario Geográfico Boliviano**. Editorial Amigos del Libro. La Paz. Cochabamba.

SIGNOS DE PUNTUACIÓN DEL IDIOMA QUECHUA-AYMARA

Mario Mamani P.

Los signos de puntuación en los idiomas flexivos son convencionales al nivel universal que tienen la finalidad de indicar la claridad de las ideas que se expresa en la lecto escritura enfatizando pausas de diferentes grados de duración y determinan el límite exacto de un enunciado. Esta expresión puede ser afirmativa, negativa, interrogativa, exclamativa o imperativa.

Según Layme (1995:14) indica que "la carencia o ausencia de los signos significaría reducir la esencia natural en un contexto no pertinente ni sistemático a la lengua aymara". Por lo tanto propone los siguientes signos de puntuación:

punto	.
interrogación	?
coma	,
exclamación	!
punto y coma	;
dos puntos	:

Con la presente propuesta de signos no coincidimos porque en el idioma quechua-aymara se expresan los signos de puntuación por medio de los sufijos y por mofermas. Excepto, se utiliza el punto seguido o punto aparte. A continuación analizamos cada uno de ellos:

PUNTO **"."**

El punto es un signo ortográfico que indica una pausa mayor con el fin de dar sentido completo, tanto gramatical como lógico de una oración o de un pensamiento del contexto del habla.

Este signo se utiliza para separar oraciones. Cuando hay la necesidad de continuar el texto en el mismo párrafo se usa el punto seguido. Si el párrafo termina se utiliza el punto aparte. A continuación como se puede apreciar en los siguientes:

- Se utiliza para separar oraciones el punto seguido y para terminar un párrafo el punto y aparte.

Ay. Ch'usakiw ayllunakax tukuwayxi. Jaqinakapas jayamarkaruw saramukuwayxapxi.

Las comunidades quedaron vacías. Sus habitantes se fueron a los pueblos lejanos.

Q. Uj p'unchay atuxqa purisaspa allin takiyta uyarisqa nin. chay takiytax sunqunkama yaykusqa. Chaymantatax pitax takisanri nispa watukusqa. Chay jinallaman mama yuthuqa ch'ilka qhipanixmanta takispa rikhurimusqa. Chaymantatax ajinata atuxqa tapusqa.

Imaynatatax chay chhikan k'chatapuni takinkiri. Imamantatax mana ajinata nuqaqa takiyta antinichuri nispa nisqa. Chaymantatax mama yuthuqa asirispa nisqa. Simiykimin ancha jatuntax cchayrayku mana takiyta atinkichu nisqa.

- Se utiliza para toda abreviación:

s.	s. Sustantivo
Wr.	adv. Adverbio
Ws.	adj. Adjetivo
Mm.	Sra. Señora, Doña

SIGNO DE INTERROGACIÓN "?"

Signo ortográfico que se coloca al principio y fin de palabra o clausula interrogativa en la lengua castellana. Sin embargo, en el idioma aymara-quechua no se utiliza el signo de interrogación. El cual está marcado por sufijos interrogativos.

Según algunos autores indican que es un signo de puntuación convencional y en muchas lenguas marca la entonación interrogativa. En el aymara no se usa para marcar la entonación sino para dar limite exacto a la frase interrogativa, y debe estar siempre en una oración con sufijos de interrogación. Además enfatizan que en aymara el signo de interrogación se usa de dos maneras: abierta y cerrada "¿?" y otros solamente la de cierre "?". Véase algunos ejemplos:

- Nayrapachanakaxa mallkunakaxa kunasa lurapxiritayna?
  Imatatax ñawpaxpachakunaqa mallkukunaqa ruwax kasqanku?
  Antiguamente los mallkus a qué actividad se dedicaban?

- Jumaxa kullakaparu uñt'tati?
  Qanqa pananman rixsinkichu?
  Tú le conoces a su hermana?

- Jumati mamamaru qullqi churta?
  Qanchu mamayki qulqita qunki?
  Usted da dinero a su mamá?

- Las oraciones presentadas son asimiladas al castellano. El signo ortográfico interrogativo no expresa el sentido de la interrogación. Solamente existe una repetición de interrogativas. Porque en el idioma aymara se marca con los sufijos interrogativos "sa", "ti" y en el idioma quechua se indica con los sufijos "tax", "chu". Por lo tanto, la forma correcta es de la siguiente manera:

- Kuns Nayrapach mallkunakax lurapxiritayna
  Imatatax ñawpaxpacha mallkukunaqa ruwax kasqanku
- Jumax kullakapar uñt'tati
  Qanqa pananman rixsinkichu
- Jumati mamamar qullq churta
  Qanchu mamaykiman qulqita qunki

COMA ","

En la lengua castellana, la coma es un signo ortográfico de pausa menor que sirve para indicar la división de frases o elementos más cortos de la oración. Algunos autores como también en los textos de enseñanza de la Reforma Educativa asimilando al castellano utilizan el signo de coma ", " de esta manera:

a)

Cast. Mi mamá compro papa, chuno, carne y pan de la feria
Ay. Mamajaxa qhatuta ch'uqi, ch'unu, aycha, t'anta alanina
Q. Mamayqa qhatumanta papata, ch'unuta, aychata, t'antata rantimurqa

b)

Cast. Un hermano agricultor generalmente rotura la tierra, reja, siembra y aporca para producir la papa
Ay. Ma jilataxa ch'uqi achuyañatakixa qhullíraki, laq'achraki, satiraki, llamayuraki, ukhama luri
Q. Uj turaqa papa tarpunapax qhullintax, jallpachantax, tarppuntax, allantax jinatamin ruawan.

Si analizamos las oraciones presentadas en las lenguas quechua-aymara la presencia de la coma "," es innecesaria. Porque en la primera y segunda oración la coma está marcada en el aymara en la primera oración por una pausa automática y en la segunda por sufijo raki y en el quechua por sufijo acusativo ta y en la segunda oración por enfático tax. Por lo tanto, la forma correcta es la siguiente:

a)

Ay. Taykajax qhatut ch'uq ch'uñ aych t'ant alanina
Q. Mamayqa qhatumanta papata ch'uñuta aychata t'antata rant imurqa

b)

Ay. Ma jilatax ch'uq achuyañatakix qhullirak laq'acharak satarak llamayurak ukham luri
Q. Uj turaqa papa tarpunapax qhullintax jallp'achantax tarpuntax allantax jinatamin ruwan

Para evitar el problema de asimilación de los idiomas quechua-aymara como regla elemental se plantea utilizar los sufijos de caso e independientes de acuerdo a la concurrencia de las frases o elementos más cortos de la oración. Véase los siguientes ejemplos:

Q. Llaxtapi qanqa tataykiwan mamaykiwan turaykiwan panaykiwan llank'anki

Ay. Markan jumax awkimamp taykamamp jilamamp kullakamap irnaqta.

Cast. Usted trabaja, su papá, su mamá, su hermano y su hermana en el pueblo.

Q. Nuqapis qanpis paypis sarata papata tarpukunchis

Ay. Nayas jumas jupas tunq ch'uq sattanwa

Cast. Yo, usted y él sembramos maiz y la papa

- La coma "," no es necesaria ni en las oraciones coordinadas ni en las subordinadas.

a) Coordinada

* - Payqa mikhuytapis puñuytapis pujllaytapis yachanmin
- Jupax manq'añs ikiñs anatañs yatiwa
- El suele comer, dormir, y jugar

* - Jasintu tiyasankichu llank'ankichu
- Jasintu qunutati irnaqatati
- Jacinto vas a estar sentado o vas a trabajar

* - Manamin uywa michiyta chaxra ruwayta munankuchu
Jinamantari imatatax ruwayta munakupacha.
- Janiw awatiñs yupu lurañs munapkarakiti. Ukhamax kuns lurañ munapxpacha.
- No quieren cuidar el ganado ni ir a la chacra; entonces, que querran hacer?

* - Kunan nuqaqa chaxra qurax risaxtax qan uywata michimunkitax
- Jichhurux nayax yapu tharurirakiw sara jumax uywarak awatita
- Hoy no iré a desyerbar la chacra y tú a cuidar el ganado

b) Subordinada

* - Nuqa ujyaykuxtintax phiñakusax
- Nayax umantipanx kulirasijawa
- Si te emborrachas, me enojaré

* - Nuqaqa wasiymanta mikhuspa jamuni
- Nayax utajat manq'asaw jutta
- Yo vengo después de comer

* - Llank'ax takispa tususpa yaykumun
- Irnaqirix kirkis thuqhusaw mantani
- El trabajador está entrando, cantando y bailando

* - Manamin chay waynawan purikasqayki allinchu kasan
- Janiw uka waynampi sarnaqatamax walikiti
- Lo que has andado con ese joven no está bien

Según algunos autores como de la Reforma Educativa consideran que la coma es rescindible en todas las situaciones del contexto del habla. Plantean de la siguiente manera:

- Después de una interjección:

Ay. Chuy!, jani saramti Oiga!, no vayas
Chuy jan saramti
Q. Chuy ama riychu
Ay. Alalaw!, khitisa umampi qhallkatitu?
Alalaw khitis umamp qhalkatitu
Alalaw pitax yakuwan jich'awan
Ay!, quién me ha echado con agua

- Después de un adverbial:

Ay. Chiqasa, arsutamaxa walikiskiwa
Chiqas juman arsutamax walikiskiwa
Chiqapis qanpax parlasqayki allin kasan
En verdad, lo que dices está bien

- En elementos explicativos:

Ay. Jumaxa, tatapasinxa, wawamaruxa yanapt'añamawa
Jumax awkipasinx wawamarux yanapt'añamawa
Q. Qanqa tatan kaspaqa wawaykiman yanapanaykimin
Usted, siendo su padre, debes ayudar a tu hijo

- ***Después de la expresión consecutiva e introductoria:***

Ay. Ukhamachi ukxa. Khitisa sarani?
Ukhamach ukax khitis sarani
Q. Jina chayqa pitax rinqa
Si es así, quien era
Ay. Taqi kuna tukutaxipanxa. maki utaru phayasiri sarxañani
Taqi kun tukutaxipanx maki utar phayasir sarxañani
Tukuy ima tukuchispa ujllata wasiman wayk'ukux ripusunchis
Ya que todo esta terminado, vamos a cocinar a la casa.

- ***Para separar elementos intercalados en la oración:***

Ay. Jumaxa, qhanakichixaya aruxa, jiskhiqakipachatawa
Qhanakichixay arux jumax jiskhiqakipachatawa
Q. Sut'iyasqalla rimayqa qanqa tapuqakuxlla kanki
Usted, como todo se sabe, eres espia
Ay. Jupax, yatitakichixaya, janipuniwa jutirikiti
Yatitakichixay janipuniw jupax jutirikiti
Q. Yachasqallamin manapunimin payqa jamuxchu
El, como siempre se sabe, nunca suele venir

Si analizamos cada uno de los ejemplos con la negrilla, la presencia del signo de la coma "," es imprescindible porque en la lengua quechua-aymara se expresa por intermedio de los sufijos de caso e independientes.

EXCLAMACIÓN "!"

En el castellano es un signo convencional que sirve para indicar sorpresa, orden, énfasis, interjecciones de estados de ánimo, emociones y llamadas de atención. En el idioma quechua-aymara es marcado por un morfema, voz, grito o frase en que se refleja una emoción del ánimo, o para dar vigor y eficacia a lo que se dice.

Ay	Ay mama jan achamti
	Ay mama ama waqaychu
Alalaw	Alalaw ancha thayawa
chhuy	Chhuy maymantax qan risanki
Achalaw	Achalaw anchata saykurqani
Añañaw	Añañaw jiwallakis wawamajaxa

PUNTO Y COMA ";" *DOS PUNTOS* ":"

Ambos signos en el idioma quechua-aymara son innecesarios porque la lengua aymara-quechua se caracteriza por tener oraciones, frases o cláusulas concretas y explícitas. En cambio en las lenguas flexivas como en el castellano es implícita. Por lo tanto, es necesario la presencia de los signos de punto y coma y dos puntos para establecer una pausa intermedia entre el punto y la coma y para dar una especie de anticipo en las citas textuales.

SIGNOS CONVENCIONALES EN EL AYMARA-QUECHUA

Comillas	" "
Paréntesis	( )
Puntos suspensivos	...
Guión menor	-
Asterisco	•

COMILLAS " "

Este tipo de signo se utiliza al principio y al final de las frases incluidas como citas textuales o ejemplos en impresos o manuscritos, y también al principio de todos los renglones que estas frases ocupan.

Ay. Tupax Katarix sataynawa. "Nayakiw jiwaxa. Nayxarux waranqan waranqanakaw kutt'anipxani"
Q. Tupax Kariqa nisqa. "Nuqallamin wanusax. Waranqa waranqankunamin nuqamantaqa kutirimunqanku
Tupac Catari dijo. Yo muero: pero de mi volverán miles y miles.
Ay. Yapitax siwa. "Kawkikasas jiwasanakax aymar quechua ar parlasipxañasawa"
Q. Yapitaqa ninmin. "Maypipis nuqanchisqa aymara qhiswa rimayta parlanchis".
Yapita indica que "Donde estemos tenemos que hablar el idioma aymara-quechua".

PARÉNTESIS ( )

Se usa para encerrar las oraciones, palabras siglas o frases aclaratorias incidentales, sin enlace necesario con los demás miembros del periodo, cuyo sentido interrumpe y no altera en una expresión.

Ay. Wali Wiyach markanx (Inkawi Markanx) waynanakax yapuchañ uywañ irnaqañ yatiqt'asipki.
Q. Allinta Wiyacha llaxtapi (Inkawi llaxtapi) chaxrachayta uywayta llank'ayta yachaqasanku.
En el pueblo de Viacha (provincia Ingavi) los jóvenes están aprendiendo bien a cultivar, trabajar y criar animales.
Ay. Nayra maranakax (1983n) aymara qhiswa qillqaw wiñayatak ut'ayatana
Q. Ñawpax watakunaqa (1983pi) aymara qhiswa qilqamin wiñaypax tiyachisqa karqa.
Hace años atrás (1983) se estableció el alfabeto del aymara-quechua

PUNTOS SUSPENSIVOS ...

Este signo se utiliza para denotar incompleto el sentido de una oración o cláusula. Es decir, se usa para indicar temor o duda o lo inesperado de lo que ha de expresarse después.

Ay. Ay... Ins tata manukux mark sarchi
Q. Ay... Icha tata manukuqa llaxtata rin
Ay... Quizás don Manuel ha ido al pueblo

Ay. Markan anux qarjañakamaw... thaqasitayna
Q. Llaxtapi alquqa sayk'urqunakama ... mask'asqa
En el pueblo el perro habia buscado... hasta morir

GUIÓN " -"

Se usa para separar las palabras tomando en cuenta la integridad de la oración. Además indica la transcripción del estilo directo del diálogo y para su relato complementario. Como se puede apreciar en los siguientes:

Ay. Wawanakax aymar qhiswa ar yatiqañapxapawa
Q. Wawakunaqa aymara-qhiswa rimayta yachaqanankumin
Los niños deben aprender a hablar aymara-quechua
Ay. - Kunts jumax jachaskta. - Sasaw tatapax tawaqur jiskht'atayna
Q. - Imamantatax qan waqasanki. - Nispa tatanqa sipasman tapurisqa
- Usted por qué está llorando? - Diciendo habia preguntado su papá a la joven.

ASTERISCO " * "

Este signo se usa para indicar llamada de atención que al pie de página hay una explicación al respecto. Los asteriscos pueden ser dobles "**" triples "***". Además estos pueden ser reemplazados por números pequeños "1", "2".

LA TOPONIMIA QULLÄNA EN SUD AMÉRICA

Samuel Coronel Gutiérrez*

"XII Reunión" quiere decir: 12 años de encuentros y aporte de ideas para formar una ideología propia de nuestro pueblo Qullãna. 12 años de andar despiertos por las antiguas huellas petrificadas de nuestro pueblo. 12 años de búsqueda y hallazgos de testimonios que nos permiten hacer la etnografía y la etnología de nuestro pueblo que permanece en torno a las montañas del Qhanti (Andes) y en fin 12 años de diálogo de los estudiosos aymara-quechua-tupi guaraníes para el esclarecimiento de la vida milenaria y la obra megalítica de nuestro pueblo en torno al acrocoro andino. Este es el mérito del Museo Nacional de Etnografía y Folclore de La Paz, Bolivia.

I. PREÁMBULO

Si en el principio, el Pueblo Qullãna se hubiera internado en la selva oriental de naturaleza pródiga, hoy probablemente no tendríamos ninguna historia extraordinaria que contar ni ninguna hazaña portentosa que cantar.

Pero el Pueblo Qullãna había preferido remontar la altura para establecerse como Nación, muy cerca del Sol en un paisaje de montañas nevadas a 4.000 metros sobre el nivel del mar.

Este pueblo había habitado a lo ancho y a lo largo de las montañas del Qhanti y sus estribaciones hacia la costa del Pacífico y hacia la llanura oriental. De acuerdo con los estudios paleontológicos unos 15.000 años a.C. se había honrado en tomar el apelativo QULLU o QULLA (montaña), cuya declinación QULLANA (en la montaña), denuncia su hábitat en la altura.

En lo extenso de su tierra y territorio este pueblo había dado el nombre científico a la Cordillera de los Andes, igualmente había bautizado a las plantas, animales, montañas, lagos, llanuras, ríos, poblaciones, etc. dentro de sus horizontes geográficos pero también había nominado los cuerpos del espacio celeste dentro de su visión cósmica.

II. DOCUMENTOS DE PIEDRA

Luego de este pequeño preámbulo, rápidamente quiero abocarme al tema propuesto: LA TOPONIMIA QULLÄNA EN SUDAMÉRICA. La Toponimia es una rama de la Lingüística que estudia el origen y el significado etimológico de nombres de lugares.

En el hablar figurado para explicar algunos hechos se suele decir: "escribir con letras de fuego" lo cual quiere decir, una escritura imborrable. Sin embargo, en el lenguaje aymara tiene que decirse: "escribir con letras de piedra" y la piedra es sinónimo de eternidad y precisamente el Pueblo Qullãna con caracteres de eternidad nos ha legado una Patronimia que nos da la filiación QULLANA y un Patrimonio protocolizado en un archivo de piedra que ni los colonizadores ni los republicanos han podido borrar para suplantarlo con documentos de papel.

(*) Profesor de Historia

III. ¿POR QUÉ LOS ANDES?

Les advierto que lo que les voy a preguntar, nadie se pregunta, de lo que les voy a decir ni en los colegios ni en las universidades se habla. ¿por que? porque los enseñantes no saben, no se dan cuenta de la importancia de la Toponimia en el aspecto juridico legal del patrimonio.

Nosotros los estudiosos aymara-quechuas, tampoco nos damos cuenta de cuán importante es el estudio de la Toponimia para explicar la grandeza de nuestro Pueblo Qullāna en el pasado remoto y cuán extensa era su tierra y territorio.

Aquí va la pregunta, una preguntita fácil de contestar:

¿Cómo se llama aquella cordillera nevada de la era terciaria que nos tutela todos los dias?

- Los Andes.

Si, Los Andes se llama. Les dije que era una pregunta muy fácil de contestarla.

Pero ahora viene otra pregunta un poco problematizada:

¿De qué idioma viene el apelativo los Andes?

¿Del castellano?

- No, ... Si, ...

¿Del quechua?

- Posiblemente No

¿Del aymara?

- Probablemente Si.

Si es que viene del aymara, ¿qué quiere decir los Andes?

Aquí no olvidemos que todo nombre de persona, animal, planta o cosa, no es una palabra vana, pues al margen de portar un significado, encierra una filosofía de la vida.

No sabemos el significado de Los Andes, porque no nos hemos preguntado ni hemos investigado. No nos damos cuenta que ese nombre es patrimonio cultural de nuestro Pueblo Qullāna. Entonces digamos, hasta aquí hemos vivido una especie de oscurantismo en el seno mismo de nuestra tierra, sin dar el valor a nuestro pasado porque lo consideramos pisado. Pues si es así que pensamos, estamos olvidando nuestra visión filosófica del Nayparapacha o sea que el pasado está delante de nuestros ojos y el futuro está a nuestras espaldas. Todo esto es muy al contrario de la visión filosófica del Occidente, ¿no es verdad?

Pues insisto con la pregunta: ¿quién habría bautizado con ese nombre a nuestra cordillera? ¿Un español, un boliviano?

Ni el uno ni el otro, pues hemos dicho que es un nombre aymara, por lo tanto el Pueblo Qullāna es el autor de ese nombre. Pero, ¿cómo habría sido originalmente el nombre aymara y qué querría decir?

Aquí digamos ya que los Andes es un nombre aymara castellanizado.

Entonces, para darnos cuenta por nosotros mismos, diré que en todo el mundo primitivo las nominaciones han tenido motivaciones preferenciales parecidas. Aquí hay un ejemplo:

En la frontera territorial de España con Francia hay una cordillera nevada que los primitivos la llamaron PIRINEOS.

¿Qué significa PIRINEOS?

PIRINEOS quiere decir "montañas de fuego"

¿Por qué le habrían llamado así? ¿Será que en sus alturas atizaban fuego? o ¿serán montañas volcánicas que vomitan fuego?

Ni lo uno ni lo otro. No se trata de un fuego de verdad, sino apariencia de fuego. Se trata de los rayos del Sol que reflejan matices de fuego en los picos de la cordillera, durante los amaneceres y los anocheceres.

Pues hay una coincidencia de motivaciones e interpretaciones entre los Andes y los Pirineos.

Entonces, ¿qué quiere decir los Andes?

Los Andes, quiere decir "montaña que se ilumina". El mismo fenómeno que en los Pirineos sucede, los primeros rayos del Sol de los amaneceres y los últimos rayos del Sol de los anocheceres, reverberan colores rojiamarillentos en los picos más altos de nuestra cordillera.

- Si o No.

- Si.

Por ese fenómeno de paulatino alumbramiento y de paulatino apagamiento de los rayos del Sol en la alta montaña, el Pueblo Qullãna la había llamado: QHANTIR QULLU-QULLU.

Los abuelos del tiempo de la invasión española, a simple demanda muy fácilmente habían contestado: "QHANTIR QULLU-QULLU SUTINIWA".

El español no pudiendo pronunciar QHANTIRI, apenas había captado y había anotado ANTI y luego como se trataba de muchas montañas lo había pluralizado ANTIS, pero más tarde lo había llevado a la fonética castellana ANDE y su plural ANDES.

Así se ve que la palabra QHANTIRI fue torcida y retorcida al gusto y sabor castellanos y los Andes como tal carece de todo significado.

Igualmente hoy, hay una infinidad de topónimos que provienen de la llama de fuego, de la luz del sol, etc. en todo el extenso territorio Qullãna. Para arrimar este aserto aquí van algunos ejemplos:

Lupaca	es Lupijaqi o Gente de la luz.
Andamarca	es Qhantamarka o Pueblo de la luz.
Candarave	es Qhantarãwi o Alumbramiento general.
Qaqãqi	es Qarqa aqi o Peña que arde, etc.

En nuestros días, en los colegios y universidades de Bolivia y del mundo, se menciona:
- Cordillera de los Andes
- Cóndor de los Andes
- Mundo Andino
- Transandino, etc. pero sin saber el significado etimológico ni de qué idioma proviene.

De la misma forma que los Andes, hay muchos otros nombres aymaras castellanizados y nombres aymaras con anteposición de santos y vírgenes cristianos, que pierden su significado.

IV. TIERRA Y TERRITORIO QULLÄNA

Habiendo contestado las preguntas formuladas con relación a los Andes ahora va otra pregunta relacionada con el habitat del Pueblo Qullana ¿Es que el Pueblo Qullāna vivia circunscrito alrededor del Lago Titiqarqa, tal como vemos hoy al Pueblo Aymara?

- No.

Para responder a este interrogante, recordemos una ley de la Toponimia que se refiere a: "El pueblo que habita un paisaje geografico, bautiza su tierra y su territorio".

Sabiendo esa realidad y siguiendo nombre tras nombre en Sudamerica, hemos visto que hay una cantidad de nombres aymaras en las montanas, lagos, rios, llanuras, quebradas, valles, poblados, etc. Eso quiere decir que el Pueblo Qullana habitaba casi en toda la parte occidental de Sud América.

-¿De dónde a dónde abarcaba el territorio Qullana?

Desde la actual Colombia hasta la Argentina y Chile, desde las costas del Pacifico hasta Uruguay sobre el Atlántico. Esta no es una vana palabreria, realmente habia sido asi.

-¿Quién lo vio que era asi y quién lo testificó?

Los que lo vieron ya están muertos, pero en todos los parajes y en todos los paisajes en torno a las montañas nevadas del Qhanti, permanece la Toponimia Qullāna:

En COLOMBIA hay muchos nombres como:

- Bogotá es corruptela de Wak'ata o de lo sagrado.
- Cúcuta es corruptela de Kuku-uta o casa endemoniada.
- Bucaramanga es Wak'armanqha o la profundidad sagrada.
- Cundinamarca es Kunturimarka o Pueblo de Cóndores, etc.

En el ECUADOR, PERU y BOLIVIA hay miles y miles de nombres aymaras que perduran en sus sitios.

En el BRASIL o norte de Bolivia:

- Acre es Akïri o el demostrativo Este.

- Caucho o el árbol de la goma fue conocido, utilizado y bautizado por el Pueblo Qullāna de la región, con el nombre de Q'awchu o q'awchi (gomoso, elástico, masticable) y los españoles lo castellanizaron a CAUCHO.

En URUGUAY este mismo nombre es aymara URUWAY. Es una exclamación de ¡Uruway! o ¡Qué día que es!, ¡Qué dia! ¿Cuándo se producia esa exclamación?

- En los tres meses del Solsticio de Primavera, cuando el sol alumbra beneficiosamente en el hemisferio sur y sale de la región donde actualmente se encuentra Uruguay. Es el tiempo cuando las lluvias revienen, los campos reverdecen y florecen y el Pueblo Qullāna de la región exclamaba. ¡Suma URUWAY!, lo cual quedó como topónimo de la región.

En el PARAGUAY los nombres aymaras describen exactamente las caracteristicas de la región:

- Paraná es corruptela de PHARANA o en el secano.
- Paraguay es corruptela de PHARAWAY o ¡Qué seco es!
- Chaco es corruptela de CHAQU o campo abierto en medio de la selva.

En la ARGENTINA permanecen miles y miles de nombres aymaras, como:

- Pampa sigue siendo PAMPA o llanura.
- Tucumán es contracción de TUKUYMANA o fin/término variado.

- Catamarca es corruptela de KATARMARKA o Pueblo de Serpientes.
- Humahuaca es corruptela de Umawak'a o Agua sagrada.
- Jujuy sigue siendo JUJUYA o evaporacion de aguas termales.
- Aconcagua viene de Janq'uqhawa o Caparazon blanco, etc.

En CHILE a lo largo de la costa del Pacifico, hay cientos y cientos de nombres aymaras que perduran. Por ejemplo en la region de la Ciudad de Santiago, tenemos:

- Pumaire que es corruptela de PUMIRI o paraje del Puma.
- Quillota que viene de Q'ILLU-UTA o Casa amarilla.
- Valparaiso, corruptela de WALLPARA o la Crianza de Gallina.
- Talcahuano, viene de TAWKAWANU o Guano quemado y liviano.

Entonces el Pueblo Qullãna de la antigüedad vivia en vecindad.

Por el N: con el Pueblo MAYA (Centro America)

Por el S. con el Pueblo MAPUCHE (Argentina y Chile)

Por el E. con el Pueblo ARAWAK (Venezuela y Brasil)

Pueblo TUPI (Brasil)

Pueblo GUARANI (Brasil y Paraguay)

Por el O. con el océano Pacifico

V. LA LENGUA Y LA TOPONIMIA

Dijimos que la TOPONIMIA es una rama de la LINGÜISTICA y la Lingüistica es la ciencia que estudia las lenguas.

El Pueblo Aymara de hoy es la sucesión legitima del milenario Pueblo Qullãna que construyó la Villa megalitica de Taypiqala (Tiwanaku), una maravilla subyacente en ruinas.

La lengua Aymara de hoy es la sucesión legitima de la lengua Qullãna, portadora de la cultura y civilización de Taypiqala.

A la manera como una piedra que cayendo en las aguas tranquilas de una laguna, provoca olas multicirculares de las más pequeñas y cercanas hasta las más grandes y cada vez más lejanas; asi la Cultura y la Civilización Qullãna se habian irradiado hasta las comarcas en la lontananza a la redonda de Taypiqala.

Para investigar, explicar y explicarnos acerca de la grandeza del pasado Qullãna, no hay otro instrumento mejor que la Lengua Aymara.

La Lengua Aymara es la conservadora de secretos antiguos y capaz de revelar los hechos inexplicables llamados misteriosos.

Sólo la Antroponimia Aymara nos reconoce la Patronimia y sólo la Toponimia nos atribuye el Patrimonio como a herederos legitimos de todo lo natural y cultural en las montañas del Qhanti y sus estribaciones.

Los aymaras de hoy, tenemos el deber sagrado de cultivar nuestra Lengua Aymara, de estudiarla en sus profundidades expresivas. Si un dia perdemos nuestra lengua, ese dia perderemos el habla, perderemos la legitimidad filial y el Patrimonio. Ese dia asistiremos mudos a nuestro sepelio.

Gracias por reflexionar conmigo sobre nuestro destino.

LÉXICO JURÍDICO DEL AYMARA EN EL CONTEXTO DE LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN EL AYLLU

Oscar Rosas Llusco

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Habiendo revisado documentos lingüísticos, históricos, diccionarios, periódicos referencias orales de los informantes y otros sobre la lengua aymara, nos muestran que este idioma aún se practica en gran parte del territorio andino.

Los aymaras se encuentran en el altiplano paceño, cierta región de Oruro y Norte Potosí, asimismo en la hermana república del Perú cerca a las orillas del lago Titicaca y determinadas regiones de Chile y Argentina, constituyendo al presente una nación originaria de importancia en la región andina.

En las dos últimas décadas un número considerable de investigadores de la lengua aymara realizaron investigaciones de diverso carácter científico, como una forma de dar respuesta a la agresión cultural impulsada desde los centros de poder.

Las primeras investigaciones sobre la lengua aymara, fueron elaboradas durante el siglo XVI, por el jesuita italiano Ludovico Bertonio, que publicó sus primeros trabajos en Roma (1603) y su obra definitiva en Juli, Lima (1612) la obra llamada "Vocabulario de la lengua aymara", y Torres Rubio (1616) con su obra "Arte de la lengua aymara", González Holguin (1608) el que en todo el trayecto de su vida (S. XVI) fue calificado como "la autoridad máxima en la materia", (quechua) hasta durante el siglo XVII. Es probable que ambas publicaciones de Bertonio y Holguin se hayan impreso en la ciudad de los Reyes en 1608. Asimismo estos conocimientos se convirtieron en esa época y actual en una riqueza bibliográfica para los investigadores de la cultura andina.

De cierta manera estas obras y otros textos iniciales estaban escritos y elaborados para catequizar y/o cristianizar a los nativos, al propagar e infundir la religión católica evidentemente, imponen su cultura, economía, política y religión.

Los resultados, son la pérdida de muchas costumbres sociales, culturales y primordialmente el paulatino desuso de la lengua onginaria Aymara, sólo con la idea de "salvar" de la ignorancia a esta nación originaria. Muchos de los rnvestigadores por ejemplo, coinciden con la siguiente percepción:

> *"Fuera o no ésta la intención de los misioneros, es cierto que "salvar las almas" de los sometidos implicaba el repudio total de la religión andina, y el desechar muchos otros elementos culturales del nativo" (Albó y Layme, 1984:251).*

Lo más lamentable y crítico de los misioneros, es que tuvieron un enfoque muy protector paternalista y etnocéntrico, denominando al nativo con una serie de expresiones peyorativas propias del imaginario de la época, reiterativamente usan la palabra bárbaro y/o ignorante, Bertonio por ejemplo apunta que:

> *"Para quitar de fus entendimientos las tinieblas de inorancia en las cofas de fu falvacion, y enfeñarles los miſterios de nueſtra catholica religiö" (1612:A1).*

Para confirmar tal aseveración, Albó como miembro de la iglesia reconoce:

> *"En los prólogos de sus obras, los aymaras son tildados de "bárbaros", "mal habituados" y "llenos de espinos y abrojos sus caracones". Se dice de ellos que tienen "poca capacidad" y un "ratero y corto entendimiento". Sus creencias son "errores," su religión, "supersticiones"; sus líderes espirituales "hechiceros", (Albó y Layme, 1984:251).*

Hasta estos últimos dias los trabajos de esta especialidad, casi en su generalidad, han estado trabajados desde diversas tendencias a saber

1) con la idea de enseñar y proporcionar el aprendizaje (Yapita, 1994) para hablantes y no hablantes

2) con la finalidad de ayudar a crear el alfabeto funcional del idioma y contribuir en la solución de los inconvenientes de la alfabetización y castellanización (Deza Galindo, 1992),

3) para mostrar "el extraordinario isomorfismo estructural (fonológico, morfológico y sintáctico semántico) que subyase a las gramaticas del quechua y aimara" que dos estructuras y cuando ambas presentan el mismo tipo de relaciones combinatorias. (Cerrón Palomino 1994)

4) y otros se ocupan con bastante prioridad acerca de estructuras fonológicas (Hardman,1983), asi de esta manera aún podemos enumerar un sin fin de intelectos, por ejemplo en Bolivia; en la materia de gramatica aymara (Donato Gómez y José Condori, 1992), sobre aspectos dialectológicos (Juan Carvajal 1979) y (Lucy Briggs 1972, 1993)

En las últimas y especificamente en la década del 90, algunos lingüistas defendieron sus tesis de grado para obtener su licenciatura en la especialidad (aymara): Ignacio Apaza (1991) estudió el idioma aymara referido a las variaciones dialectológicas, "El idioma en la región intersalar de Uyuni"; por su parte Filomena Miranda (1995) también toma en cuenta el estudio dentro el aspecto dialectológico, su tesis intitulada "Variacion dialectal del aymara de Aroma y Omasuyos" y Zacarias Alavi (1994) en su condición de lingüista encabezó su tesis con "Un estudio de la Metáfora Aymara".

A la luz de estas publicaciones, no se encuentran trabajos que se refieran a la lexicografía juridica en el idioma aymara, sino están realizados con miras a la enseñanza y aprendizaje, y con bastante prioridad a la fonética, fonologia, gramática, dialectologia e historia.

De otra parte, muchos trabajos sobre antropologia juridica demuestran que una cantidad considerable de comunidades originarias, no hacen uso de las leyes estatales, por el contrario, estas mismas prefieren recurrir a su sistema juridico interno, basado exclusivamente en la oralidad, ritualidad y la celeridad del proceso.

NUESTRO PUNTO DE PARTIDA

Conviene señalar que en el presente venimos realizando una investigación junto al equipo THOA auspiciados por el PIEB acerca de la "Administración de justicia en el contexto colonial: las autoridades indígenas en los Andes" donde nuestro aporte se refiere al "Léxico juridico del Aymara".

Para tal efecto se ha trabajado tres regiones de Bolivia: dos provincias de La Paz (Provincia Loayza y Aroma) y una provincia de Norte Potosi (Provincia Rafael Bustillo). En las siguientes líneas y por razones que exceden los límites del presente trabajo, se realiza sólo una breve descripción de una de las regiones mencionadas "Yaku Marka".

"Yaku Marka" es la TerceraSección de la Provincia Loayza, Departamento La Paz, geográficamente está ubicado aproximadamente a 200 km de la ciudad de La Paz y con una topografía bastante quebrada por estar en la cabecera del valle.

Yaku está compuesto por cinco ayllus (Ch'iqa, Qullana, Mik'aya, Qawa y Chimu) y con varios cantones, dirigida por sus propias autoridades originarias con la cooperación de la organización del sindicato de la organización.

El sindicato ingreso a las comunidades del altiplano paceno con mucha fuerza y poder, fracturando elementos estructurales de las autoridades, algunas costumbres culturales, sociales y el trabajo comunitario

A la región de Yaku Marka ingreso obviamente despues de la Reforma Agraria con resultados no muy alentadores, el sindicato trabaja de modo paralelo a las autoridades originarias, cumpliendo cada cual con sus propias y especificas funciones.

Lo que nos interesa resaltar es que en esta Marka debido a su fuerte estructuración comunitaria todavia practican administracion de justicia al margen de la participación del Estado, apelando a su sistema de control social interno y donde el lenguaje juega el rol de reproductor y configurador de la memoria oral juridica *(iwxanaka y sawinaka)*

LÉXICO JURÍDICO EN LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

En el seno de la sociedad boliviana, el marco de la administración de justicia se desenvuelve en dos vias diferentes: los sectores urbanos sometidos bajo la autoridad y el dominio de las normas estatales. Mientras los sectores rurales o ayllus y comunidades, se basan en sus propias normas orales, especialmente en los *"iwxanaka" y "sawinaka"* conocidos por los estudiosos como derecho consuetudinario.

En las lineas a continuación veremos casos a través de una catalogación de sanciones y castigos para los diversos tipos de acciones reprochables, los mismos son ejecutados por sus propias autoridades en diferentes instancias de carácter privado o reservado y de carácter público, con la participación de la Comunidad, siempre y cuando se trate de daños o lesiones al bienestar de la misma.

BREVE DESCRIPCIÓN

Pese a la "violencia colonial", las comunidades todavia mantienen sus normas vigentes a razón de la transmisión oral, el uso de la lengua juega un papel de primera importancia al configurar la memoria local, y con ello obviamente el sistema de control social interno de la comunidad, de este modo, los cuentos, los mitos, los *"iwxanaka"* y los *"sawinaka"*, no hace más que reproducir de modo permanente en la memoria lo permitido y lo prohibido, los premios y las sanciones.

LEXICOGRAFÍA VIGENTE: AYMARA

Cuando se habla de vigencia lingüistica, nos estamos refiriendo a los léxicos en uso actual. En las comunidades y donde perdura o se mantiene aún con fuerza el ayllu, también se puede constatar que todavia persiste, la lexicografia originaria con capacidad de soportar la aculturación a través de la lengua.

EXPULSIÓN O DESTIERRO DE LA COMUNIDAD

Se puede aseverar que, desde los tiempos pre-hispánicos: el echar fuera de la comunidad (o destierro) y el apedreamiento por la espalda eran considerados "castigos de mayor peso social" (Clara López/SNT:8). Los transgresores de un delito mayor, eran condenados a este castigo.

Los siguientes son términos juridicos utilizados para la designación de los castigos (expulsión o destierro de la comunidad) en diferentes circunstancias y regiones (dialecto), con diferentes significados (polisemia) y por la riqueza existente en el idioma aymara:

a) La existencia de un mayor porcentaje de lexicos aymaras con probabilidad de ser polisémicos, que un signo lingüistico posee varios sentidos o significados dentro la lengua, un ejemplo claro es el vocablo *"jaqsuña"* que 1) significa, excluir de la nómina de una organización, y 2) lanzar una cosa hacia fuera. Ambos significados son empleados en diferentes contextos; el primero en el aspecto juridico y el segundo en la cotidianidad.

b) Además de ser polisémicos, el aymara es un idioma aglutinante (mediante adición de sufijos expresa su relación gramatical). A raiz de los sufijos, los vocablos sufren una serie de cambios sémicos de significados que poseen. Por ejemplo el vocablo *"jaqsuña"* deriva de la palabra *"jaquña"* votar, y el *"alissuña"* de *"alisiña"* votar persiguiendo. Ambos vocablos añadidos con el sufijo *"-su"*, se modifica *"jaqsuña"* echar o lanzar una cosa hacia fuera y *"alissuña"* echar, retirar a una persona o animal hacia fuera.

Estas categorias en aymara, que son empleadas como norma de expresión gramatical, han cambiado su significado por los sufijos que se usan.

No simplemente ocurre con uno o dos sufijos, sino con un considerable número de sufijos requerientes al caso: al vocablo *"alisiña"* se añade el sufijo *"-xa"* *"alisxaña"* (despedir a alguien inmediatamente fuera de la comunidad), y la expresión *"jaquña"* *"jaqxaña"* (lanzar piedras por la espalda) que los significados se modifican con solo adición de sufijos.

Alissuña: Echar, alejar a alguien fuera de la casa o de la comunidad. Retirar al animal fuera de la chacra.

Jaqsuña: Excluir de la nómina de autoridades, por no cumplir con las normas de la comunidad. Echar o lanzar una cosa hacia afuera.

Jaqurpayaña: Despedir a alguien por delitos imperdonables de la comunidad. Expulsar a una persona o cosa.

APLICACIÓN DE AZOTES

A los culpables o *'juchani'* (conflicto de cónyuges, abigeatos, brujos y otros) son sometidos a la pena de azotes con látigo (libra, arroba, quintal jasut'i). La pena se aplica de acuerdo a las referencias del caso y al modo variable de las comunidades. Si el delito es cometido por primera vez y no tiene antecedentes es azotada por las autoridades en función a tres látigos. Y si el delito es grave o de modo reincidente además con antecedentes, se aplica el azote, a veces por toda la comunidad siendo las variables.

Volviendo al estudio lingüistico, se puede notar también la existencia de la polisemia, por ejemplo el termino *"jawq'aña"* posee varios y diferentes significados: garrote, baqueta de tambor **"azotar"**, la última connotación sémica se encuentra dentro el marco del discurso jurídico en aymara.

Jawq'aña: Instrumento para ejecutar la pena o castigo, al que infringe las leyes comunales a cargo de la persona gobernante y/o gobernada// Azotar.

Waniña: Escarmentar. Experiencia que enseña evitar lo sucedido (o las malas costumbres).

Mutuyaña: Castigar o sancionar de manera atormentada, con chicote o trabajo excesivo.

Mallt'ayaña: Hacer que pruebe castigo o chicotazo preventivo para que no vuelva a transgredir.

Jucha uñt'ayaña: Sancionar al culpable de forma fisica (azotar), económica (moneda) y laboral (trabajo excesivo).

Con la intervencion de los sufijos (-cha y -ya) se legitima las funciones de cada vocablo.

Los sufijos convierten, en casos especiales al aymara en un lenguaje juridico especializado, por ejemplo la nocion "mutuña" (padecer), al añadir el sufijo "-ya" se convierte en verbo, relacionándose "a causa de", para la ejecución: por ello "murtuyaña" significa la ejecución o el castigo por algo. De manera similar ocurre con estas dicciones "mallt'ayaña" "jucha uñt'ayaña" ejecutado por alguna causa.

Juchachaña: Culpabilizar y sancionar, imponiendo una pena o castigo.

Juchanchaña: Sancionar en forma moral o fisica a la persona que no cumple con las normas internas de la comunidad.

LEXICOGRAFÍA VIGENTE: AYMARIZADO DE LA LENGUA CASTELLANA

A razón de los fenómenos sociolingüisticos y/o contacto de lenguas, es la situación en la que un individuo o la colectividad se ve obligado a utilizar dos o más lenguas. A la provocación de ella, muchos de los vocablos del idioma castellano (préstamos) sufrieron un proceso de aymarización, adaptándose a las modalidades de la lengua aymara.

Del mismo modo los vocablos del aymara sufrieron el proceso de castellanización, refonemizando a la morfologia interna del idioma castellano.

En ambos casos el fenómeno de la reconfiguración de los idiomas, se constituye de manera bidireccional.

Debemos aclarar que los fenómenos del préstamo tiene caracteristicas universales, es decir, se dan los préstamos de diferentes relaciones por ejemplo entre sociedades y/o lenguas de la misma categoria, y otro de desigual rango politico y sociocultural. Los de desigual categoria son las que sufrieron las invasiones coloniales (los ayllus y las comunidades de habla nativa).

Sin embargo, la expresión "préstamo" no está aún empleada de manera correcta, puesto que "préstamo", significa devolución en un periodo establecido. Sin embargo dentro el cuadro lingüistico de ningún modo cumple tal aseveración sino lo contrario, hecho que demostramos con las siguientes glosas: quintal (kintal), azote (jasut'i) que son adaptados por la lengua anfitrión (aymara) sin pensar en devolución del mismo.

En este entendido y a la sugerencia de algunos docentes de la UMSA se puede hablar de: "apropiación lexical" una apropiación sin retorno.

Los préstamos a los cuales hicimos referencia corren otra suerte, en diferentes contextos, por ello una de nuestras preocupaciones es el de preservar la lengua madre hoy conocida como aymara, en un lugar no estudiado por la mayoria de los lingüistas, es decir la lexicografia juridica de la lengua aymara.

Kintsal jasut'i: traducido literalmente en la lengua castellana "cien azotes", los cien azotes se convierte y se afilia al lenguaje juridico especializado como "castigo comunal". A este castigo comunal se someten los "delincuentes" de mayor gravedad (violación, hurtos y otros), son condenados y atribuidos por las autoridades comunales y la comunidad.

Estas condenas se practicaban en casos muy graves (ist. est. excesivos) y sólo en algunas comunidades, en la actualidad este tipo de castigo sirve sólo como una forma de amedrentamiento y amenaza a quien haya incurrido en alguna acción reprochable.

Aruw jasut'i: El castigo indicado equivale a veinticinco azotes

Liwra jasut'i: Equivalente a una libra de azote (un azote) atribuido por las autoridades en función.

Kimsa jasut'i: El culpable, es azotado a tres latigos por autoridad y/o comunarios. Estas últimas aún están vigentes y practicados en los casos casi insignificantes. Según los informantes, incluso practican esta costumbre, familias particulares con los hijos desobedientes.

Los castigos y/o vocablos *"kintal jasut'i"*, *"liwra jasut'i"* y *"aruw jasut'i"* son normas coloniales, las condenas de esa época se sancionaba de acuerdo al delito y con el peso correspondiente (Waman Poma 1992:909).

Al dilucidar los preceptos dichos anteriormente, se puede deducir que cada azote equivalia a una libra.

Actualmente muchos de los hablantes, -probablemente por la influencia de la lengua castellana- suelen acudir a los préstamos necesarios e innecesarios (Ignacio Apaza). Los necesarios son aquellos vocablos que se necesita de su servicio por ejemplo "kija" queja, "pirtunaña" perdonar y los innecesarios aquellos en que existiendo en la lengua aymara, se acude a un préstamo con la consiguiente desvalorización de la lengua.

LEXICOGRAFÍA EN DESUSO

El lento pero inexorable proceso de "colonización de las almas", iniciadas con la "conquista" y que hoy continúan bajo nuevas modalidades, ha llevado a la castellanización del aymara y esto último repercute negativamente en los términos y conceptos de marcado carácter normativo llevándolos a su paulatina desaparición y/o desuso, hecho que es fácilmente demostrable a través de un recorrido por la obra de Bertonio, veamos por ejemplo:

Phat'aña vel phat'jaña: "Sentenciar, decidir pleitos el juez". (Bertonio, 1612-1993:817)

Puriqäsiri: "Vengarse" Aruna vel amparana puriqitu: vengose de mi con palabras o con las manos (idem.:811)

Waynasqaña, jalutasqaña mutuyaña: Castigar de suerte, que se acuerde del castigo (Bertonio, passim).

Qarqusuña: "Desterrar sacando del pueblo o casa" (idem. 837).

Qhaña: Escarmentar y castigar.

Los términos citados, lineas arriba, nos hacen constatar la "desaparición por desuso" (afuncionalidad), pero a su vez la posibilidad de volver a usarlos.

Debe tomarse en cuenta, a su vez, que los vocablos indicados ya han sido re-definidos con otros vocablos diferentes, muchos han recurrido al préstamo de otra lengua.

Otros han sido sustituidos con vocablos y expresiones de la misma lengua asi por ejemplo: *"qarqusuña"* (desterrar) está relevado por el vocablo *"alissuña"*. *"Puriqäsiri"* (vengarse) con *"aynisiña"* y *"waynasqaña"*, *"jalutasqaña"* con *"waniña"* (escarmentar).

CONCLUSIONES

El proceso de expansión de la colonia entre los siglos XVI-XVII-XVIII y principios de XIX, como parte de un proceso de evangelización de las almas y la extirpación de las idolatrías

tuvo que enfrentarse con la variedad de lenguas existentes en el imperio incásico, la Iglesia percatándose de tal fenómeno, apelo a la estratagema de aprender las lenguas nativas para cristianizar las almas de los "infieles nativos", legandonos una rica fuente bibliográfica etnolingüística.

A razón de la anadidura de (muchos o algunos) sufijos, los léxicos comunes del aymara, se convierten de un significado conceptual a un significado juridico; es decir, se transforman a un **"léxico juridico"**

Los fenómenos sociolinguisticos resultado del proceso colonizador pre y post independencia ocasionaron la extincion y los préstamos lingüisticos, adaptándose a las mismas modalidades de la lengua requeriente.

Fue tambien causa de la extincion, la larga trayectoria de las lenguas nativas, a medida del paso del tiempo, paulatinamente, varios de los léxicos fueron quedando en desuso (afuncionalidad), generándose "los préstamos".

Creemos que a través de una investigación para la elaboración de un **léxico juridico aymara** se puede coadyuvar a un proceso mucho más amplio de la reconstitución y fortalecimiento de los Ayllus, que es en fin de cuentas, uno de los soportes estratégicos del THOA, el mismo hecho de rescatar la lexicografia juridica aymara es una forma de revertir el proceso de colonización mental efectuada de modo permanente por el Estado, en tiempos de educación bilingüe, y de pluri-culturalidad es posible hacer camino al andar.

GLOSARIO

Achacusiña Hurtar y/o robar.

Achikaña Suplicar para alguien a que se disculpe la culpa.

Achikarapiri Persona encargada de patrocinar la demanda.

Achikasiña Persona que implora con insistencia, a fin de no cumplir una sanción o sentencia, del tribunal y/o comunidad.

Achnaqiri Persona -hombre o mujer- que se ocupa de llevar o traer cuentos, chismes de unos y otros.

Achuña Llevar cuentos, rumores para que corra entre la gente.

Agregado **"yapa" o "irxata"**. Es status social entre los comunarios, que posee poco terreno, conocido tambien como "jisk'a urijinaryu".

Aja Olor producido por el rayo o descarga eléctrica natural, nocivo para la salud.

Ajlliña Escoger.// Elegir autoridad o responsable, por consenso de la comunidad.

Akulliyaña Hacer mascar coca, ofrecer como un acto de amabilidad.

Akullt'aña Mascullar hojas de coca, una o más personas, únicamente por un tiempo.

Akullt'ayaña Hacer mascar coca a la persona a quien se recurre solicitando algo.

Alax punta Se los denomina "arribeños", a los habitantes de la parte de arriba del pueblo.

Alcalde de Campo Autoridad comunal, se ocupa de administrar justicia exclusivamente en su comunidad. Como autoridad originaria trae todas las vestimentas y símbolos de poder.

Alcalde Ordinario Primera autoridad originaria y jefe del cabildo. Se ocupa en velar de todo el territorio de Yaku, también lleva vestimenta, poncho y sombrero: de simbología, ch'uspa, chicote y su Santa Vara.

Alcalde Mayor Autoridad originaria y segunda persona del cabildo, ocupa el segundo asiento en jerarquía. Su vestimenta: poncho, sombrero; y su Santa Vara, Chicote y Ch'uspa.

Alissuña Echar, alejar a alguien fuera de la casa o de la comunidad.// Retirar al animal fuera de la chacra.

Allitatañа Deshacer un conflicto.// Destruir, desordenar, esparcir cosas casi mojadas para que seque.

Alljaña Deshacer un problema, un bulto, una mercaderia.// Procedimiento de una demanda y/o delito.// Descubrir lo oculto bajo tierra. Desatar una merienda.

Allqaña Dejar un trabajo inconcluso. //Fracasar.

Amparamp lurata Documento en manuscrito. //Objetos hechos con las manos.

Amtawi Resolución, acuerdo, determinación comunal.

Amxäsiña Retener, no dejar en olvido. //Mantener y tener presente el suceso.

Anaqa Lugar pastoril alejado del pueblo o comunidad.

Anata Carnaval, fiesta comunal. Se celebra, los tre dias que precede al miercoles de ceniza.

Ansu Despacho particular o sala de reuniones de los mandones. "Tantachawi" de los "ponchosos" en orden de turno a cargo de uno de los mandones en condiciones de anfitrión, para tomar acuerdos. "Wana ansu" tantachawi sin bebida. "uma ansu" con bebida.

Apjaña Enganar, estafar y timar alguna cosa, después de la ayuda, por imprudencia. //Ayudar con los "bultos" a otra persona.

Apxataña Colocar algún objeto encima de otro. //En la fiesta de Todo los Santos encimar ofrendas al "alma" (nicho), para rendir oración al en que vida fue. //Ayuda económica o en productos, de parientes, ahijados y amistades, reconociendo el esfuerzo del preste o autoridad.

Aqhachiri Provocador, amenazador con gestos. El que se burla haciendo gestos corporales.

Arkataña Discutir, con o sin fundamento, contra otra persona. // Antelar una solicitud de favor.

Arkiri El que sigue, discipulo de la autoridad.

Arsurapiña Abogar e interceder en favor del litigioso, reclamar para otra persona.

Aru pantjaña Hablar "contra" una persona, sin fundamento alguno

Aruchiri Persona encargada de comunicar. // Se dice a la persona que provee ideas.

Asisin qallu Denominan de esta manera a los hijos, cuyos padres incurrentes en el delito de asesinato u homicidio.

Awayu De forma cuadrangular, tejido a multicolor, hecho en telar de mano y de material de lugar propio de los comunarios. El uso posee particularidades especificas y propio de las señoras en función de autoridad.

Awayxatasiña Ponerse el "awayu" a manera de manto, como símbolo caracteristico de autoridad, durante el periodo de sus funciones.

Awiyu Encomienda. Los encomenderos comunarios eran destinados a prestar servicios laborales gratuitos y recibir con encomienda a los soldados viajeros.

Ayjadera Hechadera de ganados o lugar de pastoreo común o particular en tierras virgenes o "purumas".

Aynach punta Son los que habitan en la parte de abajo del pueblo, denominados como, los "abajeños".

Aynacht'ayaña Sofocar, anonadar a otra persona o sociedad. // Aventajar ante todo, dejar sobre los pies al adversario.

Ayni Se define como ayuda reciproca de servicios mutuos no remunerados con la condición de devolver la ayuda del mismo modo.

Ayunaña Ayunar. Al inicio de la gestión, las autoridades junto a su familia, se abstienen de comer (ayunan), con la finalidad de que la gestión sea favorable y productiva.

Ch'allaña Rociar bebidas alcoholicas sobre el suelo en honor a la Pachamama. Ceremonia de agradecimiento a alguna actividad al inicio o al acabar. Ceremonia que se realiza en carnaval, en razón de agradecimiento a los dioses aymaras.

Ch'axmin jakaña Vivir en discordia.

Ch'ullu Gorro. Prenda tipica para cubrir la cabeza, en algunas regiones el uso de las autoridades es imprescindible, para llevar el honor.

Ch'uspa Bolsa pequeña hecha a multicolor, imprescindible el manejo de la autoridad para recibir y portar coca. Significa cariño con ella suele tener acceso a cualquier persona

Chacha warmi Hombre y mujer o esposo y esposa que constituyen parte de la comunidad y que le dan valor como subjetividad dual.

Chaki Semanero al servicio del Corregidor. Ese servicio "habilita" a trabajar las tierras comunales, sin inconveniente.

Chhari Persona que aún le falta cumplir deberes y servicios (autoridad) a la comunidad. //Tierra mal roturada, lugar que aun falta remover.

Chhijnuqasiña Establecerse en productos y proveerse todo lo necesario. Estabilizar a la pareja económicamente.

Chhuktänxaña Hacer retroceder y escapar al adversario.

Chicote o lasu Látigo pequeño flexible de cuero de toro o llama. Generalmente en las comunidades se posee tres chicotes: 1) chicote común, utilizado para arrear los animales; 2) chicote de las autoridades, lo llevan en ejercicio del cargo y 3) chicote de autoridad, depositado en la mesa del despacho.

Chikäña Estar juntos en trabajos comunales, fiestas y reuniones.

Chikiña Son tierras de propiedad comunal, exclusiva para cultivo de productos como papa, trigo, haba y maiz, los productos son destinados para los fondos de la comunidad y para cualquier gasto del sindicato (autoridad). Cultivan en conjunto, toda la comunidad con carácter obligatorio.

Chillaña Sobornar, corromper a las autoridades, con dinero y productos para conseguir los deseos a favor de él.

Chimpumukuña Aislar y separar a una persona, de la familia.

Chimpuña Señalar y poner marcas para reconocer con facilidad, lo que le pertenece.

Chita qallu Cría de oveja, acostumbrado con el pastor de la manada.

Contribución Pago de la tasa anual por terreno, cada uno de los miembros de la comunidad pagaba hasta antes de la Reforma Agraria de 1953, a través del "Jilaqata".

Ilija Día de elección de las autoridades y la poseción de los mismos. Illa Amuleto. Se le atribuyen poderes sobrenaturales.

Illapa Rayo.

Imantaña Esconder.// Encubrir documentos importantes.// Dar sepultura a un cadáver

Inal mama Coca. Planta importante para todo tipo de acontecimientos, reuniones, fiestas y ritualidades. Considerada milagrosa y medicinal.

Iwxas Encargos o consejos, de las autoridades, padres, familiares a la nueva generacion.

Jach'a alphirisa Persona que organiza fiesta comunal .// Personas pasadas sobre los cargos superiores "originarios" de la comunidad, denominado tambien: "pasaru" o "jach'a awki".

Jach'a aynuqa (phisqha) Tierras perteneciente a los ayllus ubicados alrededor de la Marka, que se cultivan de acuerdo al periodo de rotación, por los llamados originarios.

Jach'a pärinu Padrino de matrimonio, segundo padre de la nueva pareja o familia.

Jach'a uraq laki vid. Uraq laki.

Jach'a uraqini Poseedor de tierras inmensas .// vid. Originario.

Jallmiyaña Aporcar removiendo y profundizando el surco de la papa.

Jan antutasiña No soltar. // No dejar que alguien usurpe las tierras de la comunidad, adquiridas con esfuerzo y con el ejercicio de los "cargos" y "servicios".

Jan axtäsiña No avergonzarse de nuestra procedencia, menos negar nuestra identidad, especialmente la cultura y lengua aymara

Jan juchani Inocente, libre de culpa.

Jan jutirinaka Personas siempre ausentes de las reuniones, las fiestas, y cualquier otro acontecimiento.

Jan wal parlaña Hablar sin fundamento contra cualquier persona.

Jan yän sarnaqaña Caminar sin respetar las normas, visitar de forma equivocada y arbitraria.

Jan yapu lurañ uraqi Tierras no cultivables, destinadas para el pastoreo y alimentación de los animales.

Janik Aruskiriskätti Arrepentirse de haber hablado demasiado contra cualquier cosa o persona. Persona.!

Jaqi Persona // "El ser persona" no es una categoria individual sino mixta hombre-mujer en la concepción de la lógica aymara.

Jaqichasiña Matrimoniarse, casarse. El sistema matrimonial en las comunidades, se consolida mediante ciertos ritos y sacramentos cristianos, muy importantes para nominarse a la comunidad como "miembro" y "persona" (jaqi), para empezar con los servicios comunales.

Jaqsuña Excluir de la nómina de autoridades, por no cumplir con las normas propias de la comunidad.// Echar o lanzar una cosa hacia fuera.

Jaquntaña Poner "carga" (autoridad), con toda las obligaciones necesarias y normativas de la comunidad.

Jaqurpayaña Expulsar a una persona o cosa. Despedir a alguien por delitos imperdonables de la comunidad.

Jariyaña Motivar, esforzar, moralmente a alguien o a la comunidad. Autoridades y personas mayores son quienes se encargan de guiar.

Jarphi Falda o regazo, se denomina a una esquina del manto, poncho, pollera, falda para llevar una "faldada" de productos.

Jawq'aña	Garrote. // Instrumento para ejecutar la pena o castigo, al que infringe las leyes comunales, de la persona gobernante y/o gobernada.
Jawsaña	Convocar e invitar señalando el dia para tratar casos importantes y realizar un acto ceremonial de una fiesta. // Hospedar, aposentar a alguien. // Llamar.
Jayra kasta	Persona de ascendencia o familia perezosa. // Estigma de flojo.
Jayra	Perezoso y negligiente.
Jilaqata	"Mallku", primera autoridad del ayllu. Lleva como vestimenta y simbolo: poncho, sombrero, chalina, chicote, k'awu y ch'uspa. Sus funciones son: el gobierno del ayllu o marka y administración de justicia.
Jilïr awki	Señor y persona mayor. Lider de una comunidad. // vid. Jilaqata.
Jilïr awkinaka	Personas ancianas y mayores, los que han cumplido la escalera de servicios de autoridad.
Jilt'iri o Sobrante	Ultima categoria social. Se considera sobrantes a los que sólo poseen sayañas y tienen acceso a las aynuqas, se habilitan como parte integrante de la comunidad con pasar: preste, alférez, y alcalde de campo.
Jinchu q'añu	Vid. Qhincha, kuntinaru.
Jinikitu	Recibo sellado por el Tesoro Departamental y firmado por el Subprefecto.
Jisk'a aynuqa (lakxata)	Tierras particulares cultivable de cada ayllu o comunidad, sujeto al ciclo de rotación
Jisk'a lakxata	Vid. Jisk'a aynuqa.
Jisk'a uraq laki	Distribución de tierras virgenes: "purumas", al interior de un ayllu.
Jucha	Falta, delito probablemente grave.
Jucha uñt'ayaña	Sancionar al culpable en forma fisica, económica y laboral.
Juchachaña	Culpabilizar y sancionar, imponiendo una pena o castigo.
Juchachasiña	Pecar, cometer una falta o delito, incurrir en cualquier acción de tipo deshonesto o culposo
Juchanchaña	Sancionar en forma moral o fisica a la persona que no cumple con las reglas o normas internas de la comunidad.
Juchani	Persona culpable de algún acto.
Juchikiña	Entrar en problemas y conflictos.
K'arisiri	Persona que se caracteriza por ser falso, mentiroso y embustero.
K'awu	Tiene forma de bastón mide aproximadamente de 80 a 90 centimetros hecho de madera de 'khupi' o "saw sawu". Uso exclusivo del Mallku".
K'ichiqaña	Sacar un pedazo de algo. Disminuir la parte más importante del discurso.
K'ichxataña	Aumentar al discurso oral. Comentarios innecesarios. Añadir un poco a lo que se tiene.

K'illphaña — Señalar con marca los animales (ovejas, vacas, llamas y chivos). Los comunarios marcan sus animales en los dias de carnaval, pascuas y navidad.

K'umisiña — Reprender, censurar y amonestar a las personas por su mal comportamiento.

Khupi — Madera utilizada para fabricar los bastones de mando. Cuero, tez del semblante humano.

Kamachinaka — Mandamientos, leyes, normas, códigos de los ayllus.

Katu — Lugar o espacio de cada ayllu en la plaza principal, reconocido desde tiempos inmemoriales.

Katuqaña — Aceptar ser, autoridad, preste y alferado. // Recibir a un extraño o visita. //Salir al encuentro del que viene de fuera.

Katuqayaña — Hacer recibir el futuro autoridad y/o preste.

Kawiltu (cabildo) — Sala de reuniones de las autoridades. Bertonio, entiende como "Casa de consejo a su modo antiguo. Quentavi uta. A nuestro modo; cabildo uta, Sañu uta" (1612:106) Se refiere también a la asamblea comunal.

Kija — (cast.) Demanda o queja.

Kimsa ampara — El culpable, es castigado a tres látigos por autoridad o comunario.

Kija t'aqaña — Tasación, y resolución de conflictos. Administrar justicia.

Kimsa kawiltu — Autoridades originarias de Yaco, conformadas y/o liderizadas por tres "mandones" Alcalde Ordinario, Alcalde Mayor y Regidor, realizan sus reuniones con todos sus componentes del cabildo una vez a la semana.

Kintal asut'i — (cast.) Azotar al culpable, con equivalente a un quintal. Actualmente se practica tres azotes por autoridad.

Kutjayaña — Restituir, devolver el favor al dador. // Responder al enfado del adversario.

Kuntinaru — Condenado. // Se los denomina al que comete incesto o matrimonio entre parientes.

Laphapiri, wiphala — Bandera de siete colores o bandera blanca, propio del Qullasuyo "Marca".

Laq'a, lluqalla — Persona que comete el incesto.

Laq'a achachila — Los antepasados o los bisabuelos.

Laq'a allchhi — Consanguineo de una generación anterior.

Laq'a imilla — Casamiento con su parentela o familiar cercano.

Laqhuta — Manto cuadrangular de bayeta negro, tejido de lana de llama y alpaca. Usada particularmente en forma de banda en carnavales, probablemente para llevar productos comestibles, mixturas, confites y flores.

Layqa — **Brujo.** El "yatiri" convertido en brujo, realiza servicios a solicitud del cliente para contrarrestar las practicas supersticiosas del adversario.. que consiste en causar un mal, por medio de artificios.

Lisu jaqinaka — Personas con mala educación, chistosos, picaros y astutos. Personas desobedientes.

Liwxata Son terrenos -aynuqas-, perteneciente al común de la gente, conocidos también como "haciendas", hoy ex-haciendas. Cada ayllu posee su liwxata.

Llawq'aña Manosear, hurgar con las manos. Hurgar, examinar cosas ajenas.

Lunthata Ladrón, ratero.

Luqaña Medir en brazadas. Meter las manos en dirección desviada o a cosas ajenas.

Luqasiri Ladrón. // vid. "lunthata".

Luqtayaña Hacer "alcanzar". //Ofrecer una ofrenda a los achachilas dioses que habitan en los cerros y la pachamama madre tierra.

Luqtiri Persona preparada y con mucho conocimiento de los ritos y la comunicación con lo sobrenatural. Ofrece sacrificios de "waxt'a", "luqta", "wilancha" de acuerdo a las circunstancias y necesidades.

Luraña Prestar servicio a la comunidad con cargo para gozar respeto. // Acción de hacer. // Instrumento de tejer.

Machaq "ciudadano" Nuevo miembro de la comunidad, que cumplió con los deberes de servicio militar.

Majasiña Burlarse, atreverse o ser molestoso.

Majjaña Exigir insistentemente, por el servicio de otro cargo.

Mallt'ayaña Hacer probar. Hacer que pruebe castigo o chicotazo preventivo, para que no vuelva a transgredir.

Manq'suyiri Persona arbitraria, que suelta a los animales a la chacra o pastizales ajenos, mientras no esté el Alcalde de Campo.

Mantun papila Certificado. // Se otorga certificados por el servicio de autoridad.

Mantunanaka Mandones. // Autoridades originarias, que llevan vestimenta típica, poncho, sombrero, chalina y sus instrumentos de poder de autoridad.

Marka uñaqirinaka Personas que supervigilan el pueblo, en cuanto de los desastres de la iglesia, calles y la plaza. ("mandones" en caso Yaco).

Marka Pueblo central, el cual agrupa a los ayllus y a las comunidades pertenecientes a la jurisdicción o territorio.

Mayt'aña Prestar. Dejar algo a alguien, a modo de colaborar, con el compromiso de que devuelva. II Prestar servicio a la comunidad.

Mink'a Es el intercambio de ayuda remunerado en especie con el mismo producto del trabajo o en dinero equivalente a un jornalero.

Mirya Wutilla Bebida alcohólica preparada en botella, acompañado de su "tari" lleno de coca.

Misturi "Saliente" (ist. est.) Persona que cesa, alegremente al concluir el servicio de autoridad).

Muniri Persona invitada que reconoce el sacrificio anual, gratificando con producto, dinero, por el servicio a la comunidad (autoridades) al país y otros. // Amante.

Mutuyaña Castigar o sancionar de manera atormentada, con chicote o con trabajo excesivo.

Nayra sarnaqäwinaka Costumbres antiguas, generalmente transmitidas de generación a generación.

Nuwala De color amarillo medio oscuro, color natural producida de las càscara de piedras, muy común para el teñido del poncho de las autoridades.

Originario Comunario. Descendiente de los antiguos habitantes y poseedores de estas tierras "indigena", llamado tambien "jach'a urijinaryu" procedente de un determinado sitio o comunidad, de las tierras comunales. Cumplidor con toda las obligaciones de servicio, para el bien de la comunidad.

P'iqi (apu) Cabeza. "Mallku" de una comunidad, elegido en un "tantachawi" comunal por consenso.

P'isququta Laguna sagrada ubicada en el territorio de Yaco, se acostumbra realizar actos ceremoniales, hábito invariable, en una fecha determinada a cargo de las autoridades "ponchosos".

Phawaña Pronosticación en el acto del "akullico", derramando coca en el suelo.

Pä p'iqi uñstawi Con la fundación del sindicato y la pervivencia de las autoridades originarias apareció dos tipos de autoridades; el "Mallku" y el Secretario general.

Pachamama La madre tierra.

Pantjasiña Equivocarse, confundirse (Adulterio) II Pecar carnalmente por simple fornicación, adulterio, incesto y estupro.

Parlakipaña Entrar en acuerdo, para decidir o dar solución a una duda o un problema.

Parlsuña Hablar con o sin acierto, sobre las resoluciones determinadas en una reunión.

Parlsuwayaña Hablar, recordar, resolver en acuerdos muy repentinos.

Partira Traducción literal "división a medias y/o mitad", cuyo trabajo es benificiado en la misma especie o producto en partes iguales.

Pasar awkinaka Personas ancianas, que ya cumplieron con los servicios comunales (autoridad y alfereses). Razón por la cual en cualquier acontecimiento social, son priorizados, bien vistos y respetados, destinados para ellos un asiento especial y exclusivo.

Pasarunaka Personas que cumplieron con las obligaciones necesarias de la comunidad.// vid. "Pasar awki".

Pasjasita (cast.) Usurpación de límites y linderos. Apropiarse indebidamente de los derechos ajenos

Pillu, ruskita (cast) Collar de pan de forma circular, fabricada de masa, para gratificar a las autoridades, al cumplir su periodo. // Los padres de un niño, colocan al padrino durante la visita del ahijado en los dias de carnaval.

Pist'aña Estar debilitado, escaseado física, material y espiritualmente.

Punchu Poncho, prenda tipica utilizada como abrigo para protegerse del frio. Las autoridades originarias para representar respeto, coraje, llevan poncho de manera permanente y con mucha dignidad.// Los colores del poncho deberian de estar sujetos a los colores de las flores de papa, como: el guindo, el rosado, el anaranjado el "nuwala", el plomo; son colores probablemente aceptables y obviamente habrá variación en las regiones andinas de Bolivia.

Pupusa Yerba y/o fruto especial, significativo, utilizado en el carnaval de Yaco para la visita e ingreso al domicilio de cada familia

Purum jaqi Hombre por sujetar, que no tiene ley ni rey (Bertonio 1612).

Puruma Tierra nunca labrada o tierra virgen

Pustillun papila Certificado. Documento que atestigua el servicio de postillonaje.

Pustilluna Persona servidor de las autoridades. En la epoca del sistema patronal era tratado como pongo, posible a su arriendo a otros vecinos.

Pututu Instrumento aymara, para convocar emergencias, asambleas y reuniones. Construida de cuerno de toro, para cada situación, emite sonidos diferentes. En algunas regiones existen dos tipos de pututo: uno para los hombres y otro para las mujeres. Obviamente el sonido para cada genero, difieren bastante, en la distancia.

Puya La parte inferior y la punta acerada de "Santa Vara" o garrotes, generalmente hecha de material "fierro".

Q'ara uraqi Lugares improductivos, estériles inadecuados para pastoreos, es decir no existe pastizal.

Q'iwikipaña Manipular la reunión o cualquier otro hecho, a favor de uno mismo. Influir a los demás estratégicamente, con engaños. Llevar los negocios a su modo.

Q'urawa Honda, instrumento que sirve para lanzar piedras, fabricado de lana de llama, oveja y alpaca, de colores blanco y negro. Armamento aymara, instrumento especial, exclusivo para guerrear. Cada tejido o enlace al interior está entretejido con pelo de "juku" para obtener coraje y poseer buena vista para punteria.

Q'urawasiña Costumbre tradicional en Yaco, el martes de carnaval, acostumbran los invitados y/o "muniri", hondearse. Por el servicio es repartido; tres membrillos a los originarios y tres duraznos a los agregados y sobrantes para emprender el acto de "q'urawaña" en pareja.

Qala piku (rollo) Pilar de piedra ubicado al centro de la plaza. // Los declarados culpables (violación, crimen, hurto) eran aplicados al castigo, atando a él y luego azotándolos.

Qallpa Tierra cultivada, en forma de parcela, "en descanso" que será sembrada después de un periodo.

Qhanañchaña Aclarar, esclarecer el tipo de problema. Clarificar el litigio de manera precisa por medio de testigos.

Qhatiyaña Hacer cocer alimentos. //Resolver con profundidad, cuidadosamente y dando solución a un problema o duda

Qhincha Persona de mal indicio e infausto, por haber cometido incesto.

Qhipaxat parliri Hipócrita, persona que habla fingiendo, aparentando lo que no es, dialoga con rodeos.

Qhulli Remover la tierra haciendo surcos.

Qhuru jaqi Persona que trata con dureza y crueldad

Quchita Servilleta de tamaño pequeño y cuadrado, tejido a multicolor. Existen dos tipos: tari común para guardar el fiambre, y otro para portar coca, utilizado por las mujeres en función de autoridad.

Qulqichasiña Persona que recaba fondos, realizando fiestas de: rutucha, cumpleaños, matrimonios, negocios y transporte.

Rijiduru Autoridad originaria y tercera persona del cabildo. Era considerado como corregidor auxiliar o segundo corregidor; sucesor de las funciones de esta autoridad, en la ausencia del corregidor, con las mismas atribuciones normativas asume el gobierno de corregimiento "solo" en los ansus de los ponchosos.

Rimanasu Chalina, es confeccionado con material del lugar, siendo el uso exclusivo del "mallku", que representa autoridad y grado superior.

Riscargaña (Santa Wara y Kawu) Descargar. El Regidor, es la autoridad encargada de descargar y cargar los "wara" y los "kawu" de los mandones. Al descargar, ofrece "t'inkha" a cada portante, para resguardar hasta el domingo de tentación.

Riwati Vocablo castellano aymarizado que significa debate.

Saliqa Persona hipócrita, vivo y astuto.

Samiri, cancha Lugar o sitio para realizar actos rituales a los dioses.

Santa wara Es de forma cilindrica cubierto con lámina de plata sobre madera de yunki y la puya de fierro. Es propio de las autoridades comunales, porque consideran poseer fuerzas sobrenaturales.

Sarantaña Encaminar juntos en una dirección, con una sola idea.

Saraqa vid. Anaqa.

Sarayaña Hacer un seguimiento paso a paso, por ejemplo en una fiesta; los servicios y/o garzones, hacen el seguimiento a los invitados determinando la multitud y el monto del regalo.

Sarnaqawinaka Conocimiento adquirido con la misma vida o práctica. // Costumbres de uso repetido terminando convertidas en leyes.

Sataqa Se concede gratuitamente a otra persona (parientes, ancianos y huérfanos) de tres hasta diez surcos, remunerado en reconocimiento de gratitud con fuerza de trabajo.

Sawka (Chanza) Broma, chanza. En las reuniones comunales, los comunarios acostumbran chancear para encarar indirectamente la realidad de una persona.

Sawu sawu Madera especial para fabricar distintivos de una autoridad "bastón de mando".

Sayaña Parar. //Son paraderos de diferente tamaño. //Espacio territorial perteneciente al ayllu, constituye la propiedad familiar e individual de cada comunario. En muchas ocasiones puede ser dividida en tablones. Cada comunario, originario, agregado o sobrante posee un fragmento de tierras comunales llamados "sayaña".

Sayt'ayaña Hacer parar, levantar una construcción. Asegurar para garantizar el cumplimiento de la obligación de autoridad futura con una "t'inkha".

Siw säwinaka	Dichos sabios, pronunciados en forma oral, para el buen vivir de las futuras generaciones
T'aqaña	Solucionar y zanjar conflictos o inconvenientes de un incidente
T'inkha	Recompensa o gratificación que se da. Se gratifica al visitante, con media botella de alcohol y su "tari" extendida colmado de coca.
T'iskuyaña	Hacer correr y desalojar de la casa o comunidad.
Tablón	"Qallpa". Terreno aproximado a tamaño mediano o intermedio, para la siembra al interior de una aynuqa.
Tama	Multitud o grupo de comunarios. Personas que forman parte como miembros de la comunidad.
Tani tani	Son flores sencillas y muy significativas llamadas, flor de "tani tani" que se utiliza en carnaval de Yaco para visitar a los comunarios en "Wipt'a".
Tañino	Persona o animal que daña la siembra (papa, choclo, haba y cebada), perjudica al pisar y comer las plantas.
Tantachawi	Asamblea comunal, reunión de personas con carácter resolutivo.
Tantiyaña	Examinar las cosas cuidadosamente, para conocer las cualidades de un problema, ver de qué manera se puede zanjar un conflicto.
Tañu uñiri	Persona que se ocupa de ver los daños, tasar las siembras.
Taqi chuymampi	Atender al cliente, peón, mink'a, litigante, de buena vluntad.
Taqpach yatxataña	Conocer todo. Documentarse entre todos, de los documentos existentes. (Yaco, Mik'aya).
Tarilla	Servilleta pequeña y cuadrada, utilizan las señoras en función de autoridad para llevar coca. Utilizan las autoridades del sexo masculino el "tari". Las señoras utilizan similar al "tari" llamada "quchita". (Yaco).
Tasaña	Sacar el calculo del precio o valor, del sembradio dañado para poner límites y evitar los excesos. Dar solución, entre el propietario de la chacra y el dueño del animal.
Thakhi	Camino, ruta, itinerario // Manera habitual de ganar experiencia, empezar de lo más sencillo, para ejercer el cargo más mentado y respetado. Inicialmente emparejarse o "jaqichasiña" luego emprender con la obligación de Alférez, Alcalde de campo, paulatinamente, para arribar al último asiento.
Thuqkataña	Saltar con ímpetu. Cruzar saltando, discutir, estar en oposición y resistir contra los ataques verbales.
Tumayku	Vagabundo, holgazán, que no tiene voluntad ni ánimo para solventar la familia, le gusta haraganear.
Tumiro	Persona encargada, nombrada por la comunidad, para el control y administración del agua en una acequia.
Tumpaña	Ver, visitar, calumniar a alguien de cualquier conflicto. Imputar o atribuir a una persona en sentido peyorativo.

Tumpthapt'asiña "Hecharse de menos". Las autoridades originarias en carnaval y algunas otras fechas festivas, realizan el ceremonial visita de "tumpthat'asiña" visitando a cada comunario en sus domicilios. Las visitas objetivadas a reincorporar a la familia dentro la unidad social.

Tuqjaña Regañar, reprender mostrando el enfado y sermonear con insultos, respondiendo a un agravio

Turksuña Cambiar, sustituir con alguien en reemplazo. Por ejemplo si una autoridad no cumple con obligaciones necesarias, la sustitución es de modo inmediato.

Tuti t'aqawi Acto ceremonial, para poseer los bienes y derechos de los progenitores, en entrega a los recién casados.

Uñachayaña Entregar o mostrar el lugar o animal que corresponde al matrimonio o a un heredero.

Uñachayxaña Mostrar la pertenencia. Mostrar los regalos de una fiesta, la retribución de los invitados.

Uñakipt'aña Verificar e investigar los escritos coloniales.

Uñaqaña Observar y ver el pueblo o marka, para los arreglos de los desastres, de plaza, calles e iglesia.

Uñt'ayaña Hacer conocer a la familia. Hacer que reconozca su culpa.

Unxtaña Mover. // Levantar para la disputa.

Uraq apaqiri Apropiarse del terreno que no pertenece.

Uraq aparaña Quitar o apropiarse de las tierras ajenas, diciendo que las sayañas eran de sus abuelos.

Uraq laki Distribución de tierras y resolución de conflictos de linderos

Utt'asiña uruchäsiña Realizar fiesta social por la satisfacción del logro, sea la gestión de autoridades, servicio militar, bachillerato u otros acontecimientos.

Uyu Patio, canchón, jardin, sitio cercado y cerrado. //Corral, destinado para animales por la noche. Utilizado en algunas regiones como cárcel de animales.

Waki Aparceria. // El dueño del terreno, proporciona tierras de siembra a otra persona, con la condición a que colabore en otras actividades.

Wallada Espacio de tierra ubicado en las zonas vallunas de clima templado. Antiguamente la gente andina del altiplano de la Provincia Aroma y Loayza tenian tierras en los valles de Inquisivi.

Warariña Lanzar gritos, llorar a gritos. Insistencia.

Warkuña Colgar y ahorcar, estrangular a uno, colgándole del cuello.

Warmi autoridada Mujer en función de autoridad o esposa de la autoridad.

Waxt'a Ofrenda a los achachilas y seres sobrenaturales invocando la bendición y protección.

Wayka Faena. Sistema de trabajo en grupo de comunarios, por edades y por géneros.

Waykaña Arrebatar, dar una manito entre varios contra una persona.

Wayra Kancha Sitio para realizar el amarro del viento, para que continúe las lluvias y para equilibrar los fenomenos naturales.

Wipt'a Es la visita de autoridades "ponchosos" a los comunarios en los dias de carnaval acompanados de bailarines y conjunto autóctono; ingresa al domicilio del comunario echando de la puerta flores de "tani tani" y "pupusa" emitiendo "wipt'a" antes de entrar, después de compartir y bailar, se retiran diciendo "-jichhax tumpasxapxarakitatawa"

Wuchiyirinaka Personas problemáticas y conflictivas.

Yanapt'asiña Ser reciproco, especialmente con las personas necesitadas (pobres, huérfanos, viudas, ancianos) con alimento, billetes y con prendas de vestir.

Yanapasiña Ser reciproco, especialmente con las personas necesitadas (pobres huérfanos, viudas, ancianos y otros) con alimento, billetes y con prendas de vestir

Yapu awatiri Autoridad originaria que cuida y vigila las chacras de comunarios todos los dias.

Yapu muyuri Cuidador y responsable de los cultivos.

Yapur k'achachaña Adornar, hermosear o pasar con serpentinas, mixturas, confites, agradeciendo y pidiendo la buena producción a la madre "pachamama".

Yatiri Adivino, persona que da lectura de la coca y predice el porvenir. Cumple también el rol de "qulliri" o curandero.

Yatxataña Investigar al culpable, de calumnias, de los documentos en obscuros.

Yunki Madera, utilizada especialmente para construcción de "Santa Vara".

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier y Félix Layme 1984

Ludovico Bertonio (1557 1625) *Fuente única al mundo aymara temprano.* En: **Revista Andina**, Año 2, No 1, 1° semestre, Centro Las Casas, apartado 477, Cusco, Perú.

BERTONIO, Ludovico [1612].1993

Transcripción del Vocabulario de La Lengua Aymara, La Paz, Radio "San Gabriel", Biblioteca del pueblo Aymara.

[1612] 1984

Vocabulario de la lengua aymara. Reimpresión fascimilar. Edición CERES, Cochabamba-Bolivia.

BRIGGS, Lucy Therina 1993

El idioma aymara: Variantes regionales y sociales. La Paz. Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA).

CARVAJAL C., Juan 1990

Estructura Gramatical de la lengua aimara. La Paz, Centro Cultural Jayma.

DE LUCA D., Manuel 1983

Diccionario Aymara Castellano, Castellano Aymara. La Paz, Villamil de Rada, impreso en CALA.

DEZA GALINDO, Juan Francisco 1992

Gramática de la lengua aymara. Lima, ARTEX Editores.

GONZALEZ Holguin, P. Diego [1608] 1989

Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca. Lima Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN P. de Ayala, Felipe 1992

Primer Corónica y Buen Gobierno. Ed. Siglo XXI, México.

HARDMAN, Martha 1988

Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical. La Paz. Grama Impresión.

TORRES Rubio, P. Diego 1616

Arte de la Lengua Aymara. Lima. Francisco del canto, editor.

LA CATEGORÍA LÉXICA DEL PARENTESCO AYMARA

Ignacio Apaza Apaza*

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo consiste en la descripción de la estructura del parentesco aymara, concebida como una categoria léxica muy compleja por sus diversas relaciones. La lingüistica, a partir de las teorias existentes, permite establecer la existencia de las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas dentro la categoria lexica del parentesco. Sin embargo, cabe señalar que por su complejidad abordaré, únicamente, desde la estructura simplificada del ego masculino y a partir de términos más comunes que intervienen en la conformación de la estructura del parentesco aymara. No me ocuparé de las distintas ramificaciones: linea, dirección, tipo de parentesco, entre otros.

Los estudios sobre el parentesco aymara realizados por Tschopik (1951), La Barre (1948), Mayer y Bolton (1980) y otros, demuestran que la terminologia del parentesco en la actualidad, presenta una disminución en su inventario, producto de los procesos históricos o por la superposición de estratos de culturas o lenguas dominantes; como consecuencia de estas situaciones, es que en la actualidad, se han introducido muchos términos del español y que ya forman parte de este sistema. Asimismo, se establece que la terminologia del parentesco aymara, en el pasado, fue más rica, asi como la distinción entre las diferentes relaciones fueron más concretas.

La descripción de la estructura del parentesco aymara, realizaré a partir de la semántica (campo léxico) en el intento de establecer las diferentes relaciones existentes al interior de este paradigma léxico. Asimismo, procuraré demostrar las distintas relaciones de sentido desde el punto de vista de las categorias semánticas más comunes como: sinonimia, polisemia, homonimia, entre otros.

Por otra parte, debido a las limitaciones como la insuficiencia de datos o la pérdida de términos al interior de este campo, la carencia de un enfoque propiamente aymara y por otras limitaciones, no ha sido posible de abordar, esta temática, con la amplitud y profundidad deseada.

2. OBJETIVOS

En este estudio me propongo realizar una descripción de las relaciones existentes entre la estructura del parentesco y el campo léxico del parentesco aymara a partir del enfoque de la antropologia cultural y la lingüistica. Asimismo, intentaré identificar las diferentes relaciones sintagmáticas y paradigmáticas existentes, en la perspectiva de lograr una explicación basada en algunos criterios lingüisticos. Sin duda, esta temática es muy interesante, al mismo tiempo compleja, razón por la cual no pretendo establecer una tipología de relaciones por lo que dejaremos de lado otros criterios.

3. BASES Y CARACTERÍSTICAS DEL PARENTESCO

La antropologia define el parentesco como el conjunto de lazos que unen genéticamente o voluntariamente a cierto número de individuos. Marvin Harris (1986: 283) al referirse al parentesco identifica dos principios elementales: el *primero* es la idea de afinidad o de las

(*) Carrera de Lingüística e Idiomas-UMSA

relaciones a través del matrimonio, el *segundo* es la idea de la filiación o linaje. Las personas relacionadas entre sí a través de la filiación o de una combinación de afinidad y filiación son familiares o parientes. El campo de las ideas constituido por las creencias y expectativas que los parientes comportan entre sí se llama parentesco. Por tanto, para Harris, el estudio del parentesco debe empezar con los componentes de la vida doméstica.

El parentesco tiene origen en el matrimonio que es un fenómeno universal que se practica en todas las culturas. Al respecto E. Adamson (1980: 318) también sostiene que los estatus prematrimonial, matrimonial y postmatrimonial son universales. Así como los papeles del marido y de la mujer son de importancia fundamental dentro el matrimonio y la familia. En este caso, el parentesco consiste en una red de estatus y roles de una significación en todas las relaciones. Asimismo, se establece el llamado *parentesco ritual* por parte de muchos mediante la designación de padrinos para sus hijos. Según Beals y Hoijer (1978: 440) el sistema de parentesco ritual o espiritual fue introducido por los españoles, conocido comúnmente con el nombre de compadrazgo o sistema de co parentesco.

Para Robin Fox (1985: 25) el matrimonio y el parentesco tratan de los hechos básicos: el nacimiento, la cópula y la muerte. El *nacimiento*, en tanto produce niños y el perdurable lazo madre-niño el más fundamental y básico a todos los lazos sociales. La *cópula* da lugar a la relación entre parejas, fundamento del matrimonio y la paternidad. La *muerte* aporta un vacío al grupo social y exige un reemplazo. En la definición más corriente, el parentesco es sencillamente las relaciones entre parientes, es decir, las personas emparentadas por consanguinidad real, putativa o ficticia.

4. *LA FAMILIA AYMARA*

El término *familia* ha sido definido por varios antropólogos y estudios de las culturas como grupo de parentesco bilateral. Para R. Fox (1985:30-33) la familia nuclear o conyugal constituye el 'núcleo' o 'unidad elemental' de la organización social; consiste en un hombre, una mujer y los hijos que dependen de ellos. Para comprender mejor la estructura o la composición del parentesco aymara, me referiré brevemente a algunas características de la 'familia nuclear' o 'conyugal' aymara (uta o tapa). Los aymaras están compuestos por unidades poblacionales o familiares denominadas **ayllunaka** 'comunidades' y **marka**, pueblo'. El ayllu tiene una connotación ambiental y geográfica que identifica a un grupo de familias, a su vez está relacionado con el espacio territorial y socio-económico, los que en la actualidad ya están fragmentados por diversas causas. Mientras que el *marka* es otro espacio similar que agrupa a las comunidades. La marka es el centro integrador de las comunidades (ayllus), posee una organización social, política, religiosa, etc., que está unida por lazos históricos, lingüísticos, económicos, entre otros.

En los aymaras prevalece el concepto de la **endogamia** ya que los matrimonios (jaqichawi) se realizan generalmente con los miembros de la misma comunidad o con los de las comunidades vecinas unidas por algunos rasgos culturales. Esto confirma el estudio de Wolf (1980:122-123) al establecer que cada comunidad (de la sierra boliviana) estaba formada sobre una base endógama y encontró que la mayor parte de los cónyuges de una comunidad, procedían del mismo lugar. Asimismo, Billie Jean Isabel (1974: 132-134) refuerza esta situación, cuando en una revisión de registros de matrimonio en las parroquias de una región de la provincia Ayacucho en el Perú, revela que la endogamia del pueblo ha sido una práctica usual desde hace tiempo. Hasta 1980 prevaleció la endogamia, debido a las limitaciones físicas de las relaciones entre individuos que a regulaciones propiamente culturales. Por estas razones las uniones intercomunitarias han sido muy pocas y si las hubo, en ellas casi siempre es la mujer quien procede de otra comunidad. Esta situación, en la actualidad, ya no es generalizable a causa de los movimientos poblacionales como las migraciones, la colonización y las relaciones intercomunitarias.

En la concepción de los aymaras, los hijos (yuqanaka) e hijas (phuchhanaka) solteros (sapa) son considerados como **yuqalla** e **imilla** (menores), hasta que alcancen la madurez deseada. Pasan a ser **jaqi** (persona) cuando ya son casados y pueden formar parte activa del ayllu. Los roles se diferencian entre el **chacha** (hombre) y la **warmi** (mujer). Los varones realizan cualquier trabajo que hace el jefe de familia (tata o awki). Las mujeres realizan los trabajos que hace la madre. El varón toma parte activa de los asuntos del ayllu o de la marka, la mujer es la que manda en el hogar (uta o tapa), tiene a su poder el control de la economía doméstica.

También prevalece el estado patrilocal, ya que cuando el varón se casa (jaqichawi) los padres (awki, tayka) dotan de tierras y otros bienes al hijo (yuqa) recien casado, la esposa (warmi) debe integrarse a la familia de su esposo (chacha). Las principales decisiones son tomadas por ambos cónyuges, en su caso, la opinión final tendrá la esposa.

Se diferencian entre parientes *consanguíneos, afines y rituales*. El parentesco por consanguinidad o real se refiere a parientes de un antecesor común, en este caso llegar a ser: abuelos (achachila, awicha) y los tíos (tatan jilapa, maman kullakapa, o tatan kullkapa). Los parientes afines o por afinidad son establecidos mediante el matrimonio entre cada cónyuge y los parientes por consanguinidad del otro, y ellos son: los suegros (awkch'i, taykch'i), los padrastros, los hermanastros y los cuñados (warmin jilapa, chachan kullakapa, etc.). Los parientes rituales o ficticios son establecidos mediante el reconocimiento de algunos individuos no emparentados como parientes de hecho y son establecidos, usualmente, mediante un ritual formal y ellos son: los compadres, los padrinos de matrimonio (jaqichir awki/tayka), los padrinos de bautizo (ichu tata/mama), los ahijados (ichu wawa), entre otros.

Asimismo, existen algunos términos usados dentro el parentesco que podrían ser relevantes para determinar las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas que permita una aproximación a una intepretación de la composición de la estructura o campo léxico del parentesco aymara. Así tenemos: **jiliri** 'mayor', **sullka** 'menor', **achachila** 'abuelo', **awicha** 'abuela', **jila** 'hermano', **kullaka** 'hermana' y otros. **Jilir tata** literalmente (padre mayor) se refiere al 'hermano mayor del padre', **sullka mama** (madre menor) se refiere a la 'hermana menor de la madre', **achachila** al 'padre del padre', respectivamente. Otro término que es **yapa warmi** (literalmente mujer aumento) 'cuñada' se refiere a la hermana mayor o menor de la esposa. Esta última denominación hace pensar que en alguna época hubo la vigencia de *levirato o sororato* como una forma de conservar la familia, ya que en la actualidad, todavía, persisten estos dos sistemas de conservación de los lazos de parentesco. Por otra parte, el **jiliri** en el varón es el inmediato responsable en los casos de ausencia o de muerte del padre. En la mujer, igualmente, la mayor debe asumir el papel de madre en los mismos casos.

Existe la prevalescencia del varón ya que la esposa al contraer matrimonio toma el apellido paterno del esposo. También existen distinciones en generaciones en edades y en linea, por lo que el trato se da de acuerdo a las edades, las generaciones y categorías. Así el menor está obligado a saludar y guardar respeto hacia el mayor según su jerarquía. Realizado el matrimonio también se establece una relación más cercana entre la familia del esposo y la familia de la esposa. A su vez, facilita una relación más cercana en la práctica de ciertas actividades interfamiliares o intrafamiliares como el **ayni** 'ayuda mutua', o **yanapa** 'ayuda', etc., además, de establecerse el parentesco por afinidad entre los miembros de ambas familias. En el parentesco aymara, la reciprocidad y el ritual son fenómenos interdependientes, más aún, la reciprocidad es el fundamento sobre el cual descansa el parentesco andino y el ritual.

5. *TERMINOLOGÍA Y ESTRUCTURA DEL PARENTESCO*

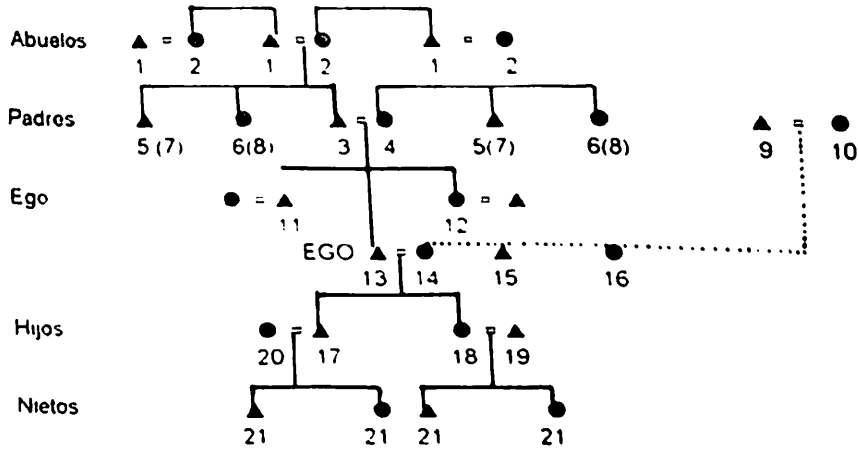
Sobre la base de los fundamentos teoricos de Coseriu (tipologia de los campos), estableceré algunas relaciones, sus sub clases e intentare adecuar a la estructura del parentesco aymara simplificado, tomando como referencia el Ego, sus generaciones ascendente, descendente y otras relaciones.

CAMPO LÉXICO DEL PARENTESCO

GENERACIONES	LÉXICO	SIGNIFICADO
Abuelos	1. achachila	padre del padre o padre de la madre
	2. awicha	madre del padre o madre de la madre
Padres	3. tata/awki	padre
	4. mama/tayka	madre
	5. jach'a tata	hermano mayor del padre o de la madre
	6. jach'a mama	hermana mayor del padre o de la madre
	7. jisk'a tata	hermano menor del padre o de la madre
	8. jisk'a mama	hermana menor del padre o de la madre
	9. awkch'i	padre de la esposa
	10. taykch'i	madre de la esposa
Ego	11. jila	hermano, primo (genérico)
	12. kullaka	hermana, prima (genérico)
	13. chacha	esposo
	14. warmi	esposa
	15. lari	hermano de la esposa
	16. yapa warmi	hermana de la esposa
Hijos	17. yuqa	hijo, hijo del hermano o de la hermana
	18. phuchha	hija, hija del hermano o de la hermana
	19. tullqa	yerno
	20. yuxch'a	nuera
Nietos	21. allchhi	hijo del hijo o de la hija de cualquier linea (para diferenciar el sexo se utiliza los adjetivos de yuqalla para varón e imilla para mujer)

Además de la nomenclatura presentada, para designar la *edad* en el parentesco se utiliza los adjetivos: **jilïri**, 'mayor', **taypïri** 'del medio' y **sullka** 'menor', como **jilïr tata** 'hermano mayor del padre/madre', sullka mama 'hermana menor del padre/madre', etc. Asimismo, se suele emplear los adjetivos: **jach'a** 'grande' (mayor), y **jisk'a** 'pequeño' (menor), respectivamente.

ESTRUCTURA DEL PARENTESCO SIMPLIFICADO PARA EL EGO MASCULINO



La nomenclatura de los términos de parentesco en el siglo XVI fue más rica. Los mismos en la actualidad presentan una notable disminución como consecuencia del proceso de europeización. Como resultado del contraste cultural, muchos términos aymaras han sido sustituidos por palabras del castellano. Los trabajos de L. Bertonio (1603-1612) y Torres Rubio (1612), nos ofrecen una lista más amplia de lo que tenemos en la actualidad. Asimismo, muchos términos de dicha época, ya no se usan en el presente o son reemplazados por palabras del castellano como las siguientes:

a) Para el Ego masculino

- Lari: hermano de la madre, todos los parientes masculinos de la esposa
- Ipa: hermana del padre, hermana del padre del padre
- Chinki: hermana menor, hija del hermano del padre o de la hermana de la madre que sea menor que el Ego
- Jakiri: hijo o hija de la hermana o de la hermana del padre

b) Para el Ego femenino

- Ipasiri: hijo o hija del hermano menor

c) Afines

- Lari: todos los hermanos masculinos parientes de la esposa
- Yuwani: todos los parientes de la esposa
- K'uwatu: hermana del esposo
- Masanu: hermano del esposo

Muchos de los términos anteriormente anotados resultan desconocidos en aymara. Por otro lado, en la actualidad ya no existe diferenciación en el sexo que habla, lo que en el pasado fue más concreto. Mientras que en el quechua, este principio de diferenciación según el sexo que habla mantiene su funcionalidad. Así el varón llama a su hermano **wawqi** y a su hermana **pana**; la mujer llama a su hermano **tura** y a su hermana **ñaña**; el varón llama a su hijo o hija **churi** y la mujer llama a su hijo o hija **wawa**. Dentro los parientes afines existe también la diferenciación según este principio: El varón dice al sobrino **jani** y el sobrino al tío **kaka**, la mujer llama al sobrino **mulla** y el sobrino a la tía **ipa**, respectivamente.

Hasta aquí hemos mencionado de manera resumida, algunas características de la familia aymara en relación con el parentesco. El tema en sí es muy interesante, complejo, amplio y daría para escribir una tesis o un libro. Sin embargo, por las características del trabajo realizaré, simplemente, una descripción de la estructura del parentesco a partir del criterio del campo léxico, en la perspectiva de hallar las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas, sus sub tipos, o sub categorías existentes, desde el punto de vista de la estructura simplificada del parentesco para el ego masculino.

6. *LOS PRINCIPIOS DE CLASIFICACIÓN E IDENTIFICACIÓN DEL PARENTESCO*

Existen muchas formas de clasificación que pueden estar equiparadas, agrupadas o fundidas, algunos parientes de posiciones genealógicas diferentes en una sola categoría, la cual es identificada por un término específico. Así, la hija de la hija (phuchhan phuchhapa), puede llamar 'madre' (mama/tayka) a la madre de la madre (taykan taykapa), siendo que la madre y la hija pertenecen a categorías diferentes. O, el primo llama al ego con el término específico de 'hermano' (jila), siendo que pertenecen a posiciones genealógicas distintas. Los términos clasificatorios resultantes de la fusión de dos categorías, reciben el nombre de 'término clasificatorio'. Nosotros, por ejemplo, solemos aplicar los términos de 'padre' y 'madre' sólo a nuestros padres efectivos cuando nos referimos a parientes. Pero la antropología ha demostrado que ningún sistema es completamente particularizante o clasificatorio; también en español existen algunos términos clasificatorios, tales como primo, tío, tía, sobrino, abuelo, nieto, etc. En estos principios la clasificación está basada por generaciones, edades y sexo.

Las categorías básicas de parentesco son: padre, madre (awki, tayka o tata mama), hermano, hermana (jila, kullaka), primo, prima (jila, kullaka), tío, tía (jilir tata, o sullka tata, o jilir mama), sobrino, sobrina (wawa), abuelo, abuela (achachila, awicha), nieto, nieta (allchhi), hijo, hija (yuqa, phuchha). Asimismo, E. Adamson (1980: 387-391) citando a Kroeber establece 8 principios diferentes de distinción que se deben tener en cuenta en el establecimiento de un sistema de parentesco y ellos son:

1. Diferencia entre los niveles de generación (padre, hijo; abuelo, nieto).
2. Diferencia entre los niveles de edades (hermano mayor, hermano menor; hermano mayor del padre, hermano menor del padre, etc.).
3. Diferencia entre parentesco lineal colateral (padre, tío; hermano, primo, etc.).
4. Diferencia en el sexo de los parientes (hermano, hermana; tío, tía, etc.).
5. Diferencia en el sexo que habla, varones y mujeres pueden tener dos sistemas diferentes (como en el quechua).
6. Diferencia del sexo de la persona a través de la cual se establece el parentesco (hermano del padre, hermano de la madre; padre del padre, padre de la madre, etc.).
7. Diferencia entre parientes genéticos y los unidos por el matrimonio (hermana, madre, madre del marido, hermano de la esposa, etc.).
8. Diferencia en posición o condición de vida de la persona de la cual se establece el parentesco (si está vivo o muerto, o soltero o casado, etc.).

Pocas sociedades son las que utilizan conjuntamente los ocho principios, pero muchas utilizan los siete principios. Nuestro sistema utiliza más los principios: 1, 3, 4, y 7. El ego llama 'padre' a su progenitor masculino y 'madre' a su progenitor femenino. A los parientes de la generación paterna 'tios' y 'tias'. El ego llama 'hermano' al varón y 'hermana' a la mujer de su propia generación. En la generación paterna existen cuatro categorias: padre, madre, tio y tia. En la generación del ego existen 'hermano, hermana, primo y prima. Y, de acuerdo a nuestro esquema, en la generación ubicada debajo del ego existen seis categorias: hijo, hija, sobrino, sobrina, nieto y nieta.

7. *LA NOCIÓN DEL CAMPO LÉXICO*

El criterio de campo lexico permite abordar con profundidad los términos existentes en un determinado campo o dominio, inclusive dentro una disciplina como el parentesco, la tecnologia del cultivo, reciprocidad e intercambio, la religión, etc. A su vez, al interior de estos campos, se puede establecer una serie de relaciones paradigmáticas, sintagmáticas, categoriales, o tipológicas, lo que permite acercar a una descripción más detallada de los términos existentes dentro un campo, una disciplina, o dentro de un dominio. En esta descripción abordaré sobre la base de algunos criterios generales de relaciones de términos de parentesco, procurando introducir algunos criterios lingüisticos que permitan, aproximarnos a una descripción y análisis de este paradigma léxico.

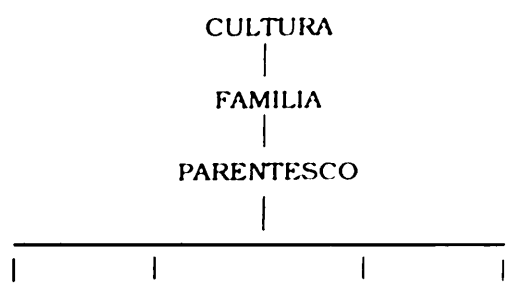
El campo léxico para Coseriu (1981), se refiere al conjunto de lexemas de una lengua relacionados entre si por ocupar un sector especifico de significado por medio de una oposición sistematizable de rasgos. Mientras que E. Ballón y otros (1992), sostienen que el campo léxico se constituye con el conjunto de términos que se relacionan en una misma noción expresada por el término más general y que puede servir de *término interpretante*, a todos otros del campo léxico. En este caso, el término interpretante será el **parentesco** por incluir la noción general expresada en este término. Y, por el concepto de *campo*, entendemos como el ámbito de estructuración de los elementos componentes de cualquier rango en sus respectivos sectores de descripción. Aunque el concepto de 'campo léxico' no siempre es posible distinguir del 'campo semántico', ya que en ambos casos trata del área de significación recubierta por una palabra o un grupo de palabras.

La noción de campo léxico, según J. Dubois (1979), se desdobla en: a) *Campo léxico de un determinado vocabulario* que, se refiere a las diversas acepciones del término, si partimos, por ejemplo, del tratamiento polisémico de la palabra aymara **tata** que puede significar 'padre', 'sacerdote', señor, o 'autoridad'. Asi como los diversos empleos de un sentido único de la palabra en el caso del tratamiento homonimico como: **jila** que significa 'hermano' y **jila** que significa 'mayor', etc., donde a pesar de la identidad global del sincretismo, las diferencias del empleo son evidentes. b) *Campo léxico de un grupo de términos*, que trata de establecer conexiones existentes entre una serie de términos del vocabulario, por ejemplo, los verbos que pertenecen a las caracteristicas comunes de incluir en su semanticismo una relación de */A posee BI*. Por ejemplo, los verbos **llevar** en aymara: **iqaña** 'llevar arrastrando por atrás, **kallaña** 'llevar algo pesado y grande entre dos o más personas, **ichuña** 'llevar adelante en los brazos, **q'ipiña** 'llevar cargado en la espalda', etc. La **edad** que incluye términos como: **tayña** 'hijo/hija primogénita', **jiliri** 'mayor genérico', **mita** 'coetáneo', **taypiri** 'mediano genérico', **apaña** 'menor siguiente', **sullka** 'menor genérico', **chana** 'menor último', etc.

El campo léxico en esta consideración puede establecer sobre otras consideraciones. a) La posibilidad que tiene el término aislado de poseer un campo derivacional propio. Asi **chacha** posee dos campos de derivación distintos, que separan dos homónimos: **chacha** 'hombre' y **chacha** 'esposo'. b) La posibilidad de los grupos de formarse términos del vocabulario general como operadores derivacionales, con un valor semántico distinto del

que se presentan en el vocabulario general. Cuando hablamos del campo léxico del parentesco establecemos otros términos como 'generacion', 'linea', 'sexo', 'edad', etc. En este contexto, el término de campo léxico, se reserva para designar el conjunto de palabras que indican los distintos aspectos de una técnica, de una relacion, o de una idea. Así existe un campo léxico de relación de parentesco orientado por cierto número de dimensiones estructurales, variables según las lenguas, como la generacion, bilateralidad, edad relativa, etc.

En la consideración de Coseriu, el *campo léxico* es una estructura paradigmática primaria al léxico; más aún: es, en este dominio, la estructura paradigmatica por excelencia. De esta manera se puede definir como un paradigma constituido por unidades léxicas (lexemas) que se reparten en una zona de significación continua común y se encuentran en oposición inmediata una de otras. Además, es necesario precisar que un campo puede estar incluido en otro campo; puede constituir una sección de un campo de orden superior, por ejemplo:



En nuestro esquema, el contenido del archilexema 'cultura' es idéntico a todo un campo léxico e incluye a todo un paradigma de lexemas con los que guarda una relación de hiponimia. El campo superior está representada por el término 'familia' que incluye, a su vez, al parentesco. Es decir, el campo 'parentesco' está incluido, a la vez, en otro campo y constituye una sección de un campo de orden superior. El léxico está representado por el término 'parentesco', las oposiciones se establecen entre unidades léxicas simplemente (lexemas). Asimismo, las oposiciones entre unidades léxicas constituyen un campo semántico, ya que los significados poseen una relación sistemática por compartir, por lo menos, un sema o rasgo semántico mínimo en común entre los términos que intervienen en el parentesco. En un macrocampo, un microcampo entero puede oponerse como archilexema, a un lexema o a otros archilexemas, etc.

Dentro de esta misma consideración, cabe diferenciar que los paradigmas léxicos son diferentes de la gramática. En la gramática serían paradigmas 'cerrados', en tanto son determinados, por ejemplo, en la categoría de género del español existe: masculino, femenino y neutro. Mientras que en el léxico serían paradigmas 'abiertos', en tanto puede incluir otras oposiciones como los términos de parentesco por afinidad: awkch'i 'padre del esposo', taykch'i 'madre del esposo', yapa warmi 'hermana de la esposa', entre otros; o por parentesco espiritual o ritual como: ichu tata 'padrino de bautizo', ichu mama 'madrina de bautizo', ichu wawa 'ahijado de bautizo', etc. Sin embargo, existen también clases de lexemas abiertos y cerrados que deben matizarse. Así cuando se habla de padres existe sólo 'papá' y 'mamá', o puede ser ampliado los 'tíos', 'abuelos' o 'padrastros'.

Las relaciones internas de un campo léxico en cuanto a la estructura del contenido están determinadas por las identidades y por las diferencias que constituyen el campo mismo, es decir, por las oposiciones semánticas que en él funcionan. En consecuencia, una tipología de los campos debe fundarse en una clasificación de las oposiciones lexemáticas. Un primer paso en esta dirección es la identificación de tipos formales de oposición que pueden encontrarse en los campos léxicos. En el léxico, como en otras oposiciones, se identifican tres tipos de oposiciones formales: **graduales**, **equipolentes** y **privativas**. Los tipos de oposiciones constituyen, sin duda, un punto de partida en la tipología de los campos.

8. INTERPRETACIÓN DE LAS RELACIONES SINTAGMÁTICAS Y PARADIGMÁTICAS

La estructura nos presenta cinco generaciones, el referente es el **ego**: tiene dos generaciones en dirección ascendente que son *padres y abuelos*: y dos generaciones en dirección descendente que son *hijos y nietos*. Cada generación guarda una relación paradigmática y sintagmática. En el *eje paradigmático* las relaciones son de tipo **gradual** ya que las generaciones abuelos, padres, ego, hijos y nietos y viceversa, corresponden a una ordenación gradual. Lo propio sucede con el léxico referente a las edades relativas. Esta terminología, al mismo tiempo, posee una relación categorial y gradual las unas con las otras. En el eje *sintagmático* las relaciones de oposiciones son de tipo **equipolente** como en **tata** 'padre', **jilïr tata** 'hermano mayor del padre/madre'; o **jilïr mama** hermana mayor del 'padre/madre', o en **jisk'a tata** 'hermano menor del padre/madre', y otros. Decimos que la relación anterior es equipolente ya que los parientes mencionados en este eje son de la misma generación y en su denominación funden los padres efectivos y padres consanguíneos en una sola categoría, en el de padres. En ambos ejes existen oposiciones **privativas**. Así en el eje sintagmático la oposición *jila* y *kullaka* está dada por el sexo, o en *jila* y *sullka* la oposición está dada por la edad, aunque sean de la misma generación. Mientras que en el eje paradigmático, existen también las oposiciones privativas ya que en cada generación la oposición está dada por un rasgo semántico de la *temporalidad* o de las *edades* que diferencian entre: tayña, jilïrï, etc.

Asimismo, cada generación constituye un sub campo o sub categoría, a su vez están constituidas por ambos ejes. Las oposiciones se presentan en la misma forma que en la estructura primaria o en la categoría léxica del parentesco. Los grados de parentesco se establecen por las relaciones de consanguinidad, por el criterio de ascendencia y descendencia, por la linealidad, por la colateralidad y por generaciones. Las oposiciones, igualmente, pueden ser graduales, equipolentes y privativas. Las relaciones graduales se hallan en las generaciones, las relaciones equipolentes en las líneas de generaciones; jila 'hermano', kullaka 'hermana' (línea del ego), tata 'padre', jilïr tata 'tío mayor' (línea del padre), etc. Y, las oposiciones privativas se encuentran en todas las generaciones como achachila 'abuelo', awicha 'abuela' (generación de abuelos), warmi 'esposa' (generación del ego masculino o alter), etc.

Otro de los criterios de análisis de nuestro trabajo es el dar énfasis en las categorías de edad relativa y que ellos pueden constituirse en un campo léxico propio. Cuando Coseriu (1981: 215-218) introduce el criterio de la importancia de la 'tipología de campos', menciona que los tipos de oposiciones fundamentalmente diferentes pueden funcionar a menudo en un mismo campo; por tanto, puede servir para caracterizar secciones de campos o microcampos de un nivel bajo, pero no caracterizar a campos enteros o macrocampos. Así en aymara, cuando nos referimos a los términos relativos a la edad como 'tayña/chana' constituyen una oposición privativa, pero las oposiciones 'sullka/chana', 'tayña/jilïrï', que funcionan en un mismo campo son oposiciones graduales. Sin embargo, los términos relativos a la edad se han considerado como parte del campo léxico del parentesco, por constituirse como sub campo o sub categoría del campo léxico de parentesco, y ellos son:

tayña	hijo, hija primogenito
jiliri	mayor generico
mita	'coetaneo'
taypiri	mediano generico
apaña	'menor siguiente generico'
sullka	menor generico
chana	menor ultimo

A su vez, esta correspondencia paradigmatica de las categorias de edad relativa, posee sus propias relaciones paradigmáticas y sintagmáticas. Las relaciones de oposición en el eje paradigmático son graduales, como en: tayña, jiliri, taypiri, mita, etc. Pero también existe una relación de oposición privativa como en tayña y chana, etc. En el eje sintagmático, las oposiciones son equipolentes como en: jilir jila, jilir kullaka, o sullka jila y sullka kullaka. Así, como se puede considerar como un sub campo, ya que es posible considerar de manera independiente, respecto a otros sub campos. Al mismo tiempo, no podria existir como tales, si no hay un campo mayor o un macrocampo como es el campo léxico del parentesco.

9. EL CRITERIO DE DIMENSIÓN SEMÁNTICA

Para E. Coseriu (1981:217) una dimensión es el punto de vista o el criterio de una oposición, es decir, en el caso de una opinión lexemática, la propiedad semántica a la que esta oposición se refiere: o sea, del hecho que es el soporte implicito de una distinción funcional. Por ejemplo, en aymara, la sonoridad no existe, en cuanto hecho funcional (hecho de lengua) en el sistema fonológico por lo que no hay oposición de sordos y sonoros. En el marco de esta consideración, dentro el campo léxico del parentesco aymara, podemos establecer las siguientes dimensiones: consanguinidad (achachila, jilir tata, etc.); linea directa (tayka, yuqa, allchhi); colateral (warmi, lari, etc). La dimensión semántica de las generaciones está compuesta de achachila/awicha, tata/mama, jila/kullaka yuqa/phucha, allchhi, etc. La dimensión de edad por jiliri, taypiri, sullka, etc.; la dimensión de sexo por tata/mama, chacha/warmi, jila/kullaka, awkch'i/taykch'i, etc. Estas dimensiones pueden constituirse en microcampos, a su vez, en sub tipos, ya que pueden establecerse las oposiciones paradigmáticas y sintagmáticas.

Muchas otras clasificaciones se derivan del criterio de las dimensiones, asi como se pueden establecer otras relaciones, hallar otros procesos, clasificar en tipos o campos dimensionales. Sin embargo, no se pretende describir las diversas relaciones o hallar clasificaciones complejas o especificas, sino, nuestro interés es el de mostrar las dimensiones más concretas existentes dentro este paradigma léxico, asi lograr una aproximación interpretativa de la forma cómo están estructurados, cuáles son sus relaciones primarias o básicas de estos términos, etc.

10. RELACIONES DE SENTIDO EN EL LÉXICO DEL PARENTESCO

La palabra sentido ha sido concebida por Palmer (1980:79-117), Lyons (1984: 440-484) y otros como el lugar que ésta ocupa en un sistema de relaciones que ella misma contrae con otras palabras del vocabulario. Al tratar los términos de parentesco aymara, establecemos que existen muchas relaciones de sentido que pueden ser paradigmáticas y sintagmáticas. En la sección siguiente abordaré brevemente el problema del significado desde el punto de vista de las relaciones de sentido, a partir de las categorias más comunes como sinonimia, polisemia, homonimia, etc.

a) Sinonimia

Sinonimia es un termino usado para indicar 'igualdad de significado', por tanto, dos palabras que tienen el mismo significado son sinonimos. En la terminologia del parentesco encontramos palabras como **tata**, **awki**, o **mama**, **tayka**. De estos términos podemos decir que son sinónimos ya que poseen un solo referente, es decir, existen por lo menos dos formas de nombrar al padre (tata, awki), y otras dos formas para nombrar a la madre (mama, tayka). Lo propio ocurre con los terminos de jach'a tata y jilir tata (hermano mayor del padre o de la madre), que se refieren a una sola persona. En ambos casos, los términos poseen el mismo valor de significado, consecuentemente, existe una relación sinonimica entre los términos en cuestión.

b) Polisemia

No sólo palabras diferentes tienen diferentes significados, ocurre también que la misma palabra puede tener una serie de significados diferentes. En la polisemia nos referimos a que un término puede significar varias cosas o tener varios referentes. Asi el término **achachila** tiene los sentidos de: a) abuelo, b) antepasado y c) ser protector sagrado (que puede estar representado por una montaña o por algo semenjante, etc.) O, en el caso de **tata** que tiene el sentido de 'padre', 'señor', 'sacerdote', 'autoridad', inclusive, en ciertos contextos suele referirse a los 'cargadores' en el sentido peyorativo, etc.

c) Homonimia

Se refiere a la igualdad entre dos vocablos desde el punto de vista fonológico u ortográfico, pero no semántico. Se trata de dos términos que tienen la misma forma y significados diferentes. Sin embargo, no siempre se puede distinguir entre la polisemia y la homonimia. Asi podriamos decir que el lexema **kullaka** tiene dos significados diferentes entre si; una que significa hermana (de parentesco) y la otra (joven y soltera), o **warmi** que significa 'esposa' y otro cuyo significado es 'mujer' (genérico), etc. En todo caso, el término *kullaka* es homónimo de otro semejante, ya que por una parte, significa 'hermana' (de parentesco) y por la otra 'joven' (soltera). En *warmi*, en un caso significa 'esposa', en el otro 'mujer', respectivamente.

d) Antonimia

Este término se usa para indicar la oposición del significado; las palabras que son opuestas son antónimos. Las relaciones antonimicas establecemos en el eje paradigmático. Por ejemplo, entre las generaciones: achachila/allchhi 'abuelo/nieto'. En el eje sintagmático como: achachila/awicha 'abuelo/abuela', awki/tayka 'padre/madre', chacha/warmi 'esposo/esposa', tullqa/yuxch'a 'yerno/nuera', etc. En los sub campos de cada generación establecemos las mismas relaciones de orden paradigmático como jilir tata/sullka tata 'hermano mayor del padre o madre/hermano menor del padre o madre' , etc. y, en el eje sintagmático entre jila/kullaka 'hermano/hermana', etc. En la edad tayña/chana 'mayor 'primogénito' (genérico) y menor último (genérico). En el sexo tata/mama 'padre/madre', chacha/warmi 'esposo/esposa', yuqalla/imilla 'varón/mujer', etc.

e) Hiponimia

Se refiere a la relación de **inclusión** semántica sobre un elemento léxico cuyo campo significativo está incluido en otro elemento de mayor extensión. Para Lyons, la hiponimia y la incompatibilidad son las más fundamentales relaciones paradigmáticas de sentido en virtud de los cuales se estructura el vocabulario. Es el tipo de relación de inclusión de un término más especifico en un término más general. Asi el término de **parentesco** es más amplio que 'awki' o 'jila', entonces podemos establecer las relaciones de cohipónimo a

hipónimo del *parentesco aymara*. Al mismo tiempo se establecen las mismas relaciones entre las generaciones; así *yuqa* y *phuchha* son cohipónimos de la generación de padres, etc. Así sucesiva y gradualmente podemos establecer las relaciones de cohipónimos hasta establecer un término más alto el *hiperordenado* y, el más bajo, *hipónimo*: este incluye, a su vez, al *cohipónimo*.

f) Incompatibilidad

Se refiere a la relación general de contraste semántico entre dos o más vocablos o construcciones a partir de la cual se establecen oposiciones más definidas como la complementariedad. Este término está relacionado con la teoría del campo semántico, se refiere a la lista de palabras que se refieren a un campo semántico determinado en que las palabras se diferencian entre sí, a partir de ciertos rasgos semánticos. Así los términos de **tata** y **jach'a tata** son diferentes entre sí, aunque estén en la misma generación, **jila** y **kullaka** son distintos aunque sean de la misma edad. **jilir tata** y **jisk'a tata** no son iguales aunque sean del mismo sexo, etc. La incompatibilidad, al estar relacionada con el campo semántico hace que los términos tengan su valor distinto. Así los distintos términos empleados en esta estructura del parentesco y sus cinco generaciones son incompatibles entre sí por poseer ciertos rasgos semánticos diferenciadores.

11. CONSIDERACIONES FINALES

En la descripción del campo léxico del parentesco aymara hemos enfrentado varias dificultades de orden teórico y metodológico, por lo que, es necesario abordar con mayor profundidad ya que el tema es muy interesante y hace falta adoptar un modelo que permita una descripción adecuada de acuerdo a los criterios culturales y lingüísticos de los aymaras. Sin embargo, la lingüística, a partir de sus teorías y métodos, contribuye en el análisis y en la interpretación de las diferentes relaciones paradigmáticas y sintagmáticas que se presentan dentro la estructura del parentesco. Por otra parte, casi todas las relaciones de sentido se presentan en Estas dos direcciones, a su vez, se han establecido los sub tipos, sub campos o microcampos que forman parte del macrocampo o campo superior como es el término 'cultura'. Las relaciones de sentido, se han explorado a partir de las categorías semánticas más comunes como: sinonimia, polisemia, homonimia, etc., que también se mueven en ambos ejes. Finalmente, aunque el tema haya sido abordado superficialmente, proporciona algunos datos que pueden contribuir en la profundización de éste y otros estudios.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMSON Hoebel, E.
1980 **Antropología** Ediciones Omega, SA., Barcelona

ALBÓ, Xavier y Mamani, Mauricio
1980 *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras* En: **Parentesco y matrimonio en los Andes.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

BALLÓN, Enrique y otros
1992 **Vocabulario razonado de la actividad agraria andina. Terminología quechua**. Centro de estudios regionales andinos "Bartolome de las Casas", Cuzco - Perú.

BEALS, Ralph L. y Hoijer Harry
1978 **Introducción a la antropología.** Aguilar S. A. de ediciones, Madrid.

BERTONIO, Ludovico
1612 (1984) **Vocabulario de la lengua aymara.** Edición facsimilar CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba.

BILLIE, Jean Isabel
1974 *"Parentesco andino y reciprocidad"*. En: **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

COSERIU, Eugenio
1981 **Principios de semántica estructural.** Editorial Gredos, Madrid.

COSERIU, Eugenio
1978 **Gramática, semántica, universales.** Editorial Gredos, Madrid.

FOX, Robin
1985 **Sistema de parentesco y matrimonio**. Alianza Editorial, Madrid.

LA BARRE, Weston
1948 **The aymara indians of the lake Titicaca pla teau, Bolivia**. Memoir No. 68 of the Antropological Association. American antropologist 50 (1): part. 2.

LYONS, John
1984 **Introducción al lenguaje y a la lingüística**. Editorial Teide Barcelona.

MARVIN, Harris
1986 **Antropología.** Alianza Editorial, Madrid.

MAYER, Enrique y Bolton R. (editores)
1979 **Parentesco y matrimonio en los Andes.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

PALMER, F. R.
1980 **La semántica. Una nueva introducción.** Siglo XXI Editores, México.

TSCHOPIK, Harry Jr.
1951 **The aymara of Chucuito**. Perú 1. Magic. Antropological papers of the American Museum of Natural History. vol. 44 part. 2.

WOLF Y., Freda
1980 **"Parentesco aymara en el siglo XVI".** En: Parentesco y matrimonio en los Andes. Pontificia Universidad Catolica del Perú, Lima.

EL AYMARA ES UN DILEMA GRAVE

Emmo Valeriano Thola

Pese que son 5 siglos de la llegada de los invasores, que todavia no aprendieron a hablar y escribir nuestras lenguas originarias, por tanto al momento es una tarea nuestra el de eliminar la Motosidad o el motismo en la pronunciación y la escritura defectuosa de muchos investigadores y escritores que caen en este defecto lingüistico.

Asi encontramos en la lengua aymara, lexicos escritos, plagados de inconsistencias en el criterio de pronunciacion como es tambien en su mayoria en la escritura, lleno de desfiguraciones que sufren las palabras, atentando de esta manera contra el carácter intimo de expresión y espiritual del idioma aymara.

Para nosotros los aymaras como pueblos originarios es una misión defender la correcta pronunciación y la escritura de nuestra lengua, que además es evidente que a través de la correcta escritura y la interpretación real, es limpia, fija la magnificencia a nuestras lenguas.

El presente problema de pronunciación, como la escritura se denomina mote, motismo, motosidad que es un defecto o cualidad en el manejo de la lengua, la cual en caso del idioma aymara deriva de los españoles hablantes como motismo, motosidad o motoseo, la cual adquiere mayor sentido en los centros urbanos, donde se habla aymara y quechua, donde el castellano desde el arribo de los colonizadores se encuentra en una relación desproporcionada, con respecto a nuestras lenguas originarias precisamente en las ciudades de Bolivia, los escritores e investigadores no tienen conciencia de la verdadera gramática de nuestras lenguas originarias, muchos en el año 1998 no conocen siquiera el alfabeto único, de acuerdo al decreto 20227 este desconocimiento es lo que nos trae consecuencias lingüisticas de naturaleza y desproporcionalidad.

Frente a este descuido y desconocimiento se debe tomar conciencia de que el motismo o el mote no es reciente, es una complejidad desde la llegada del colonizador a estas tierras, al respecto el inka Garcilazo de la Vega critica amargamente a los españoles por "CORROMPER" de este modo la pronunciación de las voces quechuas y aymaras aqui podemos decir que el inka Garcilazo tenia razón en esta recriminación, más cuando igualmente acusa a los españoles de "trocar" ciertas "letras" **i** por **e** además consonantes, de igual manera el lingüista peruano Rodolfo Cerron Palomino nos dice: "Frente a tamaña complejidad el hablante español tendrá interferencias, a no dudar y no sólo se trata de complejidad, pues sin ir muy lejos el hablante del castellano motosea con las palabras quechuas, lo hizo desde que tomó contacto con las variedades de quechua.

El fenómeno de la motosidad en La Paz nace precisamente del bilingüe español aymara, que nunca se esforzaron de dar solución los criollos, lo que crea problemas en los documentos de estos autores que muchas veces no se entiende, ni dicen nada.

Hablando de La Paz, en 450 años de vida como orgullo paceño, (4 siglos y medio) no han podido aprender el aymara por lo tanto no han logrado modificar los usos y costumbres de los pueblos originarios que es la madre de los núcleos humanos americanos, que en su expresión conservan los modos ancestrales, por tanto los criollos y sus descendientes españoles no avanzaron nada en el conocimiento ni propagación de los idiomas originarios, para que uno pueda expresarse en aymara, quechua se debe cultivar el idioma por eso nosotros para expresar sentimos, pensamos en nuestro idioma milenario.

Comentando especificamente se puede decir que pese a la dominación española no pudieron imponernos su idioma, ni aprendieron lo nuestro por tanto han sido y son incapaces

en el manejo de la lingüista aymara quechua, pero existen algunos testimonios de los aymaras, como quechua que se expresan con acabada perfección que el idioma español, inclusive nuestra expresión es un fruto de una larga y concentrada meditación.

Hablamos espaciadamente, razonando cada vocablo específico con un contenido lingüístico puro de espíritu y pensamiento

Los lingüistas aymaras ya no debemos tolerar la práctica del motismo o motosidad, porque es un atropello a la correcta pronunciación de nuestras lenguas; ojalá algún día sean resueltos estos defectos. Desde el punto de vista exclusivamente lingüístico nosotros los aymaras, desde la perspectiva de la práctica de la motosidad o motismo lingüístico del castellano hablante, criticamos y rechazamos a los que persisten en este defecto tan perjudicial de mote (motismo, motosidad tan natural en el castellano), que sólo muestran un agravio a las normas lingüísticas que se puede superar exigiendo el dominio y conocimiento de las variedades lingüísticas que muchos sencillamente no tienen ocasión de aprender o finalmente no quieren corregir sus defectos

Por ahora, quiero señalar todo lo que pasa en las ciudades, en el Ande (Anti) donde el dualismo español aymara adquiere caracteres dramáticos, el problema no es sólo de pronunciación, escritura, sino también es la tergiversación de la correcta interpretación lingüística.

La presente exposición tiene el propósito de exhortar a una concienzuda práctica lingüística, para el mejor manejo y la corrección idiomática que tradicionalmente ha sido mal interpretada.

A continuación quiero mostrar léxicos, palabras mal escritas y pronunciadas, comúnmente llamado el chapurreo de los bilingües español-aymara. Igual pasa en el quechua, este efecto de motismo, motoseo resulta gracioso, al margen de las razones éticas al insistir que saben una lengua que muchas veces se equivocan y caen en el ridículo.

Aquí deseo dejar como testimonio que a los 450 años de orgullo paceño que no llegaron a aprender a escribir correctamente los de la Oficialía Mayor de Cultura del Gobierno Municipal de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, del gran Julio de Lujo del año 1998, año del orgullo paceño, así encabeza el programa del mes de julio del presente año, en su contenido existe cantidad de errores de escritura e interpretación en el programa cultural, así tenemos en el día jueves 2 de julio a Hrs. 19:30 lo siguiente: summa artis, encuentro con los niños... que en aymara no dice nada, no se puede dar ninguna interpretación.

A Hrs. 19:30 a Hrs. 20:30 encontramos el Sojta Enkuentro de teatro breve...etc. etc. interpretando: Sojta Enkuentro mal escrito no dice nada; lo correcto es suxta=seis Enkuentro seguro es castellano, que trata de encuentro, lo correcto sería Suxta Jikisiwi que significa VI encuentro.

Igual repite a Hrs.19:30-20:30 del día viernes 3 Sojta enkuentro donde encontramos grupo Kikin teatro (Cbba.) expresión quechua que no dice nada.

Hrs. 19:30 del día lunes 6 encontramos exposición de cerámica artística, expositores: PATUNKA PATUNKA octubre, seguro quieren decir 20 de octubre, la escritura correcta es SATAWI en aymara, en quechua sería ISKAY CHUNKA UMA RAYMI. Hrs. 19:30-20.30 encontramos Sojta Enkuentro de teatro breve encontramos grupo YAPUCHIPIS de Alpove/ api (Colombia) seguro quieren decir YAPUCHIRINAKA las agriculturas.

Hrs. 19:30 a 20:30 del día jueves 9 de julio, Sojta Enkuentro de Teatro Breve grupo Suma Certis (que no dice nada) taller de barrio.

Ballet Expresión: Obras muy pop (Mr Camacho) Auqui Auqui (Tidel B) que seguro quiere decir AWKI AWKI = Danza Aymara

El mismo dia a Hrs. 19:30 Llajtamasis en concierto, lugar: teatro Modesta Sanjinés. 9 y 10 seguro quieren decir Llajta Masikuna en quechua, en aymara es Marka Masinaka.

Hrs. 11:00 del dia domingo 12 de julio Cultura a Cielo Abierto, invitado especial el Dúo COPLANAKU Argentina una expresion totalmente tergiversada que no dice nada ni significa nada, seguro quieren decir en quechua TAKIPAYANAKU que interpretando, significa los que interpretan coplas igual como copleros

Hrs. 19:00 dia martes 14 de julio dice, encuentro con nuestra historia. Entrega de libros impresos, Historia oral de los Barrios y las Toponimias, (los nombres de CHUQUIAGU) CHUQUIAGU no quiere decir nada, además está mal escrito, seguro se refieren al nombre ancestral de La Paz que es CHUQIAPU que significa principe o el principal de ORO de Alta Ley.

Hrs. 16:00 -19:30 del 19 de julio de 1998 en Sojta Enkuentro de teatro breve grupo: Suma Jalsu que significa vertiente el unico lexico bien escrito.

El mismo dia Hrs. 19:30 se encuentra Wara en concierto en el Teatro Municipal.

Wara en aymara es taparrabo o calzón, prenda que se entregaba en prueba de fuego a los jóvenes de 18 a 30 años para ser promocionados como aspirantes a Inka de la familia Real, es decir que Wara tiene raiz de Warachikuque es el acto y la ceremonia de la prueba de fuego, por tanto Wara es el taparrabo o calzoncillos. Seguro este conjunto quiere decir estrella, que lo correcto se dice y se escribe Wara Wara y no sólo Wara.

Hrs. 11:00 del dia 25 de julio dice: La Paz ancestral inauguración del Templo Jacha Apacheta en Alto Munaypata, esto es una aberración imperdonable, en primer lugar no existen templos en las culturas aymaras o quechuas, dentro la espiritualidad aymara o quechua existen lugares sagrados que son las Wak'as, Chisirayas, Tintiqala, Taypiqala, Chinqu, Wankaqala, como también Apachita que son los promontorios de piedra, cuando los pasajeros atraviesan una abra de un lado o otro, pero no pueden confundir una Wak'a y una Apachita, son dos cosas diferentes, es como decir que la guitarra y el charango son instrumentos musicales de cuerda, pero son diferentes cada cual tiene su identidad, además Jacha Apacheta pese a estar escrito asi quieren decir "Apachetas de lágrimas"; considero que querian decir jach'a=grande o gran Apacheta, paso de abra con promontorios de piedra.

Otro léxico que siempre manejan es el Tambo Quirquincha que está mal escrito, además no quiere decir nada. Encontramos en muchos libros cuando los españoles a la cabeza de Alonzo de Mendoza encontraron el pueblito de Chuqiapu con dos parcialidades o sea dos ayllus que el uno era manejado por el Mallku Khirkinchu, inclusive dicen que pernoctaron en la casa de este Mallku que se encontraba en el actual museo Tambo Khirkinchu, pero como el Motismo o Motoseo lingüistico de los españoles no sabian el problema de expresión o escritura de los idiomas originarios, escribieron como podian sin importar la gramática adecuada, por tanto se equivocaron en escribir correctamente, asi tenemos quirquincha, no quiere decir nada, no tiene ningún significado, estoy más seguro de que se refiere a Mallku Khirkinchu.

Los apellidos siempre procedian de léxicos de contenido: Toponimico, montañas, hidrominias de animales como mamiferos, reptiles, aves y otros, en este caso Khirkinchu el armadillo del altiplano.

EL KHIRKINCHU

Nombre científico Das y Pus Novemcinetus Tipo vertebrados

Clase mamíferos

Clasificación Orden Edentados. Familia Daytodidos

Como léxicos americanismos son varios en la Argentina: llama, mulita, tatú o pelado, en Bolivia armadillo, Khirkinchu.

En aymara como en quechua en cuanto a genero no es accidente gramatical porque las palabras no sufren alteraciones en la distincion del sexo en los seres animados, asi para masculino y femenino existe un vocablo diferente, se escribe y se dice por ejemplo:

Qachu qarwa, urquqarwa

Qachu wallpa, urquwallpa

Qachu khirkinchu, urqu khirkinchu

pero nunca jamás Khirkincha, entonces este léxico aunque mal escrito como Quirquincha no significa nada, no se puede interpretar, quiere decir que es una degeneración o causa de la ignorancia lingüística de los hispano parlantes.

También quiero insertar en el presente trabajo algunas nominaciones de conjuntos folklóricos que interpretan música boliviana que llevan estos nombres:

Wara taparrabo o calzoncillo: seguro desean llamarse estrellas, pero estrella se dice Wara Wara.

Jacha Wara calzoncillo o taparrabo grande, seguramente quieren llamarse gran estrella o estrella grande, pero se escribe asi en forma correcta Jach'awara Wara en aymara, en quechua Jatun Wara Wara.

También encontré afiches de un gran conjunto que tiene mucho prestigio que escriben su nombre como Kala Marka que no significa nada, después cambiaron por K'ala Marka que se interpreta como pueblo pelado, pero ellos quieren llamarse Qala Marka, pueblo de piedra.

También el conjunto de mucho prestigio escribe como Jach'a Mallku, Gran Mallku. Otros conjuntos como: Kolla Marka, lo correcto seria Qulla Marka.

Para aclarar mejor deseo explicar de dónde proviene el léxico Qulla. Qulla es el espíritu divino, es por esto que los extirpadores de idolatrías, los católicos y los protestantes a su Dios católico llaman Qullan Awki.

Qullana en aymara del altiplano sur más que todo en Venta y Media se dice al cielo, pero qulla significa excelente, también se usa para expresar el léxico qulla primero a quien hay que servir. Por último qulla significa remedio, medicina; en el altiplano existen grandes comunidades de qullas por eso encontramos en todas partes Qulla Marka o Qullana.

Aquí algunos ejemplos de motosidad del español aymara.

INCORRECTO	INTERPRETACIÓN	CORRECTO	INTERPRETACIÓN
Titicaca	Excremento de felino	Titiqaqa	Anfi. felino plomizo
Kotakota	defectuoso	Qutaquta	Conjunto de lagunas
Potopoto	Equivocado (potos)	Phutuphutu	
Putuputu	Lleno de huecos		
Mokomoko	inexacto (mocos)	Muqu Muqu	Conjunto de colinas
Kalakoto	defectuoso no dice nada	Qalaqutu	Montones de piedra
Caquiaviri	defectuoso no dice nada	Qaqajawira	Rio en la peña
Khana	defectuoso no dice nada	Qhana Titulo de Revista Municipal	Luz, luminosidad, claro, pureza, explendor, brillo, etc.
Chijini	equivocado no dice nada	Ch'ixini	Región de abundante grama
Kenko	defectuoso no dice nada	Qinqu	Región de arcilla refractoria
		Qinqu	Camino en zig zag
Choqei	defectuoso no dice nada	Chuqi	Oro de alta ley
Yapu	sementera	Yapu	Sementera
Kori	defectuoso n dice nada	Quri	Oro en polvo, fino
Choque	defectuoso no dice nada	Chuki	Duro, fuerte, dureza, etc.
Chuqui	equivocado	Chuki	Lanza, flecha, etc.
Choquenchata	equivocado no dice nada	Chuqinchata	Engarzar el oro
Choque Uma	inexacto no dice nada	Chuqiuma	Oro derretido
Choque Pantasaa	inexacto no dice nada	Chuqipantasä	Parecido al oro dorado
Choque Pantasaa	equivocado	Chuqipantasä	Dorado
ChoqüeÑikotani	(Ñic'utani) inexacto	Chuqiñak'uta	El que tiene cabellos
		Chuqinik'utani	Hermosos, cabello de oro
Choque Jinchu	defectuoso	Chuqijinchu	Zarcillo de oro
Choque	no dice nada, defectuoso	Chuqi	Significa oro
Choqueyapo	defectuoso	Chuqiyapu	Sementera de Oro
Choque Susuña	equivocado	Chuqisusuña	Tamiz para oro, tamizar oro
Choque Aytiña	equivocado	Chuqiaytiña	Lavadero de Oro
Choque Wawa	equivocado	Chuqiwawa	Hijo querido
Choque Chaña	equivocado	Chuqichaña	Alagar, elogiar
Choquequittata	equivocado	Chuquikiptata	Amarillo, como el oro, dorado
Choque Mamani	desatinado	Chuqi Mamani	Halcón de Oro
Chokethajji	desatinado	Chuqitaxsi	Cimiente de Oro

INCORRECTO	INTERPRETACIÓN	CORRECTO	INTERPRETACIÓN
Choke Willka	incorrecto	Chuq Willka	Sol de Oro
Choque	Incorrecto	Chuq	Oro, canton de S. Andrés de Machaqa
Chokejananta	equivocado	Chuq Jamanta	Panal de Oro
Choque Kopa	desatinado	Chuq qupa	Mascara de Oro
Choke Nayra	incorrecto	Chuqinayra	Ojo de Oro
Choke Tank'a	defectuoso	Chuqitanka	Sombrero de Oro
Chuquiapu	desatinado	Chuqiapu	Principe, principal de Oro
Ch'okeyapu	defectuoso	Ch'uqiyapu	Sementera de Papa
Ch'oke	equivocado	Ch'uqi	Papa
Ch'oke	equivocado	Ch'uqi	Crudo, sin cocer, sin madurar
Choqueyapu	defectuoso	Ch'uqiyapu	Sementera de Papa
Choqueapu	defectuoso	Chuqiapu	Principe de Oro
Choqueagu	no dice nada	Chuqiapu	Principe de Oro
Choqueavo	no dice nada	Chuqiapu	Principe de Oro

La lista que antecede de palabras o léxicos aymaras es el extracto de la Revista Khana Nº 47 nueva Época de 1997, editado por el Gobierno Municipal de La Paz y la Oficialia Mayor de Cultura.

El título de la Revista **Khana** no es palabra ni léxico aymara por tanto no dice nada, ni se puede interpretar nada, posiblemente los iniciadores creadores de la revista **KHANA**, desde su primer número se equivocaron en la escritura, cayeron en el motismo, o mote español-aymara, estoy seguro que querian titular **Qhana** que significa: claridad, como también claro, luminosidad, luz, fulgor, esplendor, transparencia, brillo, blancura, pureza, limpidez, también se interpreta como: sinceridad, llaneza, franqueza, lealtad, confianza, claro, diáfano, luminoso, alumbrado, transparente, limpido, cristalino, blanco, puro, como puede expresar sincero, franco, espontáneo, llano, abierto, leal, explicito, palmario, evidente, palpable, despejado, sereno, etc.

Así podemos citar muchos léxicos defectuosos, equivocados o incorrectos en muchos documentos, libros, etc., lo cual tergiversa el sentido y la traducción real.

Lo lamentable es que últimamente han aparecido muchos lingüistas aymarólogos de los cuales muy pocos llegaron a interesarse en la interpretación de los léxicos aymaras cuyos trabajos son el producto de su fantasía y temperamento interesado, que en muchos casos son expresiones egoistas, en algunos casos son vocablos sin valor del espíritu de concepción, por lo menos aproximado de puntos de vista cuestionables, en cuanto a su contenido de prejuicios, tanto religioso, sociales, politicos, hasta económicos, pues estos son obstáculos que impiden llegar decididamente hasta la verdad, que indudablemente consideramos como la única base sólida de toda investigación lingüistica, es la verdad interpretativa.

Además los aymaras debemos dejar establecido que muchos de los investigadores lingüistas se destacan en el uso de los léxicos aymaras, implantados por los qullas en la época de su apogeo, los cuales muchas veces han sido arbitrariamente atribuidos a la cultura inkaika por el solo hecho de haber sido esta la cultura dominante, cuando llegaron

los hispanos a nuestro continente, como consecuencia es un error intencionado, no aclarar en el momento sería culpa de nosotros, como indiferencia, viene la ignorancia de las culturas que existieron en nuestro territorio que subsistieron miles de años con expresiones confundidas y enredadas por el invasor.

Esta circunstancia también ha dado lugar a que los estudiosos e investigadores, en su afanosa búsqueda de la verdad, se encuentran perjudicados y carezcan en absoluto de las fuentes de consulta esenciales y de referencias verídicas que les permitan profundizar su labor, pues las especulaciones lingüísticas, no tienen bases científicas sólo son acercamientos relativos, más bien forzados y exclusivamente tergiversados sobre nuestro pasado auténtico.

Por tanto para los aymaras es obligación nuestra realizar un trabajo responsable, con seguridad lingüística, como una misión que nos corresponde realizar, que no es únicamente afirmar la verdad de nuestra lengua del remoto pasado, sino también reivindicar su contenido para afianzar la fe de nuestro porvenir.

A MANERA DE CONCLUSIONES

- Estructurar y promover la investigación documentada bien informada con datos naturales.
- Contribuir a la actualización de nuestros contenidos tradicionales para la mejor formación, para una fácil información e investigación.
- Todo documento debe estar inscrito en el alfabeto único del idioma aymara oficializada de acuerdo al Decreto Supremo 20227.

BIBLIOGRAFÍA

CERRON PALOMINO, Adolfo — **La motosidad instrumento de Motosidad.** C.I.L.A. - Perú (Documento).

GARCILAZO DE LA VEGA, Inka — **Comentarios Reales de los Inkas.** Editorial Universo S.A. Lima-Perú.

GOBIERNO MUNICIPAL de la ciudad de La Paz. — **Programa Gran Julio de Lujo 1998. Año del orgullo paceño.**

ANÁLISIS SEMÁNTICO DE LA METÁFORA QUECHUA

Miriam Cayetano Choque

1. INTRODUCCIÓN

El lenguaje es indispensable para la comunicación humana puesto que transmite conocimientos entre hombres; dentro del lenguaje humano tenemos el lenguaje figurado conocido con el nombre de la **metáfora** que está inmersa de manera inherente en una lengua cualquiera con diversas manifestaciones socioculturales como en el caso de la lengua quechua.

Como hemos indicado en una primera investigación:

> *"El quechua como lengua natural permite comprender y comunicar todo contenido cultural, sean estas costumbres, leyendas, rituales, valores morales y otros aspectos propios de la cultura de una etnia"*[1] *Cayetano (1988:1)*

Es asi que todo signo lingüistico permite alcanzar la complejidad significativa que hace posible la creatividad lingüistica generada por el hombre en interacción con la naturaleza que lo rodea.

La lengua quechua como sistema de comunicación refleja la manera de organización de esta cultura en los diferentes contextos socioculturales en la que sin duda la metáfora está presente indiscutiblemente dentro de la lengua y cultura quechua como uno de los recursos de la lengua que interioriza al ser humano en su comportamiento dentro de la comunidad que se desenvuelve como individuo.

2. ÁMBITO GEOGRÁFICO DE LA CULTURA QUECHUA

El quechua es originario del corazón de América del Sur. En la actualidad la lengua quechua se expande desde Santiago del Estero, Argentina, pasando por Bolivia, Chile, Perú, Ecuador, Brasil hasta llegar al sur de Colombia. Los paises con mayor número de hablantes son Bolivia y Perú. El quechua junto al aymara constituyen los dos grupos lingüísticos con mayor número de hablantes.

Bolivia, considerada como un pais multilingüe, pluricultural y multiétnico puesto que coexisten treintena de culturas, lenguas y etnias. Entre ellas las lenguas originarias tanto el quechua como el aymara son lenguas mayoritarias. Sin embargo, el quechua se encuentra con mayor extensión territorial y población demográfica en relación al aymara. Es decir, el quechua está presente en seis departamentos de Bolivia: Potosi, Chuquisaca, Cochabamba, Oruro, La Paz y Santa Cruz.

La lengua quechua al igual que las demás lenguas indigenas[2] de Bolivia ha sufrido diferentes situaciones desventajosas a partir de la colonización española. La imposición de otra cultura y otra lengua ha causado por ejemplo el estancamiento de la lengua. Por otra parte, la educación ha jugado un papel importante en esta situación de opresión lingüistica. Con la castellanización se ha desplazado a las lengua nativas quitándoles toda posibilidad de convertirse en lenguas de educación y condenándolas a una situación de marginalidad funcional.

---

(1) La Metáfora en el Quechua de Yura

(2) Usamos este término como sinónimo de lengua originaria, lengua nativa y lengua abórigen.

Sin embargo, a pesar de todas estas limitaciones y obstáculos, por más de 500 años los quechuás han mostrado una resistencia lingüística y cultural, aunque con algunas restricciones en el desarrollo normal de la lengua quechua en lo que se refiere al campo léxico.

Dentro del panorama negativo, sin embargo, la creatividad metafórica aparentemente no ha sufrido daño constatado en el desarrollo lexical. La capacidad de abstracción que permite la metáfora ha seguido su desarrollo normal pese a la condición de lengua oprimida. Esto se demuestra en el uso pleno de las expresiones metafóricas de los quechua hablantes que reflejan las características etnolingüísticas del mundo andino. Los valores culturales expresados a través del lenguaje metafórico en quechua juegan un rol significativo en el contexto sociocultural que enmarcan el comportamiento situacional de cada individuo dentro de la sociedad andina.

3. *METODOLOGÍA*

La metodología nos permite materializar las formulaciones teóricas generales y particulares con el objeto de guiar el estudio del fenómeno metafórico en la lengua quechua. Para lo cual se ha empleado el método descriptivo que hace referencia minuciosa e interpreta lo que es[3].

Los instrumentos y técnicas empleadas en esta investigación son los cuestionarios y grabaciones y complementados por la libreta de campo que se aplicaron a un universo de 60 informantes dividido en tres grupos generacionales; cada grupo generacional compuesto por 20 informantes[4]. Los informantes de nuestro trabajo de investigación son quechua hablantes naturales de los cuatro ayllus del cantón de Yura que pertenece a la provincia Quijarro del departamento de Potosí.

El análisis de las metáforas de la lengua quechua se realizará en función del nivel lingüístico en el que aparecen las metáforas: es decir, a nivel lexical, a nivel sintagmático y finalmente a nivel oracional. En este sentido, por una parte, primero se analizará aplicando el análisis componencial[5] a las metáforas registradas a nivel lexical y sintagmático complementado por el análisis de la gramática generativa donde corresponda. Por otra parte en las metáforas oracionales se aplicará el análisis en base a las restricciones semánticas[6] según la propuesta de Chomsky (1965).

De esta manera, el método análisis componencial se aplicará a las metáforas a nivel lexical y sintagmático que están clasificadas según el contenido semántico. Para dicho análisis se toma en cuenta la propuesta de Richards[7] y Ullman en cuanto a la estructura de la metáfora[8] en la que se tiene los siguientes elementos: tenor, vehículo, fundamento y tensión, (Ullman, 1976: 240).

---

(3) Best Jhon W. Cómo investigar en Educación, 1978:92

(4) Para mayores informaciones acerca de la metodología ver La Metátora en el quechua de Yura op cit

(5) La semántica componencial nos dice que en base a los rasgos sémico se puede explicar el significado de la palabra. Este tipo de análisis se denomina método componencial. Según los semanticistas Greimas, Lyons, Leech, Gutiérrez y Blanco el análisis componencial es la descripción del significado de las palabras a base de combinaciones de rasgos contrastantes, que puede ser aplicado al significado de la palabra pero no al de la oración. Este análisis se toma como base para la explicación de los procesos metafóricos de la lengua quechua.

(6) Chomsky en su obra **Aspectos de la teoría de la sintaxis** habla de las restricciones selectivas como parte del componente sintáctico. Estas rectricciones selectivas permiten seleccionar secuencias oracionales congruentes para que la gramática no pueda generar o producir secuencias incongruentes. Es decir, las restricciones selectivas están en base a la coexistencia de rasgos contextuales para especificar la función gramatical. Por tanto, encontramos muy útil este recurso descriptivo de la gramática generativa para nuestro análisis de los procesos metafóricos en el nivel oracional de las diferentes relaciones sintácticas que semánticamente son incongruentes.

(7) Psicología de la retórica 1936:93

(8) Richards nos habla de la estructura básica de la metáfora en su obra ya mencionada. También Ullman habla en su obra **Semántica**, sobre la estructura de la metáfora.

En este contexto, la metáfora quechua puede ser analizada en función a lo que Richards propone como componentes metafóricos básicos es decir, tenor y vehículo. De acuerdo a estos dos elementos metafóricos se analizará las metáforas tanto a nivel lexical como a nivel sintagmático.

En este sentido, en el análisis de las metáforas a base del método componencial tenemos dos grupos: análisis de las metáforas a nivel lexical y análisis de las metáforas en el nivel de sintagma. El análisis de las metáforas a nivel sintagmático será complementado por el método de las restricciones semánticas propuesta vertida por Chomsky ya que el análisis componencial no es aplicable en algunos casos de metáforas que se han registrado en nuestro corpus.

4. ESTUDIOS DE LA METÁFORA

Para Aristóteles (Poética 1959: 6-9) la metáfora "consiste en dar a la cosa el nombre que pertenece a otra". Es decir, la metáfora es la transposición de un nombre a una cosa distinta de la que tal nombre significa. En la actualidad, la metáfora no sólo debe ser considerada un tropo en el lenguaje literario sino fundamentalmente uno de los aspectos básicos de la misma existencia del hombre. En realidad la metáfora es parte de la vida cotidiana a veces ya consolidada como metáfora estereotipada pero otras veces tenemos la metáfora creadora como recurso humano para acuñar aspectos importantes de nuestra realidad.

Según estos autores la metáfora está constituida por cuatro componentes: **tenor** (tópico), es la cosa de la que estamos hablando y el **vehículo** es aquello con quién la comparamos; el **fundamento** de la metáfora son los semas compatibles, mientras que la **tensión** de la metáfora son los semas incompatibles. Además, la tensión de la metáfora implicaría la posibilidad de transferencia para verificar los procesos metafóricos.

Le Guern (1973) nos ofrece un tratamiento desde cuatro perspectivas. Veamos en principio la relación entre metáfora y símbolo.

Según Le Guern (1973:49) la metáfora llega a ser símbolo cuando el sigficado normal de la palabra empleada funciona como significante de un significado. El símbolo exige la representación mental y global del término reducido y no sólo uno de sus semas como en la metáfora.

Le Guern (1973:55), también nos habla de la relación entre metáfora y sinestesia[9] al referirse a ciertas analogías que no son lógicas ni semánticas. Estas analogías aparecen al nivel puramente perceptivo constituyéndose, por tanto, en un fenómeno de naturaleza extralingüística. Aunque tradicionalmente se consideró a la sinestesia como una variedad de la metáfora, Le Guern la analiza como una categoría independiente dentro del universo de las imágenes.

Un tercer aspecto puntualizado por Le Guern (1973:60) tiene que ver con la noción de comparación. Esta noción implica tres elementos: el elemento que se compara, el término al que se compara y el instrumento de comparación.

Un cuarto aspecto mencionado por Le Guern (1973:76) con respecto a las metáforas tiene que ver con sus motivaciones. Recordemos que una función básica del lenguaje es llamar las cosas por su nombre. Sin embargo, con frecuencia se recurre a un procedimiento consistente en designar una realidad por un nombre que no es suyo sino que se refiere a

(9) La sinestesia se define por la transposición de una sensación propia de un sentido a otro, etimológicamente del griego **syn**, justamente y **aesthesis**, percepción.

otra realidad totalmente distinta. Uno de los procedimientos tiene que ver con la metáfora que puede ser entendida como una desviación del lenguaje pues parece implicarse una ruptura con la lógica. Las motivaciones señaladas por Le Guern se refieren a los siguientes aspectos.

En principio, se recurre a la metáfora para designar una realidad para lo cual no existe un término preciso. En segundo lugar la metáfora puede significar un medio económico para reemplazar una perífrasis demasiado larga.

Una constatación general nos lleva a aseverar que la evocación metafórica tiende a darse por lo cognitivo, lo moral, lo emotivo y lo creativo. En este contexto, Maldonado (1992:194) precisa que una posibilidad es la recurrente metaforización de situaciones morales o éticas. En lo que respecta al quechua, encontramos un significativo número de metáforas[10] que pueden encajar dentro de la motivación planteada por Maldonado.

La metáfora, según Albaladejo (1989:149-155), puede ser considerada un metasemema[11] de supresión o adición que consiste en la sustitución de un elemento léxico por otro con el que tiene uno o varios semas[12] en común. Esta sustitución genera un cambio de significado puesto que "el elemento que sustituye al que está ausente adquiere como significado traslaticio del elemento sustituido". Las ideas de traslación y analogía sustentada por Aristóteles (1959:1-4) a propósito de la metáfora pueden considerarse como constantes teóricas que fundamentan la sustitución de elementos y la base lingüística y cultural de la misma, sin embargo, también es posible pensar que la metáfora propiamente dicha no es una sustitución de sentido, sino una modificación del contenido semántico de un término. Esta modificación resulta de la conjunción de operaciones de base: adición y supresión de semas. La metáfora, entonces, altera la constitución sémica y, al superponerse al otro término, origina una confluencia de semas con los semas del otro.

La tesis de Alavi (1994) sobre las metáforas aymaras de la región de Achiri en la provincia de Pacajes constituye, a nuestro entender, el primer trabajo que intenta explorar sistemáticamente el estudio de la metáfora en el contexto de la semántica lingüística.

En lo que respecta a estudios acerca de la metáfora quechua sólo podemos referirnos al artículo de Maldonado (1992) que trata acerca de un grupo de metáforas en la variedad del quechua en el Departamento de Cochabamba. El estudio no responde a enfoques estrictamente lingüísticos; se trata más bien de una aproximación antropológica a las metáforas quechua. El trabajo se circunscribe a lo que Maldonado tipifica como metáforas morales que "no han sido estudiadas". Se intenta demostrar que es posible postular a la metáfora como motriz moralizadora y designadora de roles morales. Se trata fundamentalmente de metáforas que exhiben la estructura adjetivo nombre, en las que las adjetivaciones morales corresponden a contigüidades o semejanzas corporales.

5. *ANÁLISIS DE LAS METÁFORAS*

5.1 Metáforas a nivel lexical

Este grupo de metáforas se caracteriza porque la expresión metafórica está representada por un solo lexema; es decir, pertenecen al grupo de las metáforas a nivel lexical

(10) Ver La metáfora en el quechua de Yura. Cayetano, 1998 y el artículo Los aspectos socioculturales de la metáfora quechua, Cayetano, 997.

(11) Ídem.

(12) Los semas son los rasgos mínimos distintivos del significado que resultan operativos dentro de un solo campo léxico que sirven para estructurarlo mediante diversos tipos de oposición sémica.

representando el elemento vehículo de la metáfora manifestada. Veamos una de las metáfora animales.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Atux	Zorro	Astuto

La expresión metafórica **atux** se puede analizar en sus unidades sémicas mínimas del siguiente modo:

VEHÍCULO	TENOR	METÁFORA
Atux	*(Runa)*	**Atux**
[+animado]	[+animado]	[+animado]
[-humano]	[+humano]	[+humano]
[+ astucia]		[+astucia]

En la presente metáfora manifestada a nivel lexical, el tenor implicado se plantea en un nivel subyacente al lexema runa. Por el hecho, que la metáfora resultante es entendida como "persona astuta"; es decir, referida a seres humanos. En el análisis sémico tanto del tenor implicado como del vehículo se puede observar a los semas incompatibles [-humano /+humano] y el sema [+astucia] que no está presente en el tenor de la metáfora; estos semas incompatibles constituyen la tensión de la metáfora. El fundamento de la expresión metafórica está constituido por el sema [+animado]. El proceso metafórico parece explicarse en la transferencia del sema [+astucia] al tenor. De esta manera, originando el proceso metafórico el sentido metafórico "persona astuta". Entonces, tenemos una nueva organización sémica en el lexema **atux**: [+animado], [+humano], y [+astucia].

5.2. Análisis de metáforas a nivel de sintagmas

En este epígrafe trataremos de analizar las metáforas recolectadas que pertenecen al nivel de los sintagmas. Por una parte, aplicaremos el método análisis componencial y por otra parte, trataremo de aplicar el análisis generativo a este grupo de metáforas. Para realizar el análisis de estas expresiones sintagmáticas podemos dividir en tres grupos generales. En el análisis de los dos primeros grupos tomamos en cuenta los componentes tenor y vehículo de la metáfora que propone Richards[13]. El primero se refiere a las metáforas sintagmáticas en las que están presentes tanto el tenor como el vehículo dentro de la expresión de la metáfora, en este caso tenemos la metáfora sintagmática **uña wawa**; el lexema **uña** representaría el componente vehículo de la metáfora y el lexema **wawa** constituye el tenor.

Un segundo grupo de metáforas a nivel de sintagma se caracteriza por representar como una sola unidad el vehículo de la metáfora, es decir, en estos casos no tenemos el tenor en la expresión metafórica manifestada; más al contrario está ausente; podemos ejemplificar con un caso como **khuchi uma** que compone el vehículo metafórico y el tenor implicado **ñawi** se encuentra en un nivel subyacente de la metáfora. Es así que proponemos considerar al tenor en el nivel subyacente de la metáfora. En estos dos grupos trataremos de hacer el estudio en base al método de análisis componencial.

(13) Op. Cit.

El tercer grupo de metáforas a nivel de sintagma son expresiones en las que no es posible aplicar el análisis componencial. Entonces, estas metáforas analizaremos en base a la gramática generativa. Para este caso tenemos la expresión musux warmi (mujer nueva) que se emplea con el sentido metafórico de "nuera"

5.2.1. *Metáforas sintagmáticas con tenor y vehículo expresados*

Este grupo de metáforas sintagmáticas en las que se manifiesta tanto el tenor como el vehículo a la vez puede estar subdividida en dos grupos. Esta agrupación se realiza según el orden en el que se presentan tanto el tenor como el vehículo de la metáfora. El primer grupo se caracteriza porque el primer lexema del sintagma constituye el vehículo de la metáfora y el segundo lexema forma el tenor de la metáfora.

Veamos el siguiente esquema:

S I N T A G M A	
Lexema A	Lexema B
vehículo	*tenor*
khuchi	**runa**

Respecto al segundo grupo de metáforas se presenta como característica un orden sintáctico inverso. Pues tenemos presente como tenor al primer lexema de la metáfora y como vehículo el segundo lexema. Este análisis podemos presentar mediante el siguiente esquema:

S I N T A G M A	
Lexema A	*Lexema B*
Tenor	Vehículo
Larq'a	**Uma**

Procederemos con el análisis de la metáfora **quri chujcha.**

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Quri chujcha	Cabello de oro	Cabello rubio

La estructuración semántica de la metáfora **quri chujcha** podemos graficar de la siguiente manera:

VEHÍCULO	TENOR	METÁFORA
Quri	**Chujcha**	**Quri chujcha**
[+metal]	[+parte de cuerpo humano]	[+parte del cuerpo hum.]
[+concreto]	[+concreto]	[+ concreto]
[+*amarillo*]		[+*amarillo*]

La expresión metafórica **quri chujcha**, metaforiza a una parte del cuerpo humano con un metal por similitud de color. En este contexto el lexema **quri** representa el componente vehículo de la metáfora y el lexema **chujcha** constituye el tenor de la metáfora.

El análisis de ambos componentes en las unidades mínimas como los semas nos llevan a observar al sema [+concreto] que aparece tanto en el tenor como en el vehículo de la metáfora constituyéndose en el fundamento de la metáfora. Los semas restantes que por su carácter incompatible componen la tensión de la metáfora. El sentido de la metáfora "cabello rubio" al parecer se explica de la transferencia del sema pertinente [+amarillo] que corresponde al vehículo de la metáfora hacia el tenor. En consecuencia, se produce una nueva organización de semas en la metáfora, **quri chujcha**, es decir [+parte del cuerpo humano], [+concreto], y el sema transferido [+amarillo].

5.2.2. Metáforas con vehículo compuesto y tenor ausente

Este grupo metafórico a nivel de sintagma se caracteriza por presentar dos lexemas que constituyen el vehículo de la metáfora como una sola unidad; mientras que el tenor está ausente en la expresión manifestada. Sin embargo, el tenor se encuentra en un nivel subyacente de la metáfora. Para la eficacia de nuestro análisis tarnbién podemos dividir en dos grupos generales a estas metáforas en función al tipo de análisis que se aplica. En este sentido, el primer grupo se refiere a las expresiones metafóricas compuestas por dos lexemas que representan el vehículo de la metáfora en las que se aplica un sólo nivel de análisis componencial. El segundo grupo presenta una característica muy diferenciadora: este grupo de metáforas se analiza en dos etapas. En la primera se aplica primeramente el análisis componencial al vehículo de la metáfora y en una segunda fase se aplica el análisis componencial a los componentes de la estructura metafórica.

5.2.2.1. Metáforas con un nivel de análisis componencial

En este caso, las metáforas se caracterizan por el hecho de que los dos lexemas que componen el sintagma pasan a constituir el vehículo de la metáfora como una sola unidad, el tenor de la metáfora puede estar estructurado a un nivel subyacente de la metáfora. El análisis sémico se debe hacer a la totalidad del sintagma como una unidad. Este análisis podemos representar mediante el diagrama siguiente:

VEHÍCULO		TENOR
Sintagma		(implicado)
lexema A + lexema B		
Michi	**pansa**	**(runa)**

Las metáforas sintagmáticas que se caracterizan por representar el vehículo como una sola unidad de análisis pueden ser subdivididas en dos grupos. La subdivisión está en base a la estructura sintáctica de la metáfora; es decir, la secuencia de nombre + nombre, que corresponde al primer grupo y las metáforas sintagmáticas compuestas por un adjetivo y un nombre que conforman un segundo grupo.

A continuación consideramos el análisis de la metáfora referida a los objetos que metaforiza a una persona. Procedemos al análisis de la metáfora **uma q'ipi**.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Uma q'ipi	Bulto de cabeza	Pers. que se escapa del hogar llevándose el alma de uno de sus padres.

La presente expresión metafórica podemos estructurar semánticamente de la siguiente forma:

VEHÍCULO	TENOR	METÁFORA
Uma q'ipi	*(runa)*	**Uma q'ipi**
[+objeto]	[+humano]	[+humano]
[+concreto]	[+concreto]	[+concreto]
R.C. [+*escaparse*]	[+*escaparse*]	
R.C. [+*llevar el alma*]	[+*llevar alma*]	
R.C. [+*desgracia*]	[+*desgracia*]	

La metáfora **uma q'ipi** representa el vehículo de la metáfora y a nivel subyacente se presenta el tenor implicado runa.

La estructuración de semas tanto en el tenor como en el vehículo de la metáfora nos muestra al sema [+concreto] que aparece en ambos componentes constituyéndose en el fundamento de la metáfora y el resto de los semas caracterizados como incompatibles forman la tensión. Para la interpretación de la metáfora debe tomarse en cuenta la transferencia de los rasgos culturales [+escaparse], [+llevar el alma] y el sema [+desgracia] que son parte de una nueva combinación de semas en la metáfora **uma q'ipi** originando de esta manera el sentido metafórico "persona que se escapa del hogar llevándose el alma de uno de sus padres" lo que explica que posteriormente le causa la muerte.

5.2.2.2. Metáforas sintagmáticas que requieren dos niveles de análisis

5.2.2.2.1. Metáforas sintagmáticas que requieren dos niveles de análisis componencial

En este grupo de metáforas sintagmáticas, la secuencia está compuesta por dos nombres en la que se puede dar alguna incoherencia semántica. Esta composición sintagmática formada por dos lexemas constituye el vehículo de la metáfora. Estas metáforas serán analizadas en dos etapas aplicando el análisis componencial. En la primera etapa se analizará los lexemas que componen el vehículo de la metáfora y en la segunda fase verificaremos la estructura de la metáfora en base a la descomposición de semas de los componentes de la metáfora.

Este grupo de metáforas que se caracteriza porque el sintagma nominal está compuesto por dos nombres que forman el vehículo de la metáfora. Por otra parte, en las expresiones metafóricas en una mayoría uno de los lexemas constituye una parte del cuerpo humano. En esta relación sintáctica podría verificarse una anomalía semántica ya que el lexema que cumple la función de modificación adjetival no corresponde al nombre que está modificando. Esta relación de modificación adjetival, en la que podemos observar una irregularidad semántica podemos representar con el siguiente esquema:

VEHÍCULO	TENOR
Sintagma	(*Implicado*)
Nombre + Nombre	
T'uru uma	*(runa)*

En este sentido, para este tipo de metáforas, proponemos un análisis en dos etapas. Es decir, en principio se analizará los lexemas que componen el vehículo de la metáfora; en

una segunda fase se analizara los componentes de la estructura metafórica en las dos fases empleando el metodo del analisis componencial

Una de las metáforas que ponemos a consideracion para el analisis es la expresión sintagmática **alkul pansa**.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Alkul pansa	Panza de alcohol	Alcohólico

De manera inicial analizaremos en una primera fase los lexemas que componen el vehiculo de la metáfora; es decir la secuencia de **alkul** y **pansa**.

VEHICULO

Alkul	**Pansa**
[-humano]	[+humano]
[+concreto]	[+concreto]
[+liquido]	[+parte del cuerpo]
[+bebida]	
[+embriaguez]	

El análisis de los componentes léxicos del vehiculo de la metáfora nos da pautas para la nueva combinación de semas en la expresión **alkul pansa** que constituye el vehiculo de la metáfora como una sola unidad. Es asi que la expresión **alkul pansa** estaria compuesta por los semas [+humano], luego estaria el rasgo sémico [+pansa llena de bebida] que es el resultado de la conjunción del sema [+parte del cuerpo] y el sema [+bebida].

Proponemos que el componente tenor de la metáfora está presente como runa a nivel subyacente de la metáfora ya que el significado de la metáfora se refiere a una persona. En este sentido, podemos analizar la estructuración de los elementos sémicos de los componentes de la metáfora en cuestión.

VEHÍCULO	TENOR	METÁFORA
Alkul pansa	*(Runa)*	**Alkul pansa**
[+humano]	[+humano]	[+humano]
[+concreto]	[+concreto]	[+concreto]
[+panza llena de bebida]		[+panza llena de bebida]

En el detalle de los rasgos sémicos tanto del tenor como del vehiculo de la metáfora podemos constatar que los semas [+humano] y [+concreto] aparecen en ambos componentes formando el fundamento de la expresión metafórica. Mientras que la tensión de la metáfora está constituida por el rasgo sémico [pansa llena de alcohol]. El proceso metafórico se puede justificar en el sema [+panza llena de alcohol]. A consecuencia de la transferencia del rasgo sémico mencionado se generaría la metáfora **alkul pansa** con el significado "alcohólico".

5.2.2.2.2. Metáforas sintagmáticas que requieren dos niveles de análisis: Generativo-Componencial

En este caso, las metáforas a nivel de sintagma se caracterizan por la modificación de un adjetivo que no corresponde semánticamente al nombre modificado. Este hecho da lugar a la anomalia semántica, es decir, en la composicion sintactica de un adjetivo más un nombre semánticamente puede verificarse una incongruencia. La irregularidad semántica en la modificación adjetival podemos graficar del siguiente modo

VEHICULO	TENOR
Sintagma	**Implicado**
Misk'i pansa	(wawa)

En este contexto estos casos se podrian analizar en dos niveles. La primera etapa se refiere al análisis generativo que corresponde especificamente al vehiculo de la estructura de la metáfora. En una segunda etapa se aplicara el analisis componencial por una parte, a la expresión metafórica que se constituye como una sola unidad en el vehiculo de la metáfora; por otra parte, también se aplicará el mismo analisis al tenor implicado. En una mayoria las expresiones sintagmáticas metaforizan al hombre con una parte del cuerpo humano.

Ponemos en consideración a la metáfora **misk'i simi** para el análisis de este grupo.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Misk'i simi	Palabra dulce	Persona expresiva

En principio, en esta expresión metafórica se manifiesta una incongruencia semántica en la combinación sintáctica del adjetivo **misk'i** y el nombre **simi** que constituyen el vehiculo de la metáfora. Según, la gramática generativa, con normalidad, en la lengua quechua el adjetivo **misk'i** puede modificar a un nombre que tenga como rasgo inherente [+sólido] o [+líquido]. Esta relación de modificación podemos graficar del siguiente modo:

Misk'i	Nombre
[+Adj.]	[+N]
[+agradable]	[+sólido]
	[+liquido]

Sin embargo en la metáfora **misk'i** simi se observa que el lexema **misk'i** está modificando a un nombre como **simi** que contiene al sema [-concreto] como uno de sus rasgos inherentes por lo que se presentaria en esta expresión sintagmática una anomalia semántica. Esta incoherencia semántica podemos graficar de la siguiente forma:

Misk'i	**Simi**
[+Adj.]	[+N]
[+agradable] *[-concreto]	*[-sólido]
	*[-liquido]

Entonces, el lexema **simi** al combinarse sintácticamente con el adjetivo **misk'i** adquiere el rasgo semántico [+concreto]. Por la relación sintáctica que se tiene en la expresión metafórica podemos observar algunos cambios de rasgos en el lexema **simi**.

Misk'i	**Simi**
[+Adj]	[+N]
[+agradable]	[+solido]
	[+concreto]

En base a este analisis generativo realizado en ambos lexemas del vehiculo podemos realizar la estructuracion semica en la expresion metaforica **misk'i simi** como una sola unidad. Por otra parte, aplicaremos el analisis componencial al tenor implicado que está representado por el lexema **runa** puesto que la metafora se refiere la persona.

VEHÍCULO	TENOR	METÁFORA
Misk'i simi	*(Runa)*	**Misk'i simi**
[-humano]	[+humano]	[+humano]
[+concreto]	[+concreto]	[+concreto]
[+agradable]		[+*agradable*]

Luego de haber realizado el analisis generativo en el vehiculo de la metáfora seleccionamos a los semas [-humano], [-concreto] y [+agradable] que componen la expresion **misk'i simi**. En base al análisis componencial comprobamos al fundamento metafórico que está compuesto por el sema [+concreto] y la tensión de la metáfora está constituida por los semas incompatibles [-humano /+humano] y el sema [+agradable] que sólo está presente en el vehiculo **misk'i simi**. El proceso metafórico parece radicar en la transferencia del sema [+agradable] al tenor de la metáfora ya que en una nueva organización de semas aparece en la metáfora **misk'i simi** junto a los semas [+humano] y [+concreto]. Esta transferencia semántica ocasiona el sentido figurado de la metáfora "persona expresiva".

5.2.3. Metáforas sintagmáticas que requieren análisis generativo

A igual que el anterior grupo este grupo de las metáforas a nivel de sintagma se caracterizan por la modificación adjetival. En esta relación adjetival radica una incoherencia semántica. Sin embargo, el grupo analizado se diferencia ya que el nombre que es modificado por un adjetivo constituye una parte del cuerpo humano que metaforiza al hombre en su conjunto. Mientras este grupo metaforiza: por una parte, a entidades inanimadas con cualidades animadas; por otra parte, metaforiza a entidades animadas con adjetivos que modifican a entidades inanimadas. En este contexto, estas metáforas con las caracteristicas indicadas tenemos registradas en las metáforas antropomórficas, sinestésicas y en las metáforas runa. A este grupo de metáforas trataremos de aplicar especificamente el método análisis generativo demostrando asi la irregularidad semántica en la relación de modificación adjetival.

En el presente grupo analizaremos la metáfora **musux warmi**

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Musux warmi	Mujer nueva	Nuera

La expresión metafórica **musux warmi** analizaremos en base a la gramática generativa. En principio, el problema semántico parece explicarse en la incoherencia semántica entre el adjetivo y el nombre modificado. Con regularidad, en la lengua quechua un adjetivo como **musux** puede modificar a un nombre que registre el rasgo inherente [animado]. Esta relación de modificación adjetival podemos esquematizar de la siguiente manera:

Musux	Nombre
[+ Adj.]	[+N]
[-usado]	[-animado]

En cambio, en la expresión metafórica musux warmi, el adjetivo musux está modificando al lexema warmi que tiene como uno de sus elementos semánticos al sema [+ humano] por lo que se observaría la alteración semántica en el sintagma nominal que está en proceso de análisis. Esta composición asemántica podemos graficar de este modo.

Musux	**Warmi**
[+Adj.]	[+N]
[-usado]	*[+animado]
	*[+humano]

Por tanto, la composición sintáctica del adjetivo **musux** y el lexema **warmi** hace que warmi adquiera como elemento diferenciador al rasgo [-animado]. De este modo desencadena el proceso metafórico. Del proceso semántico puede explicarse el significado metafórico "nuera". Entonces, podemos observar una nueva relación de semas en el lexema **warmi**:

Musux	**Warmi**
[Adj.]	[+N]
[-usado]	[-animado]
	[-humano]

La expresión metafórica analizada se refiere a la mujer como una nueva integrante de la familia; podemos decir que en ese sentido va expresado la metáfora con el adjetivo **musux**.

6. ANÁLISIS DE LAS METÁFORAS ORACIONALES

El estudio de las metáforas oracionales se realizará en base al análisis de restricciones semánticas en contextos oracionales aplicando las restricciones que propone Chomsky (1965) en el componente sintáctico de su gramática generativa.

El análisis de las metáforas oracionales se efectuará de acuerdo a las anomalías semánticas que se presentan en los distintos tipos de relaciones sintácticas de la oración (Mendoza 1992). En tal sentido, en la lengua quechua tenemos la incongruencia semántica en las diferentes relaciones sintácticas como ser: en la relación de predicación, de complementación y en la modificación tanto adjetival como adverbial. Entonces de acuerdo a estas relaciones sintácticas se procederá a analizar las irregularidades semánticas oracionales. A continuación dentro de cada una de las cuatro relaciones sintácticas podemos analizar una metáfora de cada caso.

6.1. Relación de predicación (SV)

La relación de predicación es una de las relaciones sintácticas más importantes en la estructura de la oración. Según Mendoza:

"La relación de predicación se refiere específicamente al vínculo que se establece entre un nombre en función de sujeto y un verbo. Este vínculo se expresa a través de la marca de persona -número que exhibe todo verbo que entra en relación de predicación" (1992: 190).

En este caso, la incongruencia semantica se presenta en la relacion del sujeto con el verbo. Empezamos el analisis con la siguiente metafora

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Puñuy wanchirpawasan	El sueno me esta matando	Tengo mucho sueño

En este tipo de oración encontramos incongruencia semantica entre el sujeto y el verbo. Para empezar, recordemos que en la lengua quechua la estructura semántica de un verbo como **wanchiy** requiere de un nombre sujeto con el rasgo [+ animado] para significar la acción del verbo. Por tanto un posible sujeto para este verbo supondria los siguientes semas entre otros.

Sujeto	**Wanchiy**
[+N]	[+V]
[+agente]	[+acción]
[+animado]	
[+concreto]	

Sin embargo; en esta expresión metafórica el lexema que cumple la función de sujeto, es decir, **puñuy** presenta como uno de sus rasgos semánticos inherentes: [-animado] por lo que se origina la incompatibilidad semántica al emplearse como sujeto del verbo **puñuy**. Esta incongruencia de rasgos puede ser representada gráficamente de la siguiente manera:

Puñuy	**Wanchiy**
[+N]	[+V]
*[-agente]	[+acción]
*[-animado]	
*[-concreto]	

Entonces, el sujeto puñuy al combinarse con el verbo wanchiy adquiere el rasgo [+animado] y de esta forma desencadena un proceso metafórico originando de esta manera el significado metafórico "tengo mucho sueño". Dentro de esta nueva relación de rasgos semánticos el lexema puñuy registra los siguientes cambios de rasgo: [-agente] a [+agente] y de [-animado] a [+animado]. De esta manera, la nueva relación de predicación puede graficarse del siguiente modo:

Puñuy	Wanchiy
[+N]	[+V]
[+ agente]	[+acción]
[+animado]	

6.2. Relación de complementación (CV)

En esta sección trataremos de las anomalías semánticas encontradas en la relación de complementación es decir, la alteración semántica que se presenta en la relación entre un verbo y su complemento. Según Mendoza (1992: 195):

"La noción básica en la relación sintáctica de complementación es la de complementar el sentido de dos categorías sintácticas nombre y verbo. Por esa razón, podemos, en principio, reconocer dos tipos de complementación verbal y nominal"

En los datos recogidos las metáforas oracionales en su mayoría muestran una estructura de complementación verbal, es decir, una relación del verbo con su complemento. También existe un segundo caso que tiene que ver con el complemento de sujeto. Por implicar este caso de tipo adjetival se tratará en la sección respectiva 5.3.5. Consideramos a continuación el análisis de una de las expresiones

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Anchalla qhari mikhun	Mucho come al hombre	Mujer que enviuda cada vez

De igual forma que en los anteriores casos, en la presente expresión metafórica se observa la anomalía semántica en la relación del verbo con su complemento. En primer lugar, en la lengua quechua la estructura semántica del verbo **mikhuy**, normalmente, requiere en forma inevitable que su complemento registre dentro de su estructura sémica el sema [+alimento] como rasgo inherente para significar la acción del verbo. Por otra parte, el sujeto de la acción debe registrar como uno de sus rasgos semánticos al rasgo [+animado]. Esta relación de rasgos semicos del sujeto, complemento y del verbo podemos graficar del siguiente modo:

(Sujeto)	Complemento	**Mikhuy**
[+N]	[+N]	[+V]
[+animado]	[-humano]	[+acción de alimentarse]
	[+alimento]	

Empero, en este caso de metáfora oracional el lexema **qhari** que cumple la función de complemento del verbo **mikhuy** contiene como rasgo semántico característico al sema [+humano]. En tal caso se tendría la anormalidad semántica al funcionar como el complemento del verbo **mikhuy** en la estructura sintáctica de la oración. Además el sujeto de la acción verbal, en este caso, el lexema implícito (warmi) tiene como rasgos inherentes [+humano] y [-masculino]. Esta incongruencia semántica se presenta de este modo:

(*Warmi*)	**Qhari**	**Mikhuy**
[+N]	[+N]	[+V]
[+humano]	*[+humano]	*[+acción de alimentarse]
	*[-alimento]	

Por consiguiente, podríamos proponer que el complemento **qhari** al ser combinado con el verbo mikhuy adquiere el rasgo caracterizador [+alimento]. En consecuencia, de esta relación se originaría el proceso semántico para producir el sentido metafórico "mujer que enviuda cada vez". Dentro de la nueva relación de rasgos que componen el lexema **qhari** tenemos los siguientes cambios de rasgos semánticos: de [+humano] a [humano] y de [-alimento] a [+alimento]. De este modo, la relación de predicación se puede graficar de la siguiente manera:

(*Warmi*)	**Ghari**	**Mikhuy**
[+N]	[+N]	[+V]
[+humano]	[+humano]	[+accion de alimentarse]
	[+alimento]	

Asimismo, sostenemos que en este caso el lexema implicado que cumple la función gramatical de sujeto sobre entendido de la acción verbal **mikhuy** es el lexema **warmi**. Además, cabe añadir que dentro de la cultura quechua se considera que la mujer, que enviuda cada vez, es censurada severamente por el hecho de que la mujer tiene consecutivamente varios esposos que en el transcurso del tiempo fallecen. Entonces, se piensa que la mujer es la culpable de la muerte del esposo por no saber darle la atención correspondiente y como debería ser según esta cultura

6.3. Relación de predicación y complementación (SCV)

Este caso de metáforas oracionales presentan la incongruencia semántica en la relación del sujeto, complemento y verbo; es decir, en la doble relación de predicación y complementación. En la lengua quechua, en nuestro corpus hemos encontrado tres metáforas que pertenecen al grupo de las metáforas antropomórficas. Veamos uno de los casos.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Wayra phuyuta ayqichin	El viento hace escapar a la lluvia	El viento despeja la lluvia

En la presente oración la incoherencia semántica radica en la doble relación de predicación y complementación. De manera inicial, empecemos recordando la función del sufijo **-chi** ya que para nuestro análisis tiene la importancia necesaria. Regularmente, en la lengua quechua el sufijo causativo **-chi** al ser empleado con cualquier verbo; en este caso con el verbo **ayqiy** en forma inevitable requiere de un sujeto y un complemento que contengan el rasgo semántico inherente [+animado]. La doble relación de predicación y complementación podemos mostrar con el siguiente esquema:

Sujeto	Complemento	**Ayqichiy**
[+N]	[+N]	[+V]
[+animado]	[+animado]	[+acción]
[+concreto]	[+concreto]	

Empero, en la presente oración los lexemas que cuplen la función de sujeto y complemento, es decir, **wayra** y **phuyu** conllevan como elemento sémico al rasgo [-animado] por lo que se originaría la incompatibilidad semántica al emplearse como sujeto y complemento del verbo **ayqichiy**. La incoherencia de rasgos podemos representar gráficamente de la siguiente forma:

Sujeto	Complemento	Verbo
Wayra	**Phuyu**	**Ayqichiy**
[+N]	[+N]	[+V]
*[-agente]		*[+acción]
*[-animado]	*[-animado]	
*[-concreto]	*[-concreto]	

Por tanto, el sujeto **wayra** y el complemento **phuyu** al emplearse o combinarse con el verbo **ayqichiy** registra como uno de sus rasgos al sema [+animado]. De esta forma se desencadena el proceso metafórico ocasionando el sentido figurado "viento que despeja a la nube". Dentro de la nueva relación de rasgos semánticos tanto el lexema **wayra** y el lexema **phuyu** muestran los siguientes cambios de rasgos: de [agente] a [+agente], de [animado] a [+animado] y de [-concreto] a [+concreto]. De esta manera la doble relación de predicación puede graficarse del siguiente modo:

Sujeto	Complemento	Verbo
Wayra	**Phuyu**	**Ayqichiy**
[+N]	[+N]	[+V]
[+agente]		[+acción]
[+animado]	[+animado]	[+animado]
[+concreto]	[+concreto]	

6.4. Relación de modificación adverbial

Con respecto a la modificación adverbial se considera que el adverbio es el modificador natural del verbo y a partir de él, las estructuras de modificación adverbial pueden también llamarse adverbiales (Mendoza 1992: 228).

Entonces, en esta sección analizaremos expresiones metafóricas en las que la incongruencia semántica se manifiesta en la relación del verbo con su modificador adverbial. En las expresiones metafóricas recopiladas al parecer existen casos de metáforas oracionales en los que existen dos tipos de anomalías semánticas: La primera corresponde a la modificación adverbial sin cambio de sentido en el verbo como la metáfora **wichay urayta parlan**; el segundo, se refiere a la modificación adverbial con cambio de sentido en el verbo, este cambio se puede verificar en la metáfora oracional **aqhamanta wañusanña**. Para el análisis de este grupo consideramos la expresión **wichay urayta** parlan.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Wichay urayta parlan	Habla arriba abajo	No sabe lo que habla

En la presente metáfora oracional la incongruencia semántica se presenta en la relación del verbo con su modificador adverbial. En una lengua cualquiera como es el caso del quechua, de manera general, el verbo **parlay** de acuerdo a su estructura semántica puede ser modificado por los adverbios de modo instrumental y por el adverbio locativo. Veamos esta modificación adverbial.

Adverbio	**Parlay**
[+locativo]	[+V]
[+instrunental]	[+acción de comunicar]
[+modo]	

Mientras que en esta modificación adverbial tanto el adverbio **wichay** como el adverbio **uray** no cumplen la función de adverbio de lugar; pues no se refiere al lugar donde se realiza la acción del verbo **parlay**. En este contexto, podemos verificar la incongruencia semántica en la relación de los adverbios **wichay** y **uyay** con el verbo parlay. Esta incompatibilidad semántica representamos de esta forma:

Wichay	**Urayta**	**Parlan**
[+adv.]	[+adv.]	[+V]
[+loc.]	[+loc.]	[+acción]
*[-modo]	*[-modo]	[+comunicar]

Por lo tanto, por una parte, los adverbios **wichay** y **uray** al desempeñar la función de modificador adverbial del verbo **parlay** adquieren el rasgo semántico [+modo]. Y por otra parte, no se toma en cuenta el sentido locativo de estos adverbiales en la estructura semántica de la metáfora oracional. Esta relación de modificación adverbial desencadena el proceso metafórico oracional; dando lugar al significado metafórico "no sabe lo que habla". En tal sentido, los adverbios indicados sufren el cambio, de elementos semánticos dentro de su estructura semántica que a continuación graficamos del siguiente modo:

Wichay	**Urayta**	**Parlay**
[+Adv.]	[+Adv.]	[+V.]
[-loc.]	[-loc.]	[+acción]
[+modo]	[+modo]	[+comunicar]

De esta manera, se cumple la exigencia del verbo con su modificador adverbial.

6.5. Relación de modificación adjetival

Este epígrafe hace referencia a la modificación adjetival; es decir a la relación sintáctica que se establece en torno al nombre por parte de las estructuras adyacentes que actualizan o denotan al nombre. Esta función es asumida de manera natural por los adjetivos con respecto a los nombres (Mendoza, 1992: 220).

Tomando en cuenta la aseveración de Mendoza con respecto a la modificación adjetival, podemos decir que en la estructura sintáctica de la modificación de un complemento de sujeto a un nombre se presenta la anormalidad semántica, es decir en la relación del nombre con su adjetivo.

Dentro de la lengua quechua podemos observar este caso de anomalías semánticas en dos metáforas registradas que forman parte del grupo de las metáforas antropomórficas que están expresadas con el verbo copulativo **KAY**. A continuación analizaremos uno de estos casos.

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Tata inti unqusqa kasan	El padre sol está enfermo	Sol opaco

Esta expresión metafórica oracional presenta una incompatibilidad semántica en la relación del nombre con su modificador adjetivo. De manera inicial, recordemos que en una lengua, en este caso, específicamente en la lengua quechua el lexema **unqusqa** regularmente cumple la función adjetival que modifica a un nombre o frase nominal que contenga el elemento semántico inherente [+animado]. Esta modificación se puede graficar de la siguiente forma:

Sustantivo	**Unqusqa**
[+N]	[+adj.]
[+animado]	[+modificador nominal]
	[+débil]

Sin embargo, en esta expresión metafórica analizada el lexema **unqusqa** cumple la función de adjetivo que está modificando a la frase nominal **inti** que carece del rasgo principal [+animado]. Por esta razón, se observa la divergencia semántica entre el adjetivo unqusqa al ser empleado como modificador de **inti**. Esta discordancia semántica presentamos del siguiente modo

Inti	**Unqusqa**
[+N]	[+adj.]
*[-animado]	*[+modif. de N (+animado)]
	[+debil]

Entonces, el sustantivo **inti** para ser modificado por el adjetivo **unqusqa** asume el componente semántico [+animado]. De esta manera, se desencadena el proceso metafórico originándose el sentido metafórico "sol opaco". Dentro de esta nueva relación de rasgos semánticos en el nombre inti se da el cambio del rasgo semántico [-animado] a [+animado]. Esta alteración de componentes semánticos se puede presentar de la siguiente manera:

Inti	**Unqusqa**
[+N]	[+adj.]
[+animado]	[+modif. adj. de N (+animado]
	[+debil]

Por otra parte es necesario aclarar que en el sintagma nominal **tata inti** tenemos otra relación metafórica. El lexema **inti** es modificado por el lexema **tata** que cumple una función de modificador adjetival. Podemos, entonce, proponer que de esta relación el lexema **inti** adquiere el rasgo semántico [+humano].

CONCLUSIONES DEL ANÁLISIS SEMÁNTICO DE LA METÁFORA QUECHUA

Una de las diversas formas de transferir el significado de las palabras son las metáforas. La transferencia de significado de las palabras en los distintos contextos socioculturales en principio son extraños en la isotopía pero se convierten en el empleo común dentro de la cultura como sobreentendidas. Esto sucede de manera frecuente en la lengua quechua, se emplea metáforas para determinar el aspecto socioeducativo enfocando desde una perspectiva negativa dependiendo de la forma de actuación del hombre en torno a su contexto o medio que lo rodea. En principio, los diversos usos de las metáforas son tipificados dentro del contexto familiar en la formación de la niñez y de la adolescencia.

Mientras para referirse a eventos comunitarios, actividades comunales o festividades, en su mayoría se emplea metáforas con relación a la adultez. En cambio, las metáforas referidas a la niñez son poco usuales. Por otra parte, en los diferentes contextos socioculturales se emplean metáforas no sólo referidas al hombre, sino también a otras entidades.

En la descripción de la naturaleza semántica de la metáfora quechua tenemos el siguiente enfoque. El significado de las metáforas de la lengua quechua se ha interpretado en base a dos métodos de análisis. Por una parte, a base del método análisis componencial, propuesto por Richard (1936). Este análisis e interpretación fueron complementados por un análisis adicional en base a la gramática generativa de Chomsky (1965).

En este contexto, tanto las metáforas a nivel lexical que están representadas ya sea por un lexema sin sufijación o lexemas con sufijación y algunas metáforas a nivel de sintagmas formadas por dos lexemas en su mayoría son analizadas en base al análisis componencial.

Las metáforas lexicales y algunas expresiones sintagmáticas han sido analizadas proponiendo un tenor implicado que se presenta a nivel subyacente de la expresión metafórica. Como segundo componente de la metalora tenemos al vehículo. En ambos componentes de la estructura metafórica se verifican tanto el fundamento como la tensión de la metáfora.

Por otra parte, en las metáforas a nivel de sintagma se ha verificado que en una mayor parte de las metáforas se expresa el tenor y el vehículo. Es decir, uno de los lexemas constituye el vehículo y el otro representa el tenor de la metalora

Como vemos en el siguiente esquema

VEHÍCULO	TENOR(implicado)	METAFORA
chini	*(wara)*	*chini*
fundamento [+animado]	[+animado]	[+animado]
tensión [+vegetal]	[+humano]	[humano]
[-legal]	[+descendiente]	[+descendiente]
		[+legitimo]

Algunas metáforas sintagmáticas se caracterizan por representar el vehículo de la metáfora. Mientras que el tenor no está expresado en la metáfora emitida. Sin embargo, está presente a un nivel subyacente de la metalora.

También se ha verificado expresiones metaforicas a nivel de sintagmas para los cuales era necesario postular dos fases de análisis. En la primera fase se aplica el análisis generativo. Luego, en una segunda fase se emplea el análisis componencial. Las metáforas de este grupo se caracterizan por la incoherencia semántica verificada en la modificación. En este grupo, los adjetivos modifican a un nombre que es una parte del cuerpo humano representando la totalidad del ser humano. Este hecho ocasiona una irregularidad semántica en dicha modificación.

Finalmente se ha registrado matáforas sintagmáticas en las que sólo es posible aplicar el análisis generativo como en la metáfora **musux wawa** (hijo nuevo). Este grupo de metáforas se caracteriza por la modificación de un adjetivo que modifica a un nombre con el que no hay correspondencia semántica. En la metáfora ejemplificada, el adjetivo **musux** funciona como modificador adjetival del lexema **wawa**. El adjetivo mencionado sólo puede modificar a un nombre que presente como elemento semántico inherente al sema [-animado]. Sin embargo, el lexema modificado **wawa** conlleva al componente semántico inherente [+humano] lo que ocasiona la incongruencia semántica.

El análisis generativo se aplicó plenamente a las metáforas oracionales. En este grupo se percibe una incongruencia semántica en las distintas relaciones sintácticas en la relación de predicación, en la relación de complementación y finalmente, en la modificación tanto adjetival como adverbial. En estas relaciones el verbo juega un papel importante y requiere de ciertas exigencias de rasgos semánticos. Por tanto, la interpretación del sentido figurado de las metáforas oracionales está basada en el análisis generativo. Veamos el análisis de una de las metáforas oracionales:

Expresión metafórica	Significado literal	Significado metafórico
Imatapis jap'ixtin wayrarpan	Todo lo que agarra lo loventea	Despilfarradora

En principio, recordemos que en la lengua quechua, normalmente, la estructura semántica del verbo **wayray** no requiere de ningún tipo de sujeto por su característica de ser un verbo impersonal. El verbo impersonal puede ser presentado de la siguiente manera:

Sujeto	**Wayray**
Ø	[+V]
	[+impersonal]
	[+fenomeno natural]

Sin embargo, en la expresión metafórica, de la metáfora en cuestión, el verbo **wayray** participa de un esquema sintáctico en el cual admite la función de sujeto implicado a **runa**.

(Runa)	**Wayray**
[+N]	[+V]
*[+agente]	*[+accion personal]
[+animado]	[+fenomeno natural]
[+humano]	
[+concreto]	

Este tipo de verbos impersonales cuando estan empleados en sentido figurado pierden su carácter impersonal y por consiguiente pueden conjugarse en cualquier persona del singular y plural. Entonces, de acuerdo a este criterio, el verbo **wayray** al ser conjugado como verbo avalente con el sujeto implicado (runa) pierde su carácter impersonal. De esta manera, este verbo puede admitir un sujeto como **runa** con su rasgo semántico [+agente] para producir el sentido figurado "despilfarradora". Podemos esquematizar estos cambios de rasgos semánticos de la siguiente manera.

(Runa)	**Wayray**
[+N]	[+V]
[+agente]	[+personal]
[+animado]	[+acción]
[+humano]	[+fenómeno natural]
[+concreto]	

Es así que un verbo impersonal cambia a un verbo personal al admitir a un agente dentro de la expresión sintáctica. Este cambio en la naturaleza semántica del verbo **wayray** explicaría el sentido metafórico resultante.

De esta manera se ha analizado las metáforas quechuas de la región de Yura de la Provincia Quijarro, que da pautas para posteriores análisis de las metáforas de otras regiones de habla quechua.

SEMÁNTICA AYMARA

Leonardo Gulspe Churqui

1. INTRODUCCIÓN

Nuestra lengua aymara es una manera de ser, de pensar y de ver las cosas concretas y abstractas de la naturaleza. El presente trabajo, Sinonimo Lexical Aymara de los animales, será una contribución para los lectores de cualquier nivel, que nos hacia falta en una conversación o un discurso y más que todo en el campo político. Con este aporte ya podemos mejorar el hablar cotidiano.

A los lectores queremos hacer notar que el Sinónimo Lexical Aymara es una parte de semántica, como este campo es amplio hemos delimitado el tema. Nosotros entenderemos por sinónimo lexical aymara que un significado tenga varios significantes[1], qamaqi, pampa allu, lariqu, atuqu, anturiu, pero el significado es el mismo animal (Qamaqi - zorro). Por otro lado, nuestro trabajo ubicaremos como Sinónimo Lexical Aymara Referencial[2].

Nuestro objetivo es contribuir a los lectores de cualquier nivel tanto para castellano y aymara hablantes.

Semántica aymara tiene una estrecha relación con sinónimo aymara por eso hemos tratado de ver, aunque es poco, vale el intento. Nosotros podemos definir, la semántica aymara es el universo infinito de significados, este trabajo posteriormente será mejorado.

1.1. Objetivos

- Demostrar sinónimo aymara de los animales por análisis componencial.

-Identificar campo semántico aymara por rasgos o por análisis componencial.

1.2. Marco conceptual[3]

1.2.1. Contexto

El contexto es el marco de referencia con respecto al cual los signos adquieren un significado determinado. Una palabra tiene varias acepciones y sólo se define dentro del contexto.

1.2.2. Connotación

Connotación cuando el mensaje adquiere valor o significado diferente de acuerdo al factor como contexto. Cuando el mensaje es multivoco y se presta a muchas interpretaciones, porque está sujeto a diversas asociaciones mentales que se relacionan con diferentes procesos socioculturales.

Es un elemento muy importante dentro del significado.

---

(1) Soraya Benavides. CASTELLANO COMO SEGUNDA LENGUA 1994-24. El significado es la idea que nos hacemos del objeto, la imagen que tenemos de él. El significante son las letras con que designamos el objeto.

(2) SINÓNIMO LEXICAL AYMARA REFERENCIAL, quiere decir tal cual relatan los hablantes de la Comunidad Toncopujio.

(3) Carlos Jorge Navia. **Elaboración Científica del Perfil de Tesis**, 1997-118, Marco conceptual, es el concepto que más se relaciona con su tema.

1.2,3. Signo lingüístico

Un signo lingüístico tiene dos partes: una es el significante y otra el significado.

Ǫ + A + M + A + Ǫ + I SIGNIFICANTE

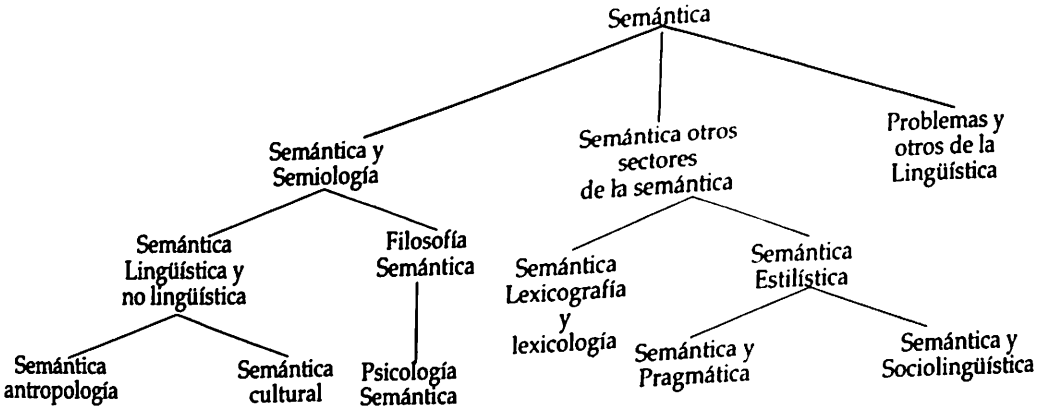
SIGNIFICADO

2. DESARROLLO

El padre de la semántica es el lingüista francés Michel Bréal, en el año 1883.

Hay dos teorías de semántica: generativa e interpretativa; el trabajo está ubicado con la segunda teoría, que consiste en interpretar los significados de palabras, oraciones, nombres.

2.1. Ramificación semántica[4]



(4) C. Fuchs y P. Le Goffic. **Introducción a la Problemática de las corrientes Lingüísticas Contemporáneas.** 1979-80.

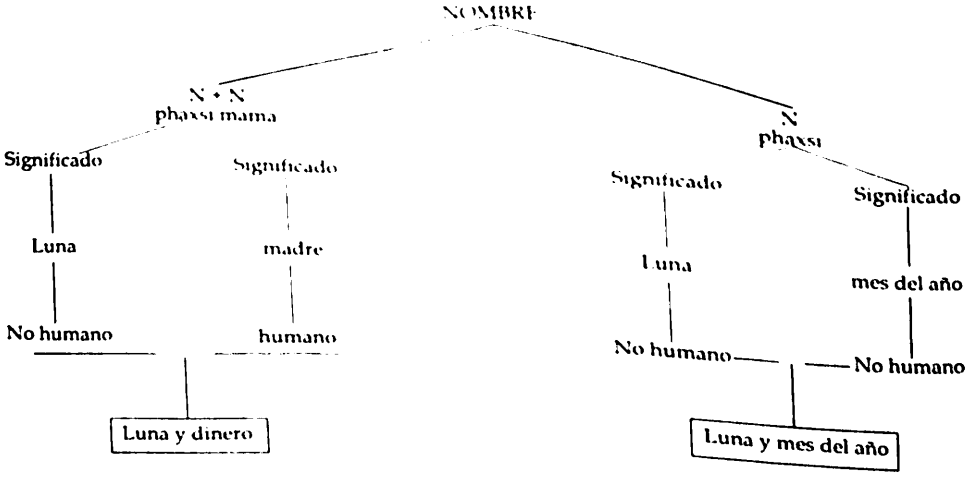
Con este esquema podemos darnos cuenta, que la semantica es bastante amplia, nuestro trabajo se ubicará en cultura semantica, como ya tenemos una idea clara.

Al ingresar al tema planteado, debemos definir el concepto de semantica. La semántica es la ciencia que estudia el significado de las palabras, enunciados y oraciones[5].

Como ejemplo ponemos esta oracion simple

Phaxsi mamaw unstatana.

Esta oración que hemos planteado es muy ambigua, sus significados probables pueden ser: luna, dinero, mes del ano. Ahora veremos



Ahora bien, queremos profundizar la misma oración aumentando sus componentes y a la vez queremos comparar con la palabra qullqi.

Ejemplo:

Phaxsi mamay tuqt'asiwañäni, mira, alay simankamakiniwa.
Phaxsi mamay irakipt'asiwañäni, mirä, churjakimawa.
Phaxsi mamay mayt'asiwañäni, mira, irayanjakiwa.

Qullqi tuqt'asiwañäni.
Qullqi irakipt'asiwañäni.
Qullqi mayt'asiwañäni.

(5) José Escarpanter, **Gramática Castellana**, 1970-217.

2.2. *Sinónimo aymara de animales*

Sinónimo son las palabras que tienen el mismo significado o significado parecido[6]. Ocurre que un mismo significado tiene dos o mas formas de expresiones, fenómeno llamado sinonimia.

Para comprobar si son sinónimos nos remitimos al análisis componencial.

	Aycha manq'ani	Wich'jakho qatati	Jan Jakimp Jak'ayasiri	Amstar Jasak Jalsuri	Qhipax Kayux Jach'a	Nayrax Kayux Jisk'a	Uywar Jinq'antiri	Waqaqiri	Chinusiri
Qamaqi	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Pampa anu	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Antuñu	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Atuqu	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Lariqu	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Tiyu	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Jiñchu q'añu	+	+	+	+	+	+	+	+	+

2.3. *Campo semántica*

Antes de entrar con análisis componencial, queremos definir campo semántico: es un grupo de palabra que tienen algo en común pero de tal forma distribuido que cada una de ellas tiene sentido en oposición a las demás con características propias[7].

Para comprobar si pertenece al campo semántico, entonces pasamos por el rasgo semántico o análisis componencial.

(6) Fernández, A. **Semántica**, 1989-115.

RASGOS	Manq'aña	Waña Jaxi'a Jayuni	Q'allunuqata	Kinsamara Awantiri	Chuyu Aycha	Jayu K'ara
Racha	+	-	-	-	-	-
Chichi	+	-	-	-	-	-
Aycha	+	-	-	-	-	-
Ch'arkhi	+	-	+	-	-	-
Chaluna	+	+	-	+	-	+

RASGOS	Jaqi	Jaqi jiwayiri	Kunanakampis waliptayi -phisimpi -anumpi -wank'umpi -iwjampi	Kunanakats yatiyapxi -kukata -alkulata -sejaruta -mitalata -risata -amparata -samkata	Yanqhampi aruskipiri	Jaqin ajayup puri yaniri	Ajay pura irkatayasiri ist'kaya	Chaninaka 5 a 10 Bs 50 a 100 Bs 500 a 1.000 Bs 1.000 a 2.000 Bs
Akhulliri	+	-	-	+	-		-	5 a 10 Bs
Nayrani	+	-	-	+	-		-	5 a 10 Bs
Yatiri	+	-	-	+	-		-	5 a 10 Bs
Qulliri	+	-	+	-	-		-	50 a 100 Bs
Layqa	+	+	+	-	+		-	500 a 1000 Bs
Ch'amakani	+	+	-	-	+		+	1000 a 2000 Bs

(7) José Escarpanter, **Gramática castellana**, 1975-217.

3. *CONCLUSIONES*

Sinónimos son las palabras que tienen el mismo significado o significado parecido, que un mismo significado tiene dos o más formas de expresiones.

Sinónimo aymara de los animales ponemos como ejemplo del qamaqi, que tiene seis significantes con un sólo significado para comprobar esto hemos analizado por análisis componencial y nos dio resultado como sinónimo, por otro lado, podemos afirmar que el sinónimo existe en todas las lenguas.

En cuanto a la semántica es la ciencia que se ocupa de estudiar los significados, palabras, enunciados y oraciones; en aymara hemos visto que el campo semántico es un grupo de palabras que tienen algo común pero de tal forma distribuido que cada una de ellas tiene sentido en oposición a las demás con característica propia. El sinónimo y semántica es un recurso lingüístico para todas las lenguas, para terminar queremos recordar la riqueza de sinónimo y semántica está en la poesía, discurso, literatura, cuentos, campos rituales.

BIBLIOGRAFÍA

FERNANDEZ, A. 1979 — **Semántica**. Tercera Edición. Catedra. Madrid.

ESCARPANTER, José — **Gramática Castellana.**

BENAVIDES, Soraya 1994 — **Castellano como segunda lengua.** PrimeraEdición. Editor Comisión Episcopal de Educación. La Paz, Bolivia.

NAVIA, C. 1997 — **Elaboración Científica del Perfil de Tesis**. Segunda edición, Editores EDCON. La Paz.

FUCHS, C. y LE GOFFIC, P. 1979 — **Introducción a la problemática de las corrientes lingüísticas contemporáneas**. Librería HACHETTE, Argentina.

THERINA BRIGGS, Lucy 1993 — **El Idioma Aymara, Variantes Regionales y Sociales.** Edición ILCA, La Paz.

JEMIO GONZALES, Lucy 1993 — **Literatura Oral Aymara**. UMSA. Edición carrera de Literatura.

GALLEGO, Saturnino 1994 — **K'ISIMIRA-L Gramática viva de la Lengua aymara.** Edición BRUÑO-Hisbol. La Paz.

LAS LENGUAS ORIGINARIAS Y LA TRADUCCIÓN IDIOMÁTICA EN EL CONTEXTO INTERCULTURAL

Teófilo Laime Ajacopa*

INTRODUCCIÓN

El campo de la traducción para las lenguas originarias, con mayor énfasis para el quechua, es un tema muy reciente en la teoría científica y poco a poco está entrando con una demanda social muy requerida en el ámbito cultural y lingüístico como en primera instancia, luego en lo político, en la prensa que son instancias de demandas inescapables, razón que nos obliga a responder con argumento teórico práctico en la importancia, en la necesidad y en el desarrollo tecnológico científico de esta lengua en la especialidad de la traducción enlazando sus transferencias significativas del inglés, del castellano, del aimara hacia la lengua objeto de estudio, es decir, el quechua.

Esta importancia específica nos lleva a hacer un estudio sobre la traducción y las dificultades entrelazadas entre el castellano y el quechua, entre el inglés y el quechua, asimismo entre el aimara y el quechua. Conocemos de alguna manera las teorías generales de la traducción que son válidas para cualquier lengua. Sin embargo, los problemas precisos que pueden surgir aún no están descubiertos, pero ahora queremos dar algunos bosquejos de dificultades estructurales en la lengua quechua que por expansión pueden extenderse a todas las lenguas aglutinantes.

Las características particulares del quechua por ser una lengua aglutinante, exigen una atención diferente como para cualquier otra lengua. Esto nos lleva a plantearnos un problema respecto al tema en sí, los objetivos y un enfoque teórico, las hipótesis, una metodología, un análisis central del tema y las conclusiones correspondientes que íntegramente nos lleva una percepción global modelo para un estudio cada vez mejor acerca de la traducción a la lengua quechua.

1. OBJETIVOS

1.1. Objetivo General

El objetivo central del trabajo es abordar las dificultades estructurales y jerárquicas que son necesarias conocer para una buena traducción hacia el quechua.

1.2. Objetivos específicos

- Detectar las dificultades que surjan en proceso de traducción.
- Organizar las dificultades según los niveles del lenguaje.
- Describir y explicar las dificultades categóricas de la traducción al quechua.

2. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE DATOS

Para centrarnos en el análisis de traducción con relación a la lengua quechua, nos basaremos en la definición de Mildred Larson como sigue: "La experiencia nos ha demostrado

(*) Investigador de la Unidad de Antropología, DINAAR
Viceministerio de Cultura

que la traducción como proceso es y consiste en efectuar un cambio de forma ... Lo que se transmite en el proceso es el significado, que debe mantenerse sin distorciones. Lo único que cambia es la forma".

De tal manera, que todos los traductores según ella, deben tomar en cuenta el léxico y la gramática de la lengua original y principalmente de la lengua receptora. Toda traducción cuando se basa en el significado generalmente tiene objetivo de comunicabilidad y cuando se basa en la forma tiene el objetivo de análisis de la lengua original sin propósitos de comunicar el mensaje del texto fuente.

La verdadera traducción está siempre basada en el significado; a esto llaman traducción idiomática. La traducción basada en la forma se denomina traducción literal, que en su estricta definición no se llamaria traducción. Con estos aportes primarios empezaremos a explicar y detallar los principales temas especificos de la traducción quechua.

3. *ASPECTOS GENERALES SOBRE LA TRADUCCIÓN*

Entendemos como traducción la transferencia del significado de la lengua origen a la lengua receptora utilizando el léxico, la gramática y la cultura de la lengua receptora. Al respecto Lewandowski, en el Diccionario de lingüistica, la traducción define: "La reproducción de informaciones contenidas en un texto, del contenido denotativo y connotativo de un texto con los medios de otra lengua". Una vez aclarando el concepto de lo que es la traducción es necesario también precisar las caracteristicas distintivas entre la traducción e interpretación.

3.1. Diferencias entre la traducción y la interpretación

La traducción y la interpretación son artes de la lengua, que requieren y se valen de diferentes destrezas para cumplir el mismo objetivo pero en diferentes niveles (oral y escrito) y contextos respectivos.

Así podemos citar a :

Russian Interpreters Co-op, una de las organizaciones actuales en network por internet, dedicada a la traducción con 100 profesionales en el campo de la traducción e interpretación, hace la diferencia de las mismas de la siguiente forma : "the difference between interpreting and translation is only the difference in the medium, the interpreter translates orally, while a translator interprets written text. Both interpreting and translation presuppose a certain love of language and deep knowledge of more than one tongue".

Asimismo, Eugene A. Nida indica que:

"La importancia de la traducción como un arte y una destreza que puede ser mejorada por la práctica. Y la interpretación es la traducción simultánea, donde el intérprete tiene apenas cinco segundos para reformular el mensaje".

Por su parte, Ambrosio Rabanales afirma también que:

"Para realizar la traducción perfecta se tiene que distinguir primero entre un texto escrito u oral predominantemente declarativo donde lo más importante es la función denotativa, en un texto predominantemente expresivo donde le interesa principalmente la función connotativa, en un texto apelativo, la capacidad de influir la conducta del destinatario". Al respecto de la interpretación el autor menciona que toda decodificación no es más que una interpretación personal de hecho en la lengua meta.

Por otro lado, Russian Interpreters Co-op, en la parte interpreting (interpretación) vs. translation (traducción) diferencia: Translation, "Professional translators almost always

work in only one direction, translating only into their native language, ...using a good library of dictionaries and reference materials". Interpreting. "An interpreter, on the other hand, has to be able to translate in both directions, without the use of any dictionaries, on the spot".

Explicando en castellano el texto de arriba, decimos que la traducción es siempre el trabajo en una sola direccion, transfiriendo hacia la lengua nativa del traductor usando una buena biblioteca de diccionarios y materiales referenciales. Sin embargo la interpretación, es que un interprete tiene que tener la habilidad de traducir en ambas direcciones, sin necesidad de usar algun diccionario.

"Qualifications of a good translator:

- Ability to write well.
- Ability to express him/herself clearly in the target language.
- Ability to understand the source language and the culture of the country where the text originated".

Cualidades de un buen traductor:

- Habilidad para escribir bien.
- Habilidad para expresarse claramente en la lengua receptora.
- Habilidad de comprender la lengua y la cultura originales del pueblo donde el texto se originó.

"Qualifications of a good interpreter :

- Knowledge of the general subject of the speeches that are to be interpreted.
- General erudition and intimate familiarity with both cultures.
- Extensive vocabulary in both languages.
- Ability to express thoughts clearly and concisely in both languages.
- Excellent note-taking technique for consecutive interpreting.
- At least 2-3 years of both experience for simultaneous interpreting".

Cualidades de un buen intérprete:

- Conocimiento del tema general del habla que ha de ser interpretado.
- Erudición general y familiaridad intima con ambas culturas.
- Vocabulario extenso en ambas lenguas.
- Capacidad de expresar pensamientos clara y concisamente en ambas lenguas.
- Tener técnica excelente de tomar notas para la interpretación consecutiva.
- Experiencia minima de 2-3 años para la interpretación simultánea.

De tal manera, las diferencias entre la traducción y la interpretación son claras, pero a la vez, también existen semejanzas como ser: "Both interpreting and translation presuppose a certain love of language and deep knowledge of more than one tongue; they must understand the subject matter of the text or speech they are translating".

Por tanto, a partir de estas informaciones, la traduccion y la interpretación son campos diferenciados especializados, la primera en el plano escrito con la ventaja de poder corregir el trabajo ayudado por diccionarios y materiales especializados acerca del tema que se traduce. Mientras que la segunda en el plano oral carece de esta ventaja por ser simultánea o consecutiva en el momento que el hablante emite el discurso a ser interpretado en la lengua del oyente.

Cuando se trata de ejemplificar las diferencias entre la traducción y la interpretación en cuanto al objetivo de comunicar el mensaje son coincidentes, lo que varia es que la traducción usa el plano escrito, toma su tiempo, puede tener varias revisiones por especialistas en el tema y lectura de hablantes nativos; sin embargo, la interpretación para el mismo mensaje antes y sin necesidad de escribir usa el plano oral, la transferencia del mensaje es instantánea y no hay necesidad de revisión por otras personas. Asi decimos para la siguiente ilustración:

Se puede expresar el mismo mensaje para la traducción por escrito y para la interpretación por vía de la oralidad.

INGLÉS

Existence in and with the world

It is appropriate at this point to make an explicit and systematic analysis of the concept of conscientization.

QUECHUA

Pachapitaq pachawantaq kawsay

Kay, pachapi pachawan kawsaymanta rimarispa, umallikuymanta allinta sut'inchaytataq pawapi qhawaraytataq munakun.

3.2. Lingüística aplicada al campo de la traducción y de la interpretación

Tanto la traducción como la interpretación pertenecen a la ciencia lingüística debido a que ambas utilizan la lengua como medio de efectivización en su proceso de codificación y decodificación de la lengua origen a la lengua meta o receptora.

La lingüística por ser una disciplina del lenguaje y comunicación se ocupa de manejar la información como mensaje en una lengua y luego en otra mediante técnicas convencionales por signos lingüísticos sistematizados. Asi la lingüística automática o computacional creó sistemas de traducción de una lengua a otra que actualmente se aplica a través del internet en todo el mundo para facilitar la información en la lengua del usuario.

Hasta el momento, encontramos diez formas de traducción por internet: Spanish to English, English to Spanish; French to English, English to French; German to English, English to German; Italian to English, English to Italian; Portuguese to English, English to Portuguese. En estas diez vías de traducir el principal puente es el idioma inglés y éste a la vez tiene que ser de alguna manera lengua origen o lengua receptora imprescindiblemente. De ahí que también podríamos pensar que el quechua puede cumplir las mismas funciones que hace el inglés en estos años, por tanto, ver cuáles son las dificultades para el quechua que estamos viendo a lo largo de este estudio.

Lewandowski define que la lingüística aplicada como: "rama de la ciencia del lenguaje que no percibe la sistemática inmanente de la lingüística, sino la formación de principios teóricos orientados a la práctica".

Según Fontanillo indica que es. "Tipo de lingüística, opuesto a la teórica, que investiga las estrategias metodológicas por lo común de aplicación a la enseñanza de las lenguas a hablantes extranjeros o a la corrección de deficiencias lingüísticas, patológicas o no".

De esa manera, la lingüística aplicada asume su rol en el campo de la traducción automática mejorando posibilidades mas rapidas de brindar información. En cuanto a la interpretación muchos interpretes con la ayuda de esta ciencia desarrollaron ideogramas propias para transmitir la información en la lengua meta o receptora.

3.3. Tipologías de la traducción

Aquí tenemos la traducción literal, la automatica, la traducción libre y traducción idiomática.

Traducción Literal, es un proceso de traduccion palabra por palabra que trata de reflejar máximamente fiel a las formas explicitas de la lengua fuente.

Traducción Automática, llamada también mecánica, que ejecuta la traducción por medio de las computadoras.

Traducción Libre, un tipo de traduccion en la que el artifice utiliza todo tipo de licencias para obtener la máxima naturalidad del texto original.

Traducción Idiomática, es la que trata de obtener el mensaje del texto original en la lengua meta sin salir de las estructuras lingüísticas inherentes de ésta.

En cuanto a la interpretación están: la interpretación simultánea y la consecutiva.

Interpretación simultánea, traducción que se hace oralmente en el momento en el que habla el orador.

Interpretación consecutiva, traducción que se hace oralmente cuando el hablante acaba de terminar una secuencia.

4. *DIFICULTADES DE LA TRADUCCIÓN EN LA LENGUA QUECHUA VS. LENGUAS OCCIDENTALES*

Las lenguas occidentales hasta el momento han desarrollado técnicas de traducción e interpretación variadas que les favorece en la comprensión de mensajes en el ámbito interlingual. Los problemas que surgieron en la traducción o interpretación de estas lenguas son las siguientes: El cultural, pues no se llega a tener un conocimiento completo de las dos culturas de las lenguas de trabajo y esto impide tener una traducción perfecta. Además de conocer la cultura, si no se tiene el conocimiento de los factores del emisor y destinatario como el crónico, tópico, estrático, fásico, génito (sexo) y ergico (profesión) puede dificultar la traducción.

El no saber cómo manipular su propia lengua para diferentes edades o niveles es otra dificultad con que tropieza el traductor. La inexistencia de dos lenguas congruentes ni en su estructura y sistema ni como conformadoras en una concepción del mundo, representan también problemas. El contacto de lenguas puede llevar al traductor a codificar en su lengua nativa influyendo así el sistema sintáctico de ésta en la lengua meta de la traducción o interpretación. El grado de bilingüismo si una persona todavía es monolingüe puede no entender la segunda oración en la interpretación simultánea cuando en el momento está traduciendo oralmente la primera.

Aparte de los fenómenos lingüísticos, intervienen los extralingüísticos como ser, la situación, el interlocutor, la proxémica, que son intraducibles; y los paralingüísticos como el tono, el timbre, la intensidad y la duración de los sonidos producidos al hablar.

De igual forma, los problemas encontrados en la traducción al quechua son numerosos, aparte de los ya mencionados arriba, que también son comunes en el quechua cuando es la lengua meta. Uno de estos problemas, es la pobreza léxica en cuanto se refiere a términos técnicos usados en el mundo occidental. El orden inverso de los elementos sintácticos es también una gran dificultad en el momento de la traduccion. El hecho de tener sujeto implícito como en el castellano dificulta el trabajo. La temática especializada de que se trata el texto original, si es que está en un idioma del mundo occidental, impide el fluido desarrollo de la tarea. El nivel de la lengua, si es académica o técnica, también perjudica.

5. PROBLEMAS INTELECTUALES EN LA TRADUCCIÓN

El papel de la memoria corta, mediana y a largo plazo motivaron a que se genere otras técnicas de procesar la información como ser los sistemas de traducción en ordenadores o en las redes de internet donde los procesos cognoscitivos son reflejados por lógicas de las lenguas en uso automático por las máquinas.

Los problemas de traductores multilingües pueden tener influencias de la lengua fuente a la meta y viceversa sea por la analogía de estructuras gramaticales, por similaridad de lexías y por analogías culturales.

En el campo de la interpretación muchos intérpretes desarrollaron simbologías idiográmicas diferentes de las taquigrafías e independientes de cada lengua para recodificar el mensaje en la lengua meta. Cada uno de estos sistemas idiográmicos son particulares y propios de cada intérprete profesional, los cuales les sirven para tomar notas al instante principalmente en la interpretación consecutiva.

6. APLICACIÓN PRÁCTICA DE LA TRADUCCIÓN

Aquí tenemos tres traducciones hacia la lengua meta, en este caso el quechua:

a) Inglés al quechua
b) Castellano al quechua

a) TRADUCCIÓN DEL INGLÉS AL QUECHUA

TEXTO ORIGINAL "CULTURAL ACTION FOR FREEDOM"
AUTOR: PAULO FREIRE
AÑO: 1970

Texto traducido del inglés al quechua:

ISKAY KAQ PHATMA
PURIYMANTA RUWAYWAN UMALLIKUYWAN

Pachapitaq pachawantaq kawsay

Kay pachapi pachawaw kawsaymanta rimarispa, umallikuymanta allinta sut'inchaytataq pawapi qhawaraytataq munakun.

Pi kawsaqi runa kunachus pachapi pachawan kawsanku, ñawpaq phatmaqa paykunamanta sapa rak'irasqa yachay rimaqisqisqa unanchakuy kanan tiyan.

Mayqinchus sut'illa ajinallataq runa yacharquy, yachaqay yachachiy jina, umallikuy yuyancham ruwaqnin, umallikuy kaq yachay qallariypi kanan tiyan.

Yuyayniyuq kawsaqkuna jina, runakunaqa mana pachallapichu kanku, wak runakunawan khuska pachawantaq kanku. Runakunallam, kichasqa kawsaqkuna jina, imaymana yuyay rimariypi ruwayninkuwan jap'ispataq, rimarispataq, ruwaspataq pachap chiqa kayninta sasa ruwayninkuwan tikrayta atinkuman.

Runakuna karu rikuchiq chimpukunata wakichikuq kanku, chayrayku paykunaqa pachawan kawsay ruwayta atinkumanpunitaq. Mana kay karu chimpuyuq, mayniqmantapis runaqa pay kikinpaq wakichikun; mana chayri pachapi, paypa yachayninta pacha yachaymanta mana kapuspa runaqa qhasilla kachkanman.

Mana runakuna jina, uywakunaqa, mana karu chimpukunata paykuna kikinpaq manallataq pachapaq wakichispa, ajinalla pachapi kachkanku. Chay uywakuna rimarispapis kawsayninkupi p'ultiykusqa mana lluqsiyta chaymanta atispa, chiqa kayninpi mach'asqataq sat'isqataq, mana pacha yupaspalla kawsanku.

Runakuna, mana chay jinachu kanku, paykuna kay pachapi mach'akuq qhasi kawsayta t'ipinkuman, jinaspataq paykuna kawsayninkuta wakichi kunku chayta ruwankumantaq. Jinaqa, kawsayqa, pichus pay kikin puquchiyninmanta, ruwayninmanta, rikhurichiymanta, rimarirqunakuyninmanta tikrayta atin paypa laya kawsaynin.

Jinapis mayqin kawsaq qhasilla tiyaq mana pay kikinmanta t'ukuyta, pachapi kawsayninmanta yachayta atiqchu; kaq runaqa allin yachay kaw sayninmanta t'ukun, pachawan yawar masi kay, chaytapis tapuri kuntaq. Runap kawsay allin yachayninqa, llamk'aymanta, puriymanta yapullikuymanta, puriy chanikunamantapis yachanam; runakuna determinismtaq freedom ñisqa qhipi kaytaq chay chawpipi ñak'arispa yachanku, allin yachana, chay.

Texto original en inglés:

PART TWO

CULTURAL ACTION AND CONSCIENTIZATION

Existence in and with the world

It is appropriate at this point to make an explicit and systematic analysis of the concept of conscientization.

The starting point for such an analysis must be a critical comprehension of man as a being who exists in and with the world. Since the basic condition for 'conscientization' is that its agent must be a subject (that is a conscios being), 'conscientization', like education, is specifically and exclusively a human process. It is as conscios beings that men are not only in the world, but with the world, together with other men. Only men, as 'open' beings, are able to achieve the complex operation of simultaneously transforming the world by their action and grasping and expressing the world's reality in their creative language.

Men can fulfil the necessary condition of being with the world because they are able to gain objective distance from it. Without this objectification, whereby man also objectifies himself, man would be limited to being in the world, lacking both self-knowledge and knowledge of the world.

Unlikemen, animals are simply in the world, incapable of objectifying either themselves or the world. They live a life without time, properly speaking, submerged in life with no possibility of emerging from it, adjusted and adhering to reality. Men, on the contrary, who cna sever this adherence and transcend mere being in the world, add to the life which they have the existence which they make. To exist is thus a mode of life which is proper to the

being who is capable of transforming, of producing, of deciding, of creating, and of communicating himself.

Whereas the being which merely lives is not capable of reflecting upon itself and knowing itself living in the world, the existent subject reflects upon his life within the very domain of existence, and questions his relationship with the world. His domain of existence is the domain of work, of history, of culture, of values - the domain in which men experience the dialectic between determinism and freedom.

b) TRADUCCIÓN DEL CASTELLANO AL QUECHUA

TEXTO ORIGINAL "DICCIONARIO DE LINGÜÍSTICA"
AUTOR: THEODOR LEWANDOWSKI
AÑO: 1995

DEFINICIONES TRADUCIDAS

Tikray (Texto traducido)

Juk sut'i, jinataq mana sut'i yuyay, juk qillqapi kaq, chay willayninta wak simip pawankunawan watikmanta wakichina, chay.

Traducción (Texto original)

La reproducción de informaciones contenidas en un texto, del contenido denotativo y connotativo de un texto con los medios de otra lengua.

Ruwachiq (Texto traducido)

Ñawpa simikamaypi juk muyuq laya simi. Junt'asqa ruwachiqqa: runa, yupay, pacha, rimay, jamu, (kayqa eslava simikunapi aswan tiyan) chaymanta juk laya rikchay, chay ima. Ruwachiqqa chaykunayuq.

Verbo (Texto original)

En la gramática tradicional una clase de palabras conjugable que, en cuanto verbo finito, posee los rasgos de persona, número, tiempo, voz y modo y (sobre todo en las lenguas eslavas) pertenece a un cierto Aktionsart y representa un determinado aspecto.

BIBLIOGRAFÍA

LARSON, Mildred 1989 — **La traducción basada en el significado**. Versión española: Donald H. Burns y Rodolfo von Moltke. Edi torial universitaria de Buenos Aires, Argentina.

PRIMER ENCUENTRO INTERNACIONAL DE TRADUCTORES 1981 — **Teoría y práctica de la traducción**. Ediciones Universidad Católica de Chile.

RABANALES, Ambrosio S/f — **"Separata sobre la traducción"**

RUSSIAN INTERPRETERS CO-OP 1998 — **"What does an interpreter do?"** Servicio por internet. U.S., Canadá and Russia.

KATAR ARU

KATAR K'ILA KATAR P'IQI

Nelson Cutipa Gomez

QALLTAÑATAKI

Jaya maranakaw aymar ar arst'ataski ayllunsan markasan suyunsa layansa.
Jichha pachanakanx jiwasanakax saraktänwa aymar arukiw janiw kunakis sasina.

Janiw ukhamakiti amuyatsipansa jiwas arunakasax kunats tayka arurux chikapxiripacha jisk'a arunakampi jilat kullaka yatxatañaspaw kuns sañ muni kamsisa kunats chikapxiripacha ukhaman qillqañataki.

Jiwas arunakasatim chhaqhanix uka lantiwa. Jichha pachanx arunakasaw kastillan arunpiw pixtuntata uka arunakas janipi amuyanakasampïkiti janipi mä suma lup'iwis utjkiti janitim jiwasax amtaskañani kunjamas achachilanakasax lip'ichir qillqiripxana chuymanoqañanak amuyañanak kastillanutak arst'askañani ukax jisk'achatakipununiñaniw, jiwasax janixay kastillanukstans ukhamarus q'araktanti ukhamax jiwas arusat arst'asiñani.

Katarikis lik'ipamp qulistux uka pashparakiw arusar qullañani

YATI + ÑA

Yati sapakisti katarin p'iqipawa mä k'ilapasti -ña satarakiwa
Aka k'ilapasti katariru chiki ukat unxtayaraki walja
k'ilanakaw aymar arunx utjapxistu jisk'a k'ilanakas jach'a
k'ilanakas wich'inkhanakas utjarakiwa.
Aka p'ankanst uñjañaniw kunjamas uka k'ilanakax; -pura- ; -si-
akanakax kawkir p'iqiruy chikchini ukanak amuyañani.

AMUYAÑATAKI

Nayra jiwasanakan arunakasax lip'ichin qillqatanawa ukanakasti
qala nakhantataw uñjasiway siwa yaqhipanakasti (Eurapa) uksa
jaya markanakansti wali suma imataw siwa mä qhawqha utanakan uñachat'ayapx
siwa.
Jiwas arusat tata kuranakax qillqapxataynaw religión yatichañ
munapxatayn siwa ukatpi mä qhawqha tatakuranakax mä qhawqha
p'ankanak qillqapjatayna ukanakaxjichhakamas sarnaqaskiw
uñjatataskarakiwa saraksnaw: Ludovico Bertonio, uka tatakurax qillqataynaw
Vocabulario de la lengua Aymara mä waranq soxta patak tunka payan marana.
Ukanx qillqarakitaynaw -pura- uka katar k'ilata

"pura: Adverbio o prepofición, adinuicen, y el inter.
nanaca pura = Entre nosotros.
Hupanaca pura = Entre si
Hiuffa pura = Entre parientes "

Purapa, Nayra, Hinchu, Cayu, Ampara
ambos os ojos, oudos, Pies, manos.
(Bertonio: 1612:276 Reimpresión Facsimilar 1984) Cochabamba - Bolivia.

Amuyaraksnaw tata Bertoniosti kastillan aruru aymar arur
tukuyañ muni jaljatarakis qillqixa nanaca pura janiw
khitis ukjam arsktãnti.
Maynir katar k'ilasti -si- akjamarakiw tata Bertoniosti qillqarakitayna:

"q Entre fi, o unos con otros señir amarfe, &c.
Haychasitha, anahuasitha
Interponiendo la particula, si si en los verbos..."•

Tata Bertoniox uñast'ayarakistuwa jaychasita arunst katar p'iqimpi (jaycha) katar k'ilampiw (-si) chikayi kunats mayakipacha amuyaraksnaw sapakiw jaychi masipar janiw jupapur jaychaskiti.

Walja walja janq'u jaqinakaw jiwas arusat yatxatañ munapxatayna ukatpi Lucy Terina Brigs mamax aymar arusat qillqatayna aymar jilatanakampi.

Brigs mamasti arunakataw yatxatarakitayna ukat akjam sarakiwa katar p'iqisti "Raiz" satarakiw, katar k'ilasti "Sufijo" satarakiwa.

Ninkhar sisktanx.walja katar p'iqinakampiw utjix ukhamaraki walja katar k'ilanakaw utjaraki, akanaksti yaqha pachanwa qillqaskañani.

Aymar qillqirinakaja -pura-; -si- aka k'ilat sufijo sasin sutinchapjatayna niya pashpakirakiw uñjañani.

-pura- sufijo nominal, reciproco "entre"
jaqi, jaqi pura "entre gente o hermanos"

-si- reciproco, reflexivo
apaña, apasiña "llevarse"
jariña, jarisiña "lavarse"
(Layme Payrumani, Félix: 1992; 125)

-pura- Reciprocativo.

Indica la interrelación entre dos o más nominales su equivalencia en castellano es "entre". Ej:

warmi -pura- w aru wal jikjtayapxi
"entre mujeres charlan demasiado"

-si- reciprocativo.

Se añade sobre la raíz verbal, sin caída vocálica significa la acción reciproca entre los accionales y diferenciar que el -si- reflexivo es anterior al -si- reciprocativo. Ej:

uñch'uki -si-si-pktwa
"estamos vigilándonos entre ambos"
(Gómez y Condori, 1992:89-90)

Amuyaraksnaw kunayman qillqatanakaw utji, amuyt'ayaraksnawa yaqha katar k'ilaw utjatayna nas kipkaki sutinchapxiwa -si- reflexivo sasa, ukatsti pashpa uñtanıskipi -si- reciproco k'ilampi janiw pachpakiti yaqha ar san muni.
TUKUYAÑATAKI

-pura- k'ilampi

lijwanpuraw jaqusiski
"entre las lijwanas descansan"
qarwapuraw mat'aqisi
"entre las llamas se patean"
jaqi puraw jikisi
"entre personas se encuentran"
ch'ankhapuraw pixtusi
"entre ovillos se enredan"

-si- kilampi

-jari-si-si-pka-wa "nos lavaremos"
-uñija-si-si-pka-wa " estaremos viendo"
-unch'ukisisipktwa "estamos vigilándonos"

Tukuyanataki saraksnaw -pura- uka katar k'ilax katar p'iq'impi. -pura "entre" (reciproco).

Este sufijo ocurre con pronombres o nominales humanos como en los siguientes. Ej:

Warmi/ pura "entre mujeres"
Jupa/ nak. pura "entre ellos"
Qam/ ir. pura "entre gente rica"
Panin/ pura "entre dos personas"
(Hardman 1988: 199-200)

Chiqapï katar p'iqin sutinakampi ukjamaraki katar k'ilampi yänakan sitinakapampi chikthapiyata.

-si- reflexivo/ reciproco, se refiere a las personas comprendidas en la flexión. Puede significar acción reciproca o acción para uno mismo.

Esta más allá de los limites de este estudio explicar las relaciones de -si- el verbo y los complementos.

apaña	"llevar"
apa.si.ña	"llevarse uno mismo"
parla.ña	"hablar"
parla.si.ña	"hablarse si mismo, comentar sobre alguien"

KATAR P'IQI	KATAR K'ILA
sutinakampi	
yänak sutinakampi	-pura-
jaqi sutinakampi	
uywa sutinkampi	

-si- uka katar k'ilasti chiqarakiw unjtayir, katar p'iqimpi castillan arun saraksnaw verbos sata uka arunakasti akanakara-kiwa.

KATAR P'IQI	KATAR K'ILA
unxtayirmpi	-si-
Winikitamp Wasillitump munasisipkiwa.	
Benita y Basilio entre ellos se quieren.	

SANAÑANI

-pura- k'ilasti purapaw kuns lurayaraki.
Ukhamarusti -si- k'ilanakampisti maynirarukiw, kuns jilpach.
Jan uka -pkiwa k'ilanakampisti janirakiw "reciprocativo".
jan uka k'ilakaspasti janirakiw jupanakpurax kuns lurayapkaspati.

MORFOGRÁFICA DEL IDIOMA AYMARA

INTRODUCCIÓN

Desde muchos años atrás nuestro idioma aymara se sigue hablando en nuestros ayllus, markas, suyus y layas. Hoy en dia muchos de nosotros nos avergonzamos de nuestro idioma materno despreciándolo. Pero no debe ser asi, es muy importante nuestro idioma. Cada lengua tiene sus diferencias de una a otra en cada nación, en campos como la morfologia, sintáctica, fonologia y léxico semántica.

Hermanos y hermanas tendriamos que aprender qué es lo que están haciendo para enseñar nuestro idioma milenario. Si nuestro idioma se perdiera, asi mismo también nosotros seriamos olvidados como nacionalidades collas que seguimos luchando hasta hoy en dia, con nuestra propio ideolecto.

En la actualidad nuestro idioma está obligado a prestarse algunos léxicos (palabras) del castellano, las mismas que emiten un mensaje no propio de nuestro idioma aymara. No es un mensaje como el que nos emitian nuestros abuelos o padres que nos comunicaban mensajes sentimentales, nuestro idioma con esas importaciones lexicales ya se perturba, la verdadera semántica aymara ya es tergiversada por muchos de nuestros hermanos collas.

La enseñanza de nuestras escrituras a sido un desafio muy grande por maestros o docentes aymaras y muchos otros personajes destacados. Muchos utilizaron diferentes metodologías de enseñanza en la lecto escritura por lo que nosotros proponemos la siguiente estructura de enseñanza en especial para la niñez.

LA MORFOGRÁFICA DEL IDIOMA AYMARA

- La morfologia es un término que se aplica simplemente a aquella rama de la lingüistica que se interesa por las "formas de las palabras" en construcciones y usos diversos*

Para nuestra propuesta tomaremos el término morfo (formas de las palabras), y el término gráfica (describir mediante figuras o signos), creando un léxico compuesto MORFOGRÁFICA que semánticamente trata de decir formas graficadas mediante figuras.

Los métodos empleados hasta el momento, en la enseñanza de la lecto escritura aymara parecen carecer de algún método más sencillo tanto en la enseñanza de la lengua materna o como segunda lengua.

Nuestros hermanos y hermanas están muy confundidos en los ayllus, al escuchar sobre sufijos, raices, morfemas y muchas otras palabras científico lingüísticas, empleadas por docentes en la enseñanza de la lecto-escritura aymara. Al estar los niños muy afanosos en aprender muchos desertan en el intento.

Asi también se quiere enseñar a muchos niños en edad escolar a escribir el aymara, diciéndoles de esta forma:

'akax sufijuwa'
'akax raisawa'

(*) MORFOLOGÍA. Introducción a la Estructura de la Palabra. P. H. Matthews. 1980:15.

Muchos de ellos no entenderian y tal vez muchos si. También se utilizó en la enseñanza del idioma aymara neologismos como:

't'aqa aru'
'saphi aru'

Muchos pueden confundir su semántica (su significado), al decir, se rompe nuestra escritura o nuestro idioma, tiene raiz nuestro idioma. Muchas de las acuñaciones son rescatables para un análisis en el campo fonologico, lo que en esta oportunidad no nos cabe resaltar sobre ese campo.

Lo que se constata que muchas palabras o léxicos son confusos para el receptor aymara, es como si por vez primera escucháriamos otorrinolaringológico y no saber el verdadero significado, ya que se nos hace confuso a simple vista.

Por lo tanto, lo que se propone para una enseñanza básica del idioma aymara es lo siguiente:

Así como el catari (serpiente) nos cura con su grasa, carne, así mismo curaremos nuestro idioma con la figura o forma del katari, para una metodologia mejor de la estructura del aru.

El **katar aru**, o morfográfica del lenguaje o idioma aymara pretende sustituir de la siguiente forma:

yati = Denominado katar p'iqi.
(cabeza de serpiente).

-ña = Denominado katar k'ila.
(vértebra de serpiente).

yati + -ña

Lo que muchos conocemos como raiz o morfema libre se sustituirá con el katar p'iqi (cabeza de serpiente), de la misma forma los sufijos o morfemas ligados se sustituirán con el katar k'ila (vértebra de serpiente).

La estructuración de nuestro idioma es mediante KILANAKAS vértebras de serpiente como se propone. Ya que nuestros idiomas lingüisticamente son clasificados como lenguas aglutinantes o sufijantes.

Por lo cual en nuestros idiomas existen muchas k'ilas o vértebras de serpiente que son denominados sufijos; veamos las sigientes k'ilas que sintácticamente actúan como reciprocas: -pura-; -si- estas k'ilas a que katar p'iqi (cabeza de serpiente) se unirán.

Existe una serie de p'iqinaka diferente o raices diferentes como nominales, verbales y otros.

Las siguientes k'ilanaka como: -pura-; -si- nos servirán como ejemplos; morfográficamente son unas k'ilanaka y morfosintácticamente actúan como sufijos reciprocativos que se unen a las raices verbales o katar p'iqi.

Los escritos de los jesuitas como el de Ludovico Bertonio en su obra Vocabulario de la Lengua Aymara, escrito en 1612, nos muestra lo siguiente:

"pura: Adverbio o prepoficion, adminicen. y el inter.
nanaca pura = Entre nosotros.
Hupanaca pura = Entre si.
Hiuffa pura = Entre parientes".

Purapa, Nayra, Hinchu, Cayu, Ampara
ambos os ojos, oudos, pies, manos.
(Bertonio. 1612. 276 Reimpresion Facsimilar 1984
Cochabamba - Bolivia).

Podemos observar que L. Bertonio confunde con el castellano nuestro idioma aymara, al confundir con una preposicion.

Ningún aymara fonologicamente y morfologicamente habla de esa forma por separado la k'ila -pura.

La k'ila - si-, L. Bertonio describio de la siguiente forma:
"q Entre fi. o unos con otros senir amarfe, &c.
Haychasitha, anahuasitha.
Interponiendo la particula si si en los verbos."••

L. Bertonio nos muestra que la palabra haychasitha está compuesta del katar p'iqi (jaycha) y el katar k'ila (-si), dando a conocer que uno le hace llorar al otro y no es reciprocativo la k'ila -si, por que tendrian que llorar entre ellos y su semántica no lo formula asi.

Muchos investigadores extranjeros se preocuparon por saber sobre nuestro idioma; una de ellas es la Sra. Lucy Terina Brigs con la ayuda de nuestros hermanos aymaras collas. Donde denomina tanto al p'iqi como a la k'ila de la siguiente forma:

"Raiz" = Al katar p'iqi.
"Sufijo" = Al katar k'ila.

Asi también escribieron muchos hermanos aymaras como Félix Layme P. quien describe de la siguiente forma las k'ilanaka:

-pura- sufijo nominal, reciproco		"entre"
	jaqi, jaqi pura	"entre gente o hermanos"
-si-	reciproco, reflexivo	
	apaña, apasiña	"llevarse"
	jariña, jarisiña	"llevarse"

(Layme Payrumani, Félix 1992: 125)

-pura- reciprocativo.

Indica la interrelación entre dos o más nominales; su equivalencia en castellano es "entre". Ej:

warmi -pura- w aru wal jikjtayapxi
"entre mujeres charlan demasiado"

•• VOCABULARIO DE LA LENGUA AYMARA. L. Bertonio. Reimpresión facsimilar. 1612:219.

-si- reciprocativo.

Se añade sobre la raiz verbal, sin caida vocalica significa la acción reciproca entre los accionales y diferenciar que el -si- reflexivo es anterior al -si- reciprocativo. Ej:

uñch'uki -si-si-pktwa
"estamos vigilándonos entre ambos"
(Gómez y Condori, 1992:89-90)

Asi tambien catedráticos como Gómez y Condori, nos muestran con otro nombre a la k'ila -si- reflexivo, más la k'ila -si- reciprocativos; son similares morfológicamente pero sintácticamente son e inseparables.

Veamos los siguientes ejemplos dentro la frase:

-pura- k'ilampi
-lijwanpuraw jaqusiski
"entre las lijwanas descansan"
-qarwapuraw mat'aqisi
"entre las llamas se patean"
-jaqi puraw jikisi
"entre personas se encuentran"
-ch'ankhapuraw pixtusi
"entre ovillos se enredan"

-si- kilampi
-jarisiñani "nos lavaremos"
-apasiña "llevarse uno mismo"
-uñisisi "odiar a si mismo o a otra persona"
-uñch'ukisisipktwa "estamos vigilándonos"

Este sufijo ocurre con pronombres o nominales humanos como en los siguientes Ejs:

Warmi/ pura "entre mujeres"
Jupa/ nak. pura "entre ellos"
Qam/ ir. pura "entre gente rica"
Panin/ pura "entre dos personas"
(Hardman 1988: 199-200).

-si- reflexivo/ reciproco, se refiere a las personas comprendidas en la flexión.

Puede significar acción recíproca o acción para uno mismo. Está más allá de los límites de este estudio explicar las relaciones de -si-, el verbo y los complementos.***

*** AYMARA Compendio de Estructura Fonológica Gramatical. M. Hardman, J. Vásquez y J.D. Yapita. 1988:108-109.

apana "llevar"
apa.si.na "llevarse uno mismo"
parla.na "ha'blar"
parla.si.na "hablarse a si mismo; comentar sobre alguien"

KATAR P'IQI	KATAR K'ILA
sutinaka	
yänak sutinaka	-pura-
jaqi sutinaka	

El katar k'ila -si-, en verdad se une a los katar p'iqis o verbos. Para constatar veamos los siguientes ejemplos:

KATAR P'IQI	KATAR K'ILA
unxtayir	-si-

Winikitamp Wasillitump munasisipkiwa.
Benita y Basilio entre ellos se quieren

CONCLUSIÓN

Todos los modelos aún son buenos y uno de los modelos presentados, tal vez pueda servir a la niñez colla. Ya explicando la confusión que tienen muchos hermanos en la asimilación del aprendizaje de la escritura como en la lectura.

Podemos decir que hay muchas confusiones de formas de las palabras, es decir morfológicamente y por ende sintácticamente existen esos problemas; muchos confunden el idioma aymara utilizando el silabeo castellano. El katar p'iqi y el katar k'ila tal vez puedan solucionar este tipo de problemas morfológicos con una didáctica morfográfica presentada a través del katar aru.

Recordar también que la k'ila -pura-, si realiza una reciprocidad entre ambos p'iqinaka, no necesitando de otra kila más que se adjunte a ella.

La k'ila -si-, asi sola no marca reciprocidad, siempre tiene que estar antecedida de la k'ila -si- reflexivo, para luego tener una k'ila de -pkiwa y formar asi semánticamente la reciprocidad emitida.

Decir también que la ubicación sintáctica de las k'ilas es un tema por investigar pero desde un punto de vista también colla aymara igual que muchos otros campos de la lingüistica, que esperan por nosotros y que se tiene que proponer con nuestra propia identidad.

JALLALLA QULLASUY MARKA..... JALLALLA

P'ANKANAKA

BIBLIOGRAFÍA

BERTONIO, Ludovico [1984] 1612 — **Vocabulario de la Lengua Aymara**. Reimpresión facsimilar. Cochabamba Bolivia.

GÓMEZ Bacarreza, Donato y José Condori C. 1992 — **Morfología y Gramática Aymara**. La Paz Bolivia.

HARDMAN, M. J., Juana Vásques y Juan de Dios Yapita 1988 — **Compendio de Estructura Fonológica y Gramatical**. Ed. ILCA.

LAYME Pairumani, Félix 1992 — **Diccionario Aymara-Castellano**. Ed. Prensa Presencia. La Paz.

LEWANDOWSKI, Theodoro 1986 — **Diccionario de Lingüística**. Ed. Cátedra Madrid-España.

MATTHEWS, P.H. 1980 — **Morfología. Introducción a la estructura de la estructura de la palabra.** Ed. Paraninfo. Madrid. España.

VALERIANO Tula, Emmo E. 1997 — **Aymara Quechua**. Ed. Antropos. La Paz.

SEMINARIO III

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL:

Antropología Política, Antropología Económica, Antropología Religiosa, Antropología de Género, Antropología Psicológica, Antropología Urbana.

TIERRAS BAJAS Y NUEVOS ESPACIOS SOCIALES

Pablo Mamani Ramírez

I. INTRODUCCIÓN

Bolivia es uno de los paises que está constituido sobre una complejidad o diversidad de los grupos sociales, distribuidos los mismos indistintamente: unos en la zona Andina y otros en la zona interandina y el resto en la zona Amazónica, subtropical y tropical. Esta distribución social está relacionada, a su vez , con una diversidad de ecosistemas naturales como son los bosques tropicales, las serranias interandinas, los tholares (tholas) del altiplano y los rios y lagos dispersos en cada uno de estos pisos ecológicos.

Esta diversidad social, sin embargo, no es nada nuevo sino más bien corresponde a una referencia histórica anterior a la propia república. Lo que hoy parece nuevo es una realidad social que ha sido permanentemente considerada, en el contexto de la "sociedad boliviana", como un hecho retrógrado que obstruia el desarrollo de la misma, es decir, de la sociedad "boliviana".

En ese marco existen una complejidad de relaciones sociales donde cada uno de ellos tienen sus propias orientaciones históricas referidas en el primer aspecto: a) los grupos sociales minorias dominantes del pais con raices criollo-occidentales, b) los pueblos o sociedades originarias Andinas compuestas por los Aymara y Quechua-hablantes y c) las sociedades originarias ubicadas en la zona Amazónica. Este mismo hecho produce una complejidad social muy importante.

En la zona interandina, como uno de los hechos más importantes dentro de este proceso, ha sido uno de los lugares donde más se ha producido estas diversidades sociales ya que a éstas confluian diferentes grupos sociales de la zona Andina y la zona Amazónica. Las sociedades Amazónicas subian hasta determinados lugares para intercambiar productos agricolas y objetos suntuarios y las sociedades Andinas bajaban hacia las mismas con la misma finalidad. Eran en este contexto espacios sociales en los que participaban diferentes grupos sociales de la zona Andina y la zona Amazónica.

Y desde aproximadamente 50 años se han llevado en las mismas, que es de nuestro interés, los llamados procesos de colonización auspiciados por el Estado. La colonización es una etapa en la que no se ha considerado, como era lógico, ninguno de los anteriores procesos histórico-sociales ya que la misma estaba orientada bajo una racionalidad de tipo instrumental preocupada por conseguir resultados económicos a corto plazo. Habia, en ese marco, objetivos mucho más importantes como son los resultados económicos que estar preocupados en entender y estudiar las racionalidades u orientaciones históricas de las sociedades que eran parte de este proceso de ocupación de las tierras bajas.

Sin embargo, pese a éstas arbitrariedades, en el proceso se han producido nuevos fenómenos sociales ya que existen en las mismas una serie de contactos o relaciones más cercanas entre los diferentes hombres y mujeres Aymara y Quechua-hablantes, hombres y mujeres de las sociedades originarias ubicadas en éstas junto a los llamados genéricamente "cambas" o mestizos de las tierras bajas. Es decir se producen nuevas complejidades sociales en el conjunto de las zonas subtropicales y tropicales que han sido objeto de la colonización.

Así los procesos de colonización producen una complejidad de nuevos fenómenos sociales que hasta la fecha han sido tratados solamente de forma aislada o regionalizada y en ese sentido es necesario abarcar cada uno de estos nuevos fenómenos sociales como una totalidad histórico-social.

En ese marco pudiéramos preguntarnos cuales son las características de las sociedades que se encuentran establecidas en estas zonas si consideramos que las mismas en el pasado eran parte de una complejidad social o como los diferentes grupos sociales se han re-organizado en las mismas.

Como una respuesta antelada se plantea lo siguiente

Se han producido y reproducido en todas las zonas subtropicales y tropicales nuevos espacios sociales[1] mediante las interrelaciones establecidas entre los diferentes grupos sociales que son parte de cada uno de ellos.

Las sociedades Andinas y las sociedades Amazonicas y el resto de los otros grupos sociales como los "cambas" lograron producir y reproducir nuevos espacios sociales como producto de las diferentes orientaciones historicas que están presentes en la constitución de los nuevos espacios sociales.

Estos nuevos espacios sociales se refieren, primero , a las diferencias que existen entre cada uno de los hombres y mujeres de caracter historico-social y, segundo, a las similitudes creadas mediante el conjunto de estas mismas relaciones entre cada uno de ellos. Es decir los nuevos espacios sociales es entendido como un espacio donde todos los agentes o actores intervienen con sus propias orientaciones históricas para mediante ese proceso construir y re-organizarse, primero, como sociedades Andinas en zonas subtropicales y tropicales como éstas y, segundo, como sociedades indígenas de la Amazonia y, tercero, como sociedades compuestas por ambas características. El referente histórico es una de las instancias para comprender el conjunto del proceso de producción y reproducción de los nuevos espacios sociales.

¿En ese marco cuáles son los mecanismos y la racionalidad utilizada en la constitución de los nuevos espacios sociales?

En el presente trabajo tenemos, en este contexto, como objetivo establecer los mecanismos, la racionalidad utilizada en la constitución de los nuevos espacios sociales entendida no solamente desde la perspectiva de los procesos de colonización llevadas a cabo por el Estado, sino fundamentalmente desde la perspectiva de las propias dinámicas sociales expresadas en la re-organización social de las diferentes sociedades mediante, primero, los procesos de colonización auspiciadas por el Estado y, segundo, mediante las propias dinámicas y prácticas históricas prehispánicas de interrelación entre las sociedades Andinas y las sociedades Amazónicas.

De esta forma la colonización y las interrelaciones prehispánicas entre las sociedades Andinas y las Amazónicas son dos instancias importantes para comprender los procesos de producción y reproducción de los nuevos espacios sociales en todas las zonas subtropicales y tropicales de la Amazonia boliviana.

II. MARCO DE APROXIMACIÓN PARA INTERPRETAR LOS PROCESOS DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LOS NUEVOS ESPACIOS SOCIALES

Las tierras subtropicales o la zona interandina que media entre la zona Andina y la Amazónica ha sido desde miles de años atrás parte de una complejidad de espacios sociales establecidos mediante una diversidad de ecosistemas naturales que existen en éstas. Las

(1) Los nuevos espacios sociales tienen alguna relación teórica con el modelo de espacio social=capital cultural y capital económico planteada por P. Bordieu, Capital cultural, escuela y espacio social, Ed. Siglo XXI, México, 1997.

sociedades Andinas y las sociedades Amazónicas, en ese contexto, permanentemente confluian hacia las mismas con el fin de intercambiar diferentes: a) productos agricolas, b) plantas medicinales, c) objetos suntuarios: plumas y collares y d) representaciones simbólicas y formas de organizaciones sociales y politicas. Estos habrian sido, en ese marco, los mecanismos de reproducción de los espacios sociales relacionados éstos entre las sociedades Andinas y las sociedades ubicadas en la zona Amazónica.

Asi por ejemplo según la hipótesis de A. Zalles "la población quechua ribereña asentada en las márgenes de los rios Mapiri y Atén , originalmente serian pueblos lecos que habrian adoptado el quechua como lengua general" (A. Zalles m 1993 , p. 35). Esta apreciación se hace evidente ya que a toda el área subtropical interandina confluian, como hemos sostenido aqui, una diversidad de grupos sociales Andinos y sociedades de la Amazonia.

Sin embargo desde la invasión española en 1532 a la zona Andina y 1600 a la zona Amazónica y 1825 con la fundación de la República de Bolivia y desde aproximadamente 50 años de colonización auspiciados por el Estado con ayuda financiera internacional, cada uno de aquellos mecanismos han sido totalmente alterados y en otros casos destruidos. Sólo han quedado algunos pequeños rasgos de todo aquello.

Los procesos de colonización, en este marco, aparece, en los últimos 50 años, como uno de los hechos que ha profundizado las anteriores interrelaciones de los dos pisos ecológicos. Sin embargo ésta , pese a todo ello, pues es una instancia que ha permitido a que en cada uno de las diferentes zonas se hayan producido una serie de nuevos fenómenos sociales. No estamos de acuerdo con la imposición de una racionalidad occidental capitalista en el proceso, pero, rescatamos las dinámicas formas de re-organización social producidas por parte de las sociedades Andinas en permanente confluencia con las propias sociedades indígenas de la Amazonia.

Para tratar de analizar, interpretar y de alguna manera explicar los procesos de producción y reproducción de los nuevos espacios sociales es importante antes que nada, en este marco, hacer referencia a dos grandes orientaciones teóricas que tienen relación con este proceso. Estas orientaciones son las siguentes:

a) Relacionadas con la racionalidad de tipo instrumental[2] implantadas desde los grupos dominantes del pais mediante los procesos de colonización: dirigida, semi-dirigida y espontánea[3].

b) Relacionadas con las racionalidades de las propias organizaciones sociales indígenas u originarias: Aymara y quechua y otros pequeños pueblos ubicados en la zona Andina y la zona interandina.

El primero como politica de Estado tiene, en ese marco, un rasgo más juridico y técnico que con algún principio social e histórico relacionado con las sociedades que han sido parte de este proceso. Es decir aqui no interesaba el rasgo histórico propio que los Aymara y Quechua-hablantes tenian. La referencia técnica ha sido una de sus fuentes más importantes y en algunos casos mal aplicadas y ésta practicamente ha orientado toda la aplicación posterior de esta politica de Estado. Para entender mejor, la colonización entre los años 1953, 1962 y 1970 con sus diferentes etapas ha sido declarada como prioridad nacional y como tal como politica de Estado.

(2) La racionalidad de tipo instrumental la entendemos como búsqueda de objetivos inmediatos mediante una rígida aplicación de técnicas esta -dísticas que no tienen relación con los objetivos históricos de las propias sociedades que han sido y son parte de los procesos de colonización en Bolivia.

(3) Esta política de Estado ha tenido importante ayuda financiera internacional de las siguientes instituciones: BM. BID. OEA. Usaid. Las instituciones fundadas para ese fin fueron: CBF. INC. y entidades privadas como Misión Andina, Cuerpo de Paz, etc. aunque estas últimas han sido constantemente acusadas de tener relación con la CIA. norteámericana.

En esa medida la colonización ha sido generalmente definida como un "proceso de desplazamiento humano dentro o proveniente del exterior a regiones nuevas o insuficientemente aprovechadas con el fin de constituir nuevas unidades agrícolas"[4]. Se debía producir, según esta postura mayores cantidades de productos agrícolas para dinamizar el mercado interno del país.

A ésta se suma la interpretación poco profunda, por parte de J. Hickman, de los movimientos de las poblaciones humanas Aymara y Quechua hablantes entre la zona Andina y la Amazónica o llamadas zonas de colonización, cuando sostiene este autor lo siguiente: "Muchos colonizadores especialmente los de la zona de Caranavi-Alto Beni, son colonos, francamente a tiempo parcial"[5] la mitad del año pasan en el altiplano y la otra mitad en la colonia, había sostenido. Esta es una apreciación sobre lo poco que se conocía de las propias organizaciones sociales de las sociedades que han sido parte de este proceso. Los estudios de la época constantemente hacen alusión a este tipo de hechos.

Los objetivos de la colonización, por su lado, fueron los siguientes: vertebrar el país, propiciar la creación de un mercado interno, sentar soberanía sobre tierras alejadas de los centros políticos del país, contrarrestar el minifundio lacerante que existía en los valles y el altiplano[6], etc. Aunque la finalidad poco mencionada ha sido fundamentalmente evitar una mayor violencia política como la que ocurría después de la Revolución de 1952 que culmina con la Reforma Agraria de 1953 en Ukureña, Cochabamba. Mediante los procesos de colonización llevados por el Estado, por tanto, se ha ido imponiendo racionalidades diferentes a las racionalidades u orientaciones históricas de los pueblos originarios ubicados entre la zona Andina y la zona Amazónica.

El segundo tiene una referencia orientada a establecer los mecanismos, la racionalidad utilizada por los propios hombres y mujeres que han sido parte de este proceso. Son interpretaciones que, en ese marco, tratan de analizar los nuevos fenómenos sociales partiendo desde las propias dinámicas sociales u organizaciones sociales Andinas referidas éstas como experiencias y conocimiento que aquellos han tenido sobre los diferentes espacios geográficos subtropicales anteriores a la invasión española. En esa medida se acerca más hacia un análisis de mayor contenido social e histórico de las propias sociedades involucradas en el proceso.

Según H. Romero, en ese marco, los procesos de colonización tienen una relación próxima con los mitmaq Andinos[7]. Los mitmaq Andinos como: político-militares, económico-sociales eran grupos de hombres y mujeres que habían sido destinados a vivir en tierras distantes a sus propias Comunidades de origen. Los mitmaq, de esa forma , llegan a ser prácticas sociales mucho anteriores incluso a las formaciones político-sociales del Tawantinsuyo. Las sociedades Andinas habían creado sus propias mecanismos para mediante estos acceder y tener control de varios pisos ecológicos distantes a sus tierras de origen.

Los mitmaq han sido, dentro de este concepto, mecanismos por los que las sociedades Andinas habían logrado acceder y ocupar de forma simultánea y discontinua varios pisos ecológicos que el autor ha llamado como el "movimiento ecológico de poblaciones"[8]. Es decir éstos, desde nuestro enfoque, son mecanismos para ocupar varios espacios sociales distantes entre sí.

---

(4) S. Wiggins, Colonización en Bolivia, ACLO. Sucre, 1976.

(5) J. Hickman, Colonización y movilidad social, América indígena,Vol. XXVII, No. 2, 1968

(6) CBF. Usaid, Guía del Proyecto Alto Beni, Proyecto Piloto de Bolivia, 1966.

(7) H. Romero, *Movimiento de poblaciones para el control y organización del espacio: de los mitima y mitmaq Andinos a la colonización en Bolivia*, En: **Colonización, Debate Agrario**, No. 7 , ILDIS. La Paz , 1987.

(8) Es entendida como "la capacidad y potencia que tiene una determinada población para moverse dentro de un hábitat o de un hábitat a otro". H. Romero, **Planeamiento Andino**, La Paz, 1987, p. 57, 58.

Según el mismo autor los planificadores oficiales lo que han hecho es confundir esta misma dinámica de los movimientos de las poblaciones humanas al diseñar modelos de "colonización dirigida", "colonización semi-dirigida", donde por ese hecho y mediante este razonamiento los procesos de colonización serían parte de las estrategias sociales orientadas a acceder de forma simultánea y discontinua varios pisos ecológicos distantes para reproducirse biológica y socialmente.

Por su lado J. Murra mediante el modelo planteado del control vertical de un máximo de pisos ecológicos[9], éste establece que las sociedades Andinas mediante una serie de "archipiélagos verticales" había logrado acceder a diferentes pisos ecológicos orientados a tener un control político, social y económico de cada uno de ellos desde algún centro político ubicada en la parte Andina. "Los Aymara conocían el yunka y el bosque tropical, la falta de madera en el altiplano fomentaba viajes hacia el oriente"[10], sostiene el autor.

Estas prácticas sociales Andinas, por tanto, han permitido que actualmente se hayan re-producido en tierras subtropicales y tropicales sociedades "nuevas" en relación directa con las sociedades indígenas u originarias de la zona Amazónica. La colonización auspiciada por el Estado fue, digamos una especie de retoma de las anteriores dinámicas de movimiento de las poblaciones humanas entre diferentes espacios sociales y pisos ecológicos distantes con la sola diferencia de haber sido ésta objeto o utilizada dentro de la racionalidad impuesta por el Estado. El Estado impone una racionalidad orientada para generar un mercado interno vertebrar el país en función de los objetivos políticos de los grupos dominantes del país.

Es dentro de estas relaciones, en cierto modo, se ha producido una complejidad de nuevos espacios sociales establecidos mediante una serie de diferencias y similitudes de los agentes o actores en el siguente contexto. a) hombres y mujeres Aymara y Quechua-hablantes, b) hombres y mujeres que pertenecen a los pueblos o sociedades indígenas de las tierras bajas y c) los llamados genéricamente "cambas" ubicados en las mismas tierras bajas. Así, dentro de este marco, se han producido y reproducido los nuevos espacios sociales en relación directa con sus pasados históricos.

A partir de estas relaciones las sociedades Andinas, en algunas zonas, han logrado reproducir formas de vida social iguales o similares a la de las comunidades de origen referidas mediante el uso de la vestimenta, el habla de los idiomas Aymara y Quechua , representaciones simbólicas, etc. Las sociedades originarias de la Amazonia , por su lado , han logrado también reproducir sus propias formas de vida social aunque al igual que los Aymara y Quechua-hablantes hayan perdido muchos de sus valores culturales , como producto de influencias de los otros grupos sociales con las que tienen mayor contacto. Por su lado los llamados genéricamente "cambas" producen sus propias influencias en el conjunto de la constitución de los nuevos espacios sociales. Veamos cada uno de estos procesos.

III. CARACTERÍSTICAS DE LOS NUEVOS ESPACIOS SOCIALES

Se puede identificar, en este marco, tres nuevos espacios sociales aunque las mismas en el hecho empírico-cotidiano aparezcan como parte de una misma complejidad social. En la cotidianidad de la vida social algunas de estas diferencias apenas se hacen perceptibles.

a) Sociedades compuestas por la mayoría de los Aymara y Quechua-hablantes

(9) J. Murra, *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades Andinas*, En: **La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica**, La Paz, 1987.

(10) J. Murra, *El Aymara libre de ayer*, En: **Raíces de América: el mundo Aymara**, (comp). X. Albó, Madrid, 1988, p. 60.

En zonas como Caranavi, Alto Beni, Chapare, Pilon Lajas y otros existe una clara predominancia de formas de re-organizacion de las sociedades Andinas mediante formas de vida social iguales o similares a las de las unidades de origen compuestas por los Aymara y Quechua-hablantes[11]. Es decir la vida social tiene caracteristicas a la de las sociedades Andinas constatable mediante los siguientes hechos: se organizan los trabajos en forma de ayni y mink'a, hay el uso de la pollera por las mujeres y abarca por los hombres, se habla abiertamente los idiomas Aymara y Quechua, se tienen representaciones simbólicas (en algunas zonas a cerros que tienen formas particulares se las llaman Apachetas), hay un manejo o uso diversificado en algunos lugares, de los espacios de cada lote agricola con los cultivos del plátano, yuca, citricos, maiz, etc. y mediante los movimientos de las poblaciones humanas entre varios espacios sociales ubicadas en la zona Andina y la zona Amazónica. En esta última relación, por ejemplo, se puede constatar que muchas unidades familiares tienen aún control; por un lado, de las tierras de las comunidades de origen y, por otro, han logrado acceder a varios lotes agricolas ubicados dentro de la misma zona subtropical o tropical.

Cada nueva comunidad (colonia) tiene varios lotes agricolas entre 10 a 50 hectáreas de tierra y al tener esa cantidad de tierras se encuentran las mismas distribuidas indistintamente en los diferentes lugares de la zona Amazonica. Bajo esas condiciones, pues, se tiene la posibilidad de obtener uno o varios lotes agricolas en las diferentes comunidades (colonias) que están compuestas, por su lado, por los propios Aymara y Quechua-hablantes.

Sin embargo no son en las mismas los únicos que habitan y han logrado reproducir sus propias formas de vida social, sino hay también procesos de participación importante; primero, de hombres y mujeres originarias de cada zona en particular, segundo, hombres y mujeres descendientes de las mismas. Por ejemplo en Alto Beni existen pueblos originarios como los Mosetene ubicados en Covendo y Santa Ana de Mosetene (Puerto Linares), en Caranavi viven los descendientes del pueblo Leco, en Chapare viven los Yuracares y a la altura o propiamente en torno al rio Manique los Chimanes relacionados con la zona de Pilón Lajas e Iniqua. La caza de animales del monte, la pesca en los rios, cultivo de productos agricolas propios de cada zona y recolección de majo, chima, etc. siguen siendo parte de las cotidianas relaciones sociales en ese contexto.

También en estas mismas zonas viven los llamados "cambas" quienes de igual forma tienen su propia participación referida en la constitución de los nuevos espacios. En Palos Blancos (Alto Beni), en San Borja o los borjanos tienen sus propios procesos de participación en el conjunto del proceso.

b) Sociedades compuestas por indígenas y "cambas"

Las zonas con estas caracteristicas serian principalmente, la parte del oriente o chikitania, la zona de Bermejo, todo el sector de San Borja y la región de Pando ubicada en la frontera con Brasil.

Muchas de las sociedades indígenas u originarias ubicadas en éstas zonas lograron, en cierto modo, reproducir sus propias formas de vida social llegando a mantener, por ese hecho, sus organizaciones sociales uso de una lengua propia[12], manejo o conocimiento de los secretos curativos de las plantas medicinales y mediante la caza de animales del monte, pesca y representaciones simbólicas religiosas. Muchas de éstas sociedades, en ese marco, sus territorios están organizados en: espacios económicos, espacios mítico-religiosos,

(11) La referencia de lo Aymara y Quechua-hablantes como una referencia histórica es para establecer diferencias y similitudes con el resto de los otros grupos sociales.

(12) J. Riester, **Poblaciones indígenas de las tierras bajas de Bolivia**, APCOB. Santa Cruz, 1994

espacios sociales, produccion diversificada de productos agricolas, etc. El bosque, aunque abiertamente invadido por los madereros, ganaderos, sigue constituyéndose en el espacio más importante para la reproduccion biologica y social de estas sociedades.

Los madereros junto a los buscadores de oro o jarimpeiros, los ganaderos, la agroindustria de Santa Cruz y las propias instituciones, hasta hace poco, del Estado: Yacimientos Petroliferos Fiscales Bolivianos (YPFB), son, dentro de este contexto, los que destruyen y alteran los varios ecosistemas naturales que aún existen en los territorios indigenas. Son sociedades estos últimos, que han ido imponiendo sus espacios con una racionalidad orientada básicamente al lucro y la ganancia mediante la explotación irracional de los recursos naturales como la goma, castaña, la madera y la caza indiscriminada de animales de la selva tropical convirtiéndolos a cada uno de ellos como simples mercancias. Son espacios sociales prácticamente monetarizados. Sus prácticas de vida social son, por tanto, explotar en lo posible mayores cantidades de los productos que acabamos de mencionar con la sola finalidad de obtener mayor rentabilidad económica.

Son zonas donde, de una u otra manera existen por esas razones permanentes conflictos entre los pueblos indigenas u originarios y los empresarios capitalistas.

c) Sociedades complejas: indigenas de las tierras bajas, Aymara y Quechua-hablantes y los "cambas"

Esta complejidad social se puede observar en todas las zonas subtropicales y tropicales de la Amazonia boliviana. Es decir en Alto Beni, Chapare, Caranavi, Bermejo, la zona norte de Santa Cruz, Yapacani, Chané-Piray, San Julian, Pilón Lajas, Iniqua,etc.

Son espacios sociales en los que hay pugnas permanentes entre los diferentes grupos sociales los mismos orientados, unos para imponer modelos o formas de vida social referida a cada grupo social y otros para mantener sus propias formas de vida social que con anterioridad han sido practicadas y el resto trata de participar en cada uno de ellos. Se han creado, por ese hecho, una especie de complejas "islas culturales" donde, en muchos casos, la referencia al pasado histórico se ha convertido en uno de los hechos más importantes y en otros casos ese pasado histórico se ha ido convirtiendo en una referencia incómoda y poco útil bajo las nuevas condiciones sociales que existen en el medio.

Hay en ciertos grupos sociales, por algunos de estos factores, una franca tendencia o determinación a cambiar de sus antiguas formas de vida social hacia nuevas formas de vida social de los otros grupos y para otro, ese pasado histórico se ha ido reforzando y potenciando como respuesta ante la presencia más fuerte de los otros grupos sociales que tienen relación con las mismas. Este último hecho ocurre particularmente entre los Aymara y Quechua-hablantes donde el capital, digamos cultural se presenta como una riqueza histórica imposible de renunciar porque es una pauta que re-organiza la nueva vida social en zonas boscosas y de clima cálido como el que existe en toda la zona Amazónica.

Es a partir de estas complejidades sociales, como una de sus referencias más interesantes, que se han reproducido una serie de nuevos espacios sociales donde existen varias orientaciones históricas. Estas orientaciones históricas se refieren, en este marco, a la participación en las mismas de los diferentes grupos sociales, como ya hemos hecho notar más arriba, donde unos están dispuestos a cambiar sus anteriores formas de vida social y los otros, por el contrario, han llegado a reproducir su pasado histórico y, los terceros son aquellos que manejan extraordinariamente ambos procesos. De esta manera las zonas subtropicales y tropicales se han convertido en escenarios donde existe una gran complejidad de nuevos fenómenos sociales que requieren ser estudiados con mayor detalle.

IV. ¿HAY CONTINUIDADES HISTÓRICAS?

Se podría sostener, después de lo expuesto hasta aquí, que las continuidades históricas, como uno de los hechos más interesantes, solo son posibles mediante los mecanismos de apropiación y re-apropiación de los nuevos elementos sociales y naturales que existen en cada una de estas zonas. Los procesos de apropiación y re-apropiación pasan necesariamente, por ese marco, por los procesos re-interpretativos hecho que significa que las mismas deben cuidadosamente ser seleccionadas en función de las pautas sociales que se practican en un determinado grupo social. Aquellos elementos que no son compatibles con las prácticas de vida social deben, en ese contexto, ser dejados para no tener posteriormente elementos que alteren totalmente los procesos de re-organización social referida a un determinado grupo social.

Las sociedades Andinas, en este contexto, son quienes tienen al parecer una mayor capacidad re-interpretativa, es decir, capacidad de interpretar, analizar, evaluar, para mediante ese proceso, llegar a incorporar en sus propias formas de vida social aquellos elementos que no eran parte de las mismas. Hecho que ha permitido, como una de sus formas más interesantes, procesos de re-organización social de formas de vida social iguales o similares a la de las comunidades de origen. El uso del hacha, por ejemplo, el consumo de carne de animales de monte, preparado de alimentos como el mazaco, chipilo, payuje, aceptación de las hierbas medicinales usadas por los indígenas de la Amazonía, son mecanismos, que nos demuestran primero, que estas no son sociedades cerradas y, segundo, que mediante esa incorporación re-interpretada se han reproducido como sociedades Andinas en zonas subtropicales y tropicales como estas.

Las sociedades Amazónicas o más exactamente las sociedades indígenas de la Amazonia también mantienen, por su lado, muchos de los elementos de sus propias formas de vida social aunque son más reacios en cuanto se refiere a incorporar otros elementos particularmente referidas a las sociedades Andinas que no han sido parte de su práctica social. En ese aspecto, difícilmente, por ejemplo, podrían utilizar la abarca que es considerada como parte de la identidad de los Aymara y Quechua-hablantes y antes de utilizar la misma prefieren andar descalzos o de lo contrario usan chancletas que son al parecer más afines a sus propias formas de vida social. Tampoco pueden masticar coca ni comer con mucha facilidad el ch'uñu, etc.

En ese sentido, son grupos sociales, que tienen una mayor tendencia a convertirse en "cambas" o mestizos de las tierras bajas que convertirse o tener una mayor influencia de las sociedades Andinas. Sin embargo también han incorporado o re-incorporado en su alimentación el consumo de productos agrícolas de los valles y el altiplano como son la zanahoria, cebolla, papa, etc.

Sin embargo los "cambas" en lugares como Santa Cruz, San Borja, Trinidad, Cobija tienen una mayor presencia social, económica y política que los otros grupos sociales. Estos grupos sociales son aquellos que tienen relación con los ganaderos, los madereros y la agroindustria que ha ido imponiendo sus propias orientaciones históricas. Son sociedades, que en algunos de sus niveles, mantienen todavía, como uno de los hechos más negativos, una actitud netamente regionalista hasta incluso racista como las que postulaba N. Antelo hace más de un siglo y medio. Según los mismos, los "collas", que para nosotros son los Aymara y Quechua-hablantes, al ser éstos ajenos a estas tierras no deberían ser partícipes de los procesos de producción de las nuevas sociedades en cada una de estas zonas. Pese a esta situación, sin embargo, muchos de ellos han llegado a aceptar y saber compartir las diferencias que se produce o existen en una determinada sociedad.

V. CONCLUSIONES

Las zonas subtropicales y tropicales de la Amazonia que en el pasado habia sido solamente habitadas por las sociedades indigenas u originarias de las mismas , ahora se han convertido en zonas completamente complejas ya que las mismas son espacios donde han producido nuevas sociedades que están relacionadas con sus propias orientaciones históricas. Los diferentes grupos sociales que son parte de estos procesos marcan, por un lado, diferencias entre cada uno de ellos y por otro, similitudes que son creadas mediante las mismas interrelaciones sociales.

Los nuevos espacios sociales, dentro de este marco, están, por un lado, relacionados profundamente con el pasado historico de cada uno de los diferentes grupos sociales y por otro, los mismos se producen mediante las cotidianas relaciones fe vida social que se desarrollan de acuerdo a las actividades sociales, económicas, politicas de cada zona en particular.

En un primer momento, para la constitución de los nuevos espacios sociales, existe, digamos , "choques culturales" entre los diferentes grupos sociales, pese a las prácticas históricas de las interrelaciones sociales entre las sociedades Andinas y las Amazónicas, para luego después de unos 20 y 30 años de convivencia convertirse las mismas en instancias o espacios donde se producen reconocimientos de manera mutua a las caracteristicas diferencias somáticas, lingüisticas, culturales, sociales entre cada uno de ellos. Estas diferencias reconocidas, pues, crean necesariamente diferencias entre cada uno de ellos y mediante sin embargo, estas diferencias participan en la constitución de los nuevos espacios sociales.

En ese marco no estamos hablando de homogeneidades sociales, culturales, politicas sino más al contrario hablamos de las diferencias que existen entre los diferentes grupos sociales interrelacionados en toda la zona Amazónica.

Las confluencias sociales entre las sociedades Andinas y las Amazónicas, dentro de este concepto, no significan que la sociedad sea homogeneizada sino más al contrario se entiende que en estas se producen diferencias y con las mismas diferencias confluyen cada uno de ellos para producir nuevos espacios sociales como los que se han producido en todas las zonas subtropicales y tropicales de la Amazonia.

De esa manera se producen, por un lado, diferencias y, por otro, similitudes que hacen que la sociedad y propiamente la vida social cotidiana sea dinámica, compleja, activa condiciones con las que los diferentes hombres y mujeres tienen la posibilidad de intervenir, participar, producir nuevos espacios sociales como una instancia propia para cada grupo social.

No olvidemos, por ejemplo, que las sociedades prehispánicas ubicadas entre las zonas andina y la interandina y las sociedades Amazónicas eran sociedades que estaban organizadas sobre la base de las diferencias y similitudes que mediante estos mecanismos se reproducian biológica y socialmente. La racionalidad de estas sociedades no es, pues, como algunos con mentalidad occidental piensan, que para reproducirse biológica y socialmente una sociedad debe ser homogénea o alcanzar a ese nivel para luego reproducirse y mantener sus propias orientaciones históricas. Asi las comunidades Aymaras, por ejemplo, bajo esta racionalidad, se han ido reproduciendo sin necesidad de un Estado politico propio.

De esta manera, los nuevos espacios sociales ubicados en la zona Amazónica, son espacios de producción y reproducción de las diferencias y similitudes como un mecanismo que posibilita procesos de apropiación y reapropiación de los nuevos elementos sociales y naturales que existen en cada uno de ellas.

La re-apropiación significa, en este marco, re interpretar todo nuevo elemento social y natural para mediante ese proceso incorporar en las nuevas formas de vida social acordes a cada grupo social. Así la re-interpretación significa usar el sentido o la orientación histórica para mediante ese proceso poner en proceso de experimentación dentro de la vida social y mediante ese proceso si algunos de los elementos ya sean sociales o naturales no son acordes con las mismas, simplemente se los deja o de lo contrario incorpora en la vida social acorde a cada grupo social.

Los nuevos espacios sociales son, pues, de esta manera, donde existen varias orientaciones históricas y estas orientaciones históricas son las que han permitido en definitiva la reproducción de estos nuevos espacios sociales. Todas las sociedades, parte de este proceso reproducen su futuro mediante una referencia al pasado histórico de cada uno de ellos.

Asi los Aymara y Quechua-hablantes han logrado re-organizar sociedades Andinas en la zona Amazónica y las sociedades indígenas u originarias de las mismas mantener sus propias pautas de organización social aunque más propensas a ser influidas por las sociedades criollas o "cambas" en cada una de las diferentes regiones en las que viven.

BIBLIOGRAFÍA

ALBO, Xavier et al. 1990 — **Para Compreder las culturas rurales de Bolivia: Bolivia pluricultural y multilingüe**. MEC. CIPCA. UNICEF. La Paz

BORDIEU, Pierre 1997 — **Capital cultural, escuela y espacio social**. Ed. Siglo XXI . México.

CARTER, William 1967 — **Comunidades Aymaras y Reforma Agraria en Bolivia**. Instituto Indigenista Interamericano No. 6. México.

CBF, USAID-Bolivia 1968 — **Guía del proyecto Alto Beni. Proyecto piloto de Bolivia**.

GALLEGUILLOS, Adolfo 1974 — **Aspectos sociales de la colonización en Bolivia.** MACA. INC. La Paz.

HICKMAN, Jhon 1968 — *Colonización y movilidad social.* En: **América indígena**, Vol. XXVIII , NO. 2.

Montaño, Mario 1989 — **Guía Etnográfica de Bolivia**. Ed. Don Bosco. La Paz.

MURRA, Jhon 1987 — *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades Andinas.* En: **La Teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica.** La Paz. Ed. Hisbol.

1988 — *El aymara libre de ayer.* En: **Raíces de América: El mundo aymara** (comp.) X. Albó. Madrid.

RIESTER, Jurguen 1994 — **Poblaciones indígenas de las tierras bajas de Bolivia**. APCOB. Santa Cruz.

ROMERO, Hugo 1987 — **Planeamiento Andino**. Ed. Hisbol, La Paz.

1987 — *Movimiento de las poblaciones para el control y organización del espacio: de los mitima y mitmaq andinos a la colonización en Bolivia.* En: **Colonización Debate Agrario** No. 7. ILDIS. La Paz.

WEBER, Max 1977 — **Economía y Sociedad**. Tomo I. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

WIGGINS, Steve 1976 — **Colonización en Bolivia** , ACLO. Sucre.

ZEBALLOS, Hernan 1973 — **Migraciones internas y desarrollo de nuevas tierras en Bolivia**. MACA.

ZALLES, Alberto 1993 — **Balseros, horticultores itinerantes y barranquilleros: Lecos, Quechuas y Aymaras en tierras de transición.** Ed. Ceja del Alto, El Alto.

NEOCOLONIALISMO: JUSTICIA INDÍGENA INASIMILABLE, CONCEPCIONES DE CASTIGO[1]

Marcelo Fernández Osco*

INTRODUCCIÓN

Para tener una vision de contexto, de nuestro tema, "el castigo en la administración de la justicia indigena", creemos que es pertinente, presentar una vision general de algunas caracteristicas del sistema juridico boliviano

Conceptualmente, la nocion estatal de "nacion boliviana", supone el dominio de una sola ley; es decir la tácita aplicacion de la Constitucion Politica del Estado y su gama de leyes especificas, en todos los ambitos territoriales. Al mismo tiempo, pensemos en los treinta y tres pueblos, nacionalidades o "etnias", existentes al interior de este pais, pensando lógicamente, supondria tambien la existencia de la misma cantidad de sistemas juridicos minimamente, sin pensar en sus variantes regionales, de tenta, capitanias, marka, de ayllu, hasta inclusive comunidad, esto simplemente para que se tenga en mente del contexto.

Para efectos de esta reunión, simplemente nos vamos a concentrar en la justicia aymara, de pronto matizando con algunas representaciones qhischwas. Pero, tampoco nos vamos a referir a todo el contexto del sistema juridico aymara, sino, simplemente a una parte referida al castigo. Sin embargo, para no perder el contexto, es importante analizar desde el punto de vista estatal e indigena.

El sistema juridico boliviano, desde sus origenes, estructura sus leyes, siempre en referencia a los paradigmas juridico europeo-occidentales, aunque con la nueva República supuestamente apuntaba romper con las antiguas relaciones coloniales; sin embargo se refuerzan estas relaciones. De modo que, la República, nace contaminada con la enfermedad del sindrome del colonialismo, sobre todo del colonialismo juridico, es el caso del Código Santa Cruz, que ha sido elaborado bajo el pensamiento francés, vigente hasta el año 1972. En efecto, la "nación boliviana", tan sólo es "imaginario", una realidad ontológica en términos de Anderson (1991: 33).

Esta ideologia de exclusividad y etnocentrista, en parte no le permite conocer ni reconocer a la gama de sociedades indigenas que reclamaban (reclaman) derechos y legitimidad socio-politica. Desde este punto de vista se puede entender la incapacidad de articular socio-cultural, politica y juridicamente, de manera que las manifestaciones de las realidades de origen prehispánico continuarán vigentes.

Bajo este panorama, se puede entender la naturaleza juridica estatal, sobre todo la supresión o la práctica de las torturas, las vejaciones y mutilaciones, algo habitual en la colonia; en cambio se privilegia, la pena privativa de libertad, sin embargo algunas de las caracteristicas tipicamente coloniales, subsisten como la pena de muerte. Recién en el año de 1967, la Constitución Politica del Estado (C.P.E), con el articulo 12, elimina legal y formalmente "toda especie de torturas, coacciones, exacciones o cualquier forma de violencia fisica o moral", bajo el argumento de "atentado contra la seguridad personal" (C.P.E. Art. 13), influencia directa de la "Declaración de los Derechos Humanos".

(*) Taller de Historia Oral Andina

(1) Este trabajo es nada más un apéndice de un trabajo mayor de Investigación "La administración de justicia en un contexto colonial: las autoridades indígenas en los Andes", bajo el auspicio del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).

El *statu quo*, o las transformaciones de la ley, tienen directa correspondencia con las estructuras de relaciones sociales de dominio y explotación, transparentan el "*continuum* del colonialismo" (Gonzales Casanova 1970:249), observable principalmente en el terreno jurídico-político[2]. Sobre todo las modas hegemónicas, se harán más notorias, cuyo objetivo, será el de encubrir las diversas formas de "violencia, segregación y colonización de las almas" (Rivera 1991:4); utilizando el lenguaje Foucaultiano, podríamos decir que la modernidad a menudo ofrece nuevas tecnologías, artefactos jurídicos, por el que se legitiman y justifican las viejas prácticas integracionistas o de asimilación, a proyectos unívocos clasistas.

A título de estar a tono con la "civilización" o de "nación[3] civilizada", se han trasplantado muchos artefactos jurídicos mecánicamente, cuya naturaleza responde a necesidades de otras realidades, que aplicados a realidades coloniales, profundizan el colonialismo interno, constriñen la realidad aymara, y al mismo tiempo ponen en permanente zozobra y emergencia. Uno de los ejemplos más claros de esta experiencia, es, sin duda, las argumentaciones utilizadas por el movimiento de los Caciques Apoderados de principios del siglo, donde los "títulos coloniales", siendo un producto colonial, se constituyen en uno de los elementos jurídico-ideológicos.

En suma, el discurso jurídico estatal trasplantado, pierde su vitalidad, simplificando la compleja realidad del mundo indígena. Frente a este panorama, la cuestión es preguntarse: ¿qué función cumplen estos traslados cuasi mecánicos?, ¿cuál el sentido de las simplificaciones?, ¿para qué sirven?

Esto no tiene nada de sorprendente, no cabe duda que los nuevos constructores de la nueva Bolivia -en el pasado, como en la actualidad-, hayan internalizado una visión ideológica del mundo colonial, una visión en sí misma simplificada, que va moldeando su propia experiencia, incluso en contra de su propia experiencia social y política, perdiendo de vista, la realidad diversa y compleja social, cultural, geográficamente y políticamente.

Pues estas categorías internalizadas sirvieron como filtros de percepción (cfr. Bourdieu...), para justificar sus verdades jurídicas, como únicas y civilizadas; las otras experiencias practicadas por los pueblos originarios eran de los incivilizados, de los atrazados, por lo tanto nada aportativos para la construcción de la nación boliviana.

Aunque es obvio decir, que el sistema jurídico de los pueblos originarios se encuentra en las entrañas mismas de la nación boliviana; de manera que los pueblos originarios, principalmente aymara y qhischwa, han constituido históricamente grandes bolsones de territorios con administración cuasi autónomos, aunque el Estado se ha esforzado en tener control y presencia a través de las instituciones, del corregimiento y la subprefectura, por no citar las otras neo-instituciones. Pero, desde el momento en que estas instituciones han sido encargadas, su administración a los indios, inmediatamente éstas se han transformado en la visión indígena. En más de los casos, estas instancias, han pasado a constituir parte del sistema de autoridades originarias.

REFERENCIALES DE LA SANCIÓN JURÍDICA

Para poder entender el sentido de estas "letras muertas" de la Constitución Política del Estado, consideramos que es importante, hacer una mirada ligera de los justificativos jurídicos, para establecer a qué se denomina sanción jurídica en la ley positiva.

---

(2) El Defensor Público, por el que se vela los derechos del reo, el Tribunal Constitucional, destinado a proteger las garantías constitucionales del ciudadano.

(3) Siendo que la noción de nación en términos de Anderson es "imaginaria" y "limitada" (1993:24), cuando las fronteras humanas son finitas, "ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad" (idem:25), simplemente es un concepto ideal, una invención interesada.

Bobbio, anota tres tipos de sanciones: morales, sociales y jurídicas, las dos primeras se caracterizan como "muy poco eficaces" (1997:106-108), así por ejemplo, la sanción moral se circunscribe al ámbito de la conciencia del individuo, algo similar pasa con la sanción social que sólo se aplica al mundo de las "normas de la costumbre, de la urbanidad y, en general, de la vida social, que están dirigidas al fin de hacer más agradable o menos difícil la conciencia" (1997:108). Ambas se refieren a la sanción interna, en cambio la sanción jurídica, por su eficacia, se considera como "normas jurídicas, cuya ejecución está garantizada por una sanción externa e institucionalizada" (1997:111).

La centralidad del espíritu de la sanción jurídica, únicamente se concentra en el individuo; en cambio la comunidad social y cultural no es materia de su competencia, por lo tanto no es un hecho jurídico. En el proceso de tanta especialización y delimitación, pierde el conjunto, y se reduce únicamente a la persona, constituyendo el objeto de la verdad jurídica del delito en últimas instancias el individuo, quien tiene que pagar las consecuencias de su entorno social y cultural, con la pena privativa de libertad.

EL CASTIGO EN LA LEY POSITIVA BOLIVIANA

Ciertamente el castigo en la letra muerta de la Constitución Política del Estado tiene un tratamiento especializado, descrito en el siguiente Art.:

Art. 12.- Queda prohibida toda especie de torturas, coacciones, exacciones o cualquier forma de violencia física o moral, bajo pena de destitución inmediata y sin perjuicio de las sanciones a que se harán pasibles quienes las aplicaren, ordenaren, instigaren o consintieren.

Sobre esta base, el Código Penal, Capítulo III, operativiza a través de sus Artículos 270, 271, como "lesiones gravísimas, graves y leves", bajo el argumento de delitos contra la integridad corporal y la salud, aunque no se refiere al castigo, propiamente; pero sí conceptualmente al mismo hecho jurídico.

No cabe duda, que la ideología jurídica boliviana está mecánicamente estructurada sobre los presupuestos del individualismo jurídico de occidente. Sobre esta premisa se establece la verdad jurídica en verdades jurídicas básicas, perdiendo frontalmente la gran diversidad socio-jurídica, históricamente existente en el país.

EL CASTIGO EN LA JUSTICIA COMUNITARIA DE AYLLU

Para la justicia indígena, fundamentalmente interesa la aplicación de la "mucha justicia" (Waman Puma 1613:56); vale decir, la práctica de la justicia en sus justos términos cualitativos y cuantitativos, en lo posible, exento de reclamaciones posteriores al juzgamiento individual o colectivo.

Waman Puma, en su obra monumental, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1613), nos presenta con mucha elocuencia la estructura de la "mucha justicia", cuyo eje es, justamente, la "prevención"; es decir, la práctica de la justicia preventiva, la cual podría consistir en un conjunto de medidas sociales y colectivas tomadas tácitamente para evitar la injusticia, la corrupción moral y otras anomalías propias de la justicia estatal contemporánea.

Según nuestro autor, esta manera de justicia, tiene que ver directamente con el aparato ideológico de la educación y el proceso de socialización[4]. Según la terminología de Waman

(4) En la realidad prehispánica parece no darse la separación entre la socialización primaria y la secundaria, al contrario parece ser un continuum.

Puma se denominan "calles" (1613:171-209), describiendo diez calles correspondiéndole a cada una determinadas edades, tanto para varones como para mujeres, bajo la tuición de los "principales", quienes son los directos formadores o controladores de su conducta. Curiosamente, la "primera y segunda calles", se encuentran priorizadas, porque la primera tiene que ver con "hombres valentones, auca camayoc" y la segunda con "puric macho" - "viejo que camina"- (1613:171-172) que transmite, por su edad, a los "principales" de la primera calle: consejos, sabiduria e inteligencia, buscando en lo posible su entendimiento equilibrado de la realidad social. Sobre estas dos edades, al parecer, se estructuran las subsiguientes calles, uniendo la vitalidad fisica y la vitalidad de la experiencia.

En estas calles, cuyos fundamentos fueron descritos anteriormente, se insiste, básicamente, en lo que la teoria del derecho positivo define como normas "muy poco eficaces" o materia no justiciable; siendo por el contrario, para Waman Puma, materia justiciable y de máxima eficacia, precisamente por ser alli donde se cristaliza el delito, la violación y la transgreción a la norma juridica institucionalizada, previniendo de este modo la "materia del arbitrio", mediante la sanción moral y social, tornándose el castigo en un artefacto secundario que ayuda a la normalización del o los infractores, por estar los códigos normativos internalizados en la conciencia colectiva e individual a través de los principios de la "humildad y la obediencia". En esta visión, la justicia no está directamente asociada al castigo, como ocurre en el derecho positivo occidental.

Sin embargo, para la noción de Waman Puma, el castigo no es homogéneo ni con la misma intensidad, definiendo como "suaves", lo aplicado a niños comprendidos entre cinco a nueve años pertenecientes a la "octava calle", con la finalidad de "enseñalles la dotrina y la esqüela... Estos conbiene que sean castigados y dotrinados en todo el rreyno" (1613:185). Dando a entender, al mismo tiempo, el o los límites de la violencia; es decir, que este artificio está controlado socialmente no debiendo violar fisica ni moralmente a la persona (cfr. Fernández 1996). Y la otra, que al parecer es la norma de excepción, consiste en la aplicación de la "justicia graue", para todos aquellos que agraviaban a las "donzellas y al donzel quebrantado le matauan y le colgauan bibo por una peña, aci mismo al adúltero y adúltera" (1613:192).

El *Vocabulario de la lengva aymara* de Bertonio (1612), nos permite ampliar y complementar la visión de Waman Puma, describiendo los siguientes conceptos:

Sonar, samcatha

Castigar, mutuatha: caftigar dandole bueltas de amingo, hifquihantatha, mokhstaatha, miskintaaha.

Caftigar de fuerte que se acuerde del castigo. Huaynafcaña, halutafcaña mutuatha.

Caftigar como quiera. Miratha, cchakhetha, vquichatha.

Caftigar blandamente a sus hijos: haychutatha, haccafaqui, mutuatha. **Mutuatha**: ttaque ffatha: caftigar o atormentar.

Miratha, chhakhetha: aporrear.

Miraratha, chhakeratha: aporrear a muchos, o a uno solo.

Miskittaatha: dar buelta de amigo, castigando bien a alguno.

Mokhfanchatha: echar dulce en la comida. Y darle golpe que duela muy bien.

Mokhfttaatha, hisfquichatha: Caftigar muy bien con golpes, o con palabras.

Hifquichatha, a derecar, o hazer bien a alguna perfona.

(1612:121,137,222,224,225).

El castigo, según Bertonio, da a entender un apéndice de la institución jurídica, cuya finalidad, es justamente, la construcción de un "sapci" (Waman Puma 1613), sap'i (raiz, lit. aymara) -sujetos-, con base en principios ético-morales y sociales; siendo la soberbia, la prepotencia, la mentira, el robo, el adulterio, la flojera, el irrespeto, la falta de solidaridad o el incumplimiento sancionadas en la práctica y la convivencia cotidiana; y no precisamente desde el formalismo de la "ley muerta" cuya particularidad es de imponer castigos externamente, sin importar la sanción interna. La verificación del delito no sólo tiene que darse externamente, sino, también internamente. En suma, la naturaleza de los artefactos de castigo, no están precisamente dirigidos a la discapacitación física o moral de la persona; debiéndose, por el contrario, circunscribir como para: "amigo", "blandamente" o "miskintaatha" (sólo hasta que duela y para que se acuerde)

En resumen, podemos decir que los fundamentos de la justicia descrita por Waman Puma, son totalmente controversiales con las bases del sistema jurídico colonial, republicano y sobre todo con el último producto estatal, el "Anteproyecto de Ley de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas" (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1998), que expresa taxativamente en su Art. 10: "no se aplicará la pena de muerte en ningún caso".

Siendo prohibido, desde la C.P.E., el castigo, en la práctica real sucede lo contrario, por el mismo hecho de que las leyes se han generado en el campo del dominio colonial, reafirmadas en la república por las instancias neocoloniales; por lo tanto, la violencia y el castigo seguirán siendo parte ineluctablemente de la naturaleza del sistema jurídico dominante, aúnque retóricamente se diga lo contrario. Pero, esto no es lo más importante, pues la visión de la justicia prehispánica, aún se sustenta en la sanción social y ético-moral, que perduran y se practican, como norma fundamental en las actuales comunidades o ayllus.

EL CASTIGO COMO UNA FIGURA JURÍDICA EN LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

En el sistema de cargos, el chicote forma parte de la simbología de poder y autoridad: siendo también, en la mayoría de los casos, un elemento presencial y complementario como noción de autoridad; es decir, que no puede existir autoridad sin chicote, ni viceversa, por estar ambos legitimados y sacralizados por la práctica ritual[5].

Aka chikutimpixa, jani anchhita akamp jawq'kiristix prohibido es, esto es como posesionado, está juramentado ...jani, jani juchaninakaru akamp jisktsnax... akampi jiskharpayiriskmaya may kisktasa, jach'achixaya... may akjamat jisktaña wutspa aka jakusiyixa... si pues grande es no ve may jistasax jiyt'añamay lasux, ukat jupapachay jaqusiskixa.

Nervio, waka virxa ukax, kurijiduranaka ukamp naryjax apnaquirinxa, Kurjidura verganipini, mä juchaniru karaju q'ax ukampi jisktirixa...say walt'ayakirakiriw uka waka virjaxa, que vaca vergachixa awir, qué grave es, una sonada thattaspaya. Yaqhipa jan miedu jisktchi jaqirux, yaqhipa mak'it sintidumpis jisktanxa, yaqhipa sin midukipini jisktixa, janchañata sasjama.

Kimsa jistawikiwa churañaxa, tres manos tienes que dar; pero, no hay que darse la mano a la gente. Kipaptiriw siya, jan jaqir jawq'añat, nañ abuelaxa wal inkarguiri, janipini

(5) La acción ritual, en la mayoría de los trabajos etnográficos (cfr. Martinez...; Rasnake: 1989; Taussig:1980), se encuentra separada de la acción del poder, la justicia, enfermedades o bienestar, como pertenecientes a un mundo ontológico-ideal y mágico; siendo que en la visión comunaria, se constituye en fundamento constitutivo y reconstitutivo de la acción humana, por lo cual las acciones inevitablemente están precedidas de la práctica ritual, emergiendo y legitimándose la creación de elementos sociales, económicos y jurídico-políticos, así como los concensos.

jaqirjawq'atati, nunca hijo, juman amparam churasxtax. haber vos siendo un hombre trabajador consciente, puedes traspasar tu suerte. Hasta de un jawq'asu, que das, se dice que pasa tu mano, jupaw trabajadorax siya, jiwasa uka jayra makatxir siya; asi, saben decir los abuelos, será verdad, qué seràps.

Con este chicote, en estos momentos, no puedo pasarme en castigar, está prohibido, porque ha sido posesionado con juramento; si castigamos a los culpables, podemos lastimarlo, si te fijas, es muy grande.

Antiguamente, el nervio de toro era del corregidor, a todos los culpables, castigaba con el nervio a todos los culpables. Les decia: carajo,... les castigaba con todo el rigor del nervio, es grave una sonada, puede destrozar, generalmente castigaban sin miedo y sin medida a la gente.

Solamente tienes que dar tres manos -tres chicotazos-, después de castigar no hay que dar la mano a la gente, se dice que el mal sabe quedarse junto al que azota, mi abuela, al respecto me sabe encargar diciendo: jamás debes azotar a la gente, nunca hijo hay que azotar, al castigar, tu vitalidad traspasa al culpable y su mal se viene contigo; asi saben encargar los abuelos, sera verdad?, qué será (Regidor de Marka Yaku: Francisco Quispe, 30/04/98).

En una primera instancia, justamente se refiere al carácter sagrado del chicote, por haberse recibido con un juramento ritualizado, hecho que impone limitaciones en cuanto a su uso.

Seguidamente, se hace referencia al uso indiscriminado que practicaban los antiguos corregidores, sin limite alguno y al parecer, violando la humanidad del indio infractor. Testimonios parecidos podemos encontrar en cualquier espacio de Ayllu o comunidad. En este contexto el objetivo final no era otro que el disciplinamiento y la descomposición del "habitus" indigena (cfr. Bourdieu: 1991) elemento connatural a la empresa colonial y neocolonial.

Finalmente, se describen los límites del castigo del chicotazo, ideal y simbólicamente expresado por tres manos. En contraposición a este ideal, el consejo de una madre manifiesta la negatividad del hecho, que justamente se sujeta al mecanismo del lenguaje ritual; es decir, que en el artificio del sistema jurídico indígena existe un lenguaje, probablemente clandestino, jurídico ritual.

CHICOTE-EDUCADOR

En toda sociedad estructurada, como la aymara o la qhischwa, el castigo no es otra cosa que expresión de poder, que impone coacciones, interdicciones u obligaciones; en otras palabras, un sistema de economía del castigo, cuya finalidad es el disciplinamiento social del cuerpo.

Chicote niyas jaq apsuskapiniw, jaqist janiraki sin motivo jawq'akistaspati janich, anchhita jaqir sin jawq'snat no, sólo se debe sonar cuando la gente tiene culpa o error. Lasupan jaqirakitanx chiqasa, taqi, tan lasuspa kuns lurakiraksnaxaya, kuns luraksnaya, aka jaqir axsarayir grave... Nayraxa utxirinwa sapxiwa, kintal jasut'xa libra kasut'i; jastix doce manuxpachay janicha, doce manos, era mä arroba, pä kimsa jistach, mä pusi jisktach ukjamapachawa, chiqasa yaqipaxa, karaxu laka achthapisisaw jisktir yaqhipaxa, ukama lurapxiriw siwa suti juchaninakaruw, jaqhipa jan walraki lurxappachax, lunthatasxapchi, jaqin warmpar llawq'xapchi.

En verdad el chicote es siempre formador de la persona, las personas no pueden castigar sin motivo; por ejemplo, en estos momentos no podemos impartir latigazos sin motivo, sólo se debe sonar cuando la gente tiene culpa o error. Nosotros de alguna manera somos "gentes", por la voluntad del chicote, sino hubiera el chicote, todo puede suceder, pues, este chicote infunde miedo. Antiguamente, dicen que había un quintal de azotes, libra de azotes, seguramente, la pasada de doce manos equivalía a una arroba, tres o cuatro chicotazos también han debido existir. Otros seguramente se sobrepasaban en aplicar el castigo con los que tenían el delito del robo o a los que pretendían la mujer del prójimo (Regidor de Marka Yaku: Francisco Quispe, 30/04/98).

En esta instancia, el chicote adquiere una connotación viva, como la extensión misma de la persona en ejercicio de autoridad, está lejos de ser un simple objeto, de allí su carácter formador e inculturador de las normas jurídicas.

Por otra parte, la aplicación del castigo no es resultado de simple emotividad o irracionalidad, sino que obedece al control de la voluntad tanto colectiva como individual, administrándose sólo en casos de real constatación de delitos como: el robo, la mentira o el adulterio; existiendo diferenciación de cantidad, en su aplicación, de acuerdo a la dimensión del delito.

Actualmente, el castigo o chicotazo en la visión aymara, adquiere ciertos tonos de violencia aparente, es precisamente por esto que en los intersticios del colonialismo interno, pese a su influencia, sigue siendo controlado y administrado, tanto por lo colectivo como por lo individual, lo cual sigue respondiendo a sus profundos sustratos ideológicos, de naturaleza preventiva y no punitiva, esto justamente por que sus orígenes son de tipo moral-ético y social, que se ajustan continuamente en el tiempo. En cambio, en la visión de la justicia estatal es estática; prueba clara de ello es el Código Santa Cruz que fue modificado durante más de un siglo. Ante esta situación es lógico pensar que los males sociales se encuentren en el propio sistema jurídico boliviano, donde por cuya naturaleza, radica la esencia de la perversidad; y no así en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict
1993
Comunidades imaginadas. México, Fondo de Cultura Económica.

BERTONIO, P. Ludovico
1984(1612)
Vocabulario de la lengua aymara. Cochabamba, Instituto Francés de Estudios Andinos y MUSEF.

BOURDIEU, Pierre
1991
Sentido Práctico. Madrid, Taurus Humanidades.

BOBBIO, Norberto
1997
Teoría General del Derecho. Colombia, Santa Fe de Bogotá. Ed. TEMIS S. A.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO

CÓDIGO PENAL

FOUCAULT, Michel
1978
Vigilar y Castigar. México D.F., Siglo XXI.

FERNANDEZ, Marcelo
1996
La Violencia en las Escuelas Rurales de Bolivia. La Paz, Inédito.

GONZALES Casanova, Pablo
1973
Sociología de la Explotación. México D.F. Ed. Siglo XXI.

MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS
1997
Anteproyecto de Ley de Justicia de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas. La Paz.

RASNAKE, Roger
1989
Los Kuraqkuna de Yura. Autoridad y poder en un pueblo andino. La Paz. Ed. HISBOL.

RIVERA Cusicanqui, Silvia
1991
Pachakuti: Los Aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo. La Paz, Publicaciones Taller de Historia Oral Andina.

TAUSSIG, Michael T.
1990
El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica. México D. F., Ed. Nueva Imagen.

WAMAN Puma de Ayala, Felipe
1991
Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. México D.F., Ed. Siglo XXI.

¿LA COCA UN PROBLEMA?... O EL PROBLEMA SON LOS OTROS

Sociografía de tres periodos históricos importantes en la producción y comercialización de la hoja de coca en Bolivia. Siglos XVI al XX

Jorge Ortiz Surco

INTRODUCCIÓN

Bolivia, por excepción un pais rezagado y por ende marginado por las ideologias de la globalización, ha transitado por caminos tortuosos y guiado por hombres de poca fe en más de 500 años de vida colonial y republicana.

Este espacio fisico de más de un millón de Km² y aproximadamente 8 millones de habitantes para los umbrales del tercer milenio, sobrevivió al embate del acelerado crecimiento tecnológico y económico por la variedad de sus recursos naturales renovables y no renovables. Pero sin duda uno de los recursos de mayor trascendencia histórica es la hoja de la coca que sobrevivió más de cinco siglos.

La coca sagrada como era calificada en el incario, sustentó tres periodos importantes de la ecomomia boliviana. En ese sentido los periodos de producción y comercialización intentan medir un espacio sociográfico determinado de desarrollo humano, al inicio de la conquista con la explotación de la mano de obra servil y esclava de indios y negros en las minas de Potosi con el auge de la plata y, posteriormente de las minas de estaño, y finalmente su ligazón al narcotráfico, sugeridas en este trabajo ¿como un problema nuestro?, ¿un problema de los otros?, o es un problema de todos.

Entonces el periodo de la plata intenta mostrar la gestación de las haciendas y de cómo éstas capturan la economia de la coca como un bien social de consumo masivo de la población india y servil, además de ser un soporte inigualable en las duras tareas de explotación en las minas, en el campo y en los obrajes. En este periodo también mencionamos la estructuración de las haciendas yungueñas en función a la demanda existente.

Para el periodo del estaño la temática es la misma, sólo los actores son diferentes. En este periodo la producción de la coca adquiere un alto grado de organización empresarial en los Yungas de La Paz, siendo posible cubrir la demanda nacional y exportar dicho producto a otros paises.

Finalmente el periodo del narcotráfico es mucho más complejo, por el mismo hecho de que a la hoja de la coca casi la convierten en un producto ilegal. Este nuevo fenómeno social es todavia una gran interrogante en el marco de las politicas de acción emprendidas por el gobierno boliviano en 1988 con la creación de la Ley 1008. Con esta Ley se puso freno a la gestación mayoritaria de bandas de delincuentes nacionales que trabajan clandestinamente con las redes del narcotráfico. Entonces este periodo queda flojo por el tratamiento superficial que se le asigna al tema coca-cocaina.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

Bolivia, es un extenso territorio de 1'098.377 Km² de superficie. Tiene numerosos pisos ecológicos de los que en lineas generales mencionamos 4: el altiplano, los valles, los yungas y los llanos orientales.

El altiplano, es una extensa planicie con una elevación de 3.500 a 4.500 metros sobre el nivel del mar. Las orillas del lago Titicaca son la parte mas baja y la más densamente poblada. En cambio Ulla Ulla es la parte mas alta y la menos poblada. En este hábitat árido y frío se desarrollan los pueblos de aymaras y quechuas, cultores de la sagrada hoja de la coca que data de hace 3000 años aproximadamente. En la actualidad el uso es generalizado en los actos rituales, en la medicina, en la adivinación y sobre todo en el acullicu (mascado de coca). El acullicu suelen hacerlo en momentos de descanso, de compartimiento y de malestar estomacal

En las épocas de la colonia y la republica la hoja de la coca fue el único aliciente que acompañó en las duras tareas de explotacion al indio de las minas, del campo y de las ciudades.

Los valles y yungas, situados al este del altiplano tienen una altura promedio de 1.000 a 2.500 metros sobre el nivel del mar. En los valles la producción del maiz es importante, en cambio los yungas que son tierras mas bajas se caracterizan por el cultivo de la coca y otros productos como ser: cítricos, bananos, yuca, hualusa, cacao, café, etc.

Este espacio físico de clima templado y exhuberante vegetación cobijó en sus entrañas a numerosas haciendas cocaleras y al "Rey de la coca", personificado en el hacendado José María Gamarra.

Los llanos orientales, son tierras más bajas de 200 a 700 metros sobre el nivel del mar, en este espacio ecológico se han establecido en los últimos años los principales laboratorios de clorhidrato de cocaina y que fueron detectados por las fuerzas de lucha contra el narcotráfico.

De estos pisos ecológicos los primordiales son la región de los Yungas por la calidad de su producción, y el Chapare un centro reciente de producción masiva. Así mismo es importante señalar al altiplano como consumidor de la producción de la coca.

En líneas generales como efectos de la desarticulación de la economía feudal existente hasta la Revolución Nacional de 1952, se funda un nuevo modelo económico con el plan de diversificación de la economía nacional emprendido en 1956.

Este proceso generó una masiva movilización espacial creando nuevos centros poblados y mejorando la calidad de los ciudadanos de las áreas rural-urbano.

2. *LOS TRES PERIODOS HISTÓRICOS*

El paradigma contemporáneo de la globalización económica -en las dos últimas décadas- ha insertado un nuevo fenómeno social, el del circuito coca-cocaína. Temática muy discutida en los diferentes ámbitos sociales, políticos, económicos y culturales.

Esta desazón -pese a la gran cantidad de literatura existente- permite introducirnos en un aspecto que ha sido poco tratado por los cientistas sociales, y que en este breve ensayo volvemos a retomar la problemática en tres periodos históricos de la producción y comercialización de la hoja de coca en los mercados sur andinos. Estos periodos significativos son:

a) Periodo de la plata
b) Periodo del estaño
c) Periodo del narcotráfico

a) Periodo de la plata

El siglo XVI, significó serios cambios en la producción de la coca. René Bascopé en su obra **La veta blanca. Coca y cocaína en Bolivia** comenta: "Un indígena llamado Huallpa descubrió el primer filón de plata en el Cerro Rico de Potosí, la coca empezó a ser de consumo masivo". (Bascopé 1982:16). En efecto este descubrimiento inauguró un nuevo periodo de aproximadamente 350 años de explotación de la plata y que mantuvo toda la estructura colonial en los años mencionados.

Entonces "El antiguo sistema de archipiélagos fue sustituido por el régimen de la hacienda y la coca pasó de ser un bien de consumo y de intercambio, a ser una mercancía, que llegó a representar la segunda fuente de ingresos de la Corona, después de los minerales" (Quiroga 1990:12).

Un comentario de la época colonial en las minas de Potosí decía que tres indias vendiendo la coca para el patrón por algunos años, a este podía rendirle una considerable fortuna y podía tranquilamente retirarse a su patria a descansar por el resto de su vida.

Al respecto Garcilazo de la Vega comenta "Tienen también otro gran provecho, y es que la mayor parte de la renta del obispo y de los canónigos y de los demás ministros de la Iglesia Catedral de Cuzco es de los diezmos de las hojas de la Cuca, y muchos españoles han enriquecido y enriquecen con el trato y contrato desta yerba" (Garcilazo de la Vega 1960/378).

Como veremos, la hoja de la coca fue importante en la economía Colonial desde los inicios de este periodo, es decir, paralelamente a la explotación de la plata se dio también la explotación en las haciendas cocaleras que cubrían el consumo de las minas.

Otro trabajo de investigación al respecto es el de Ana María Lema que dice: "Limitándonos al campo económico, vemos que tanto el sector productivo como el comercial ocupan uno de los primeros lugares en las actividades económicas del Perú y del Alto Perú, a tal punto que las zonas productoras de coca son consideradas como las más ricas del virreinato" (Lema/1991/67).

Los autores mencionados hasta aquí concluyen que la hoja de la coca tenía una utilidad general en el consumo por los indígenas; por que permitía aplacar el hambre, contrarrestar el frío y lograr el equilibrio del organismo de los síntomas de cansancio; también la coca es parte de actos rituales, de la medicina tradicional, adivinación de la suerte de las personas, y algo muy importante en el uso de trabajos forzados en las minas y en las haciendas.

El periodo de la plata legitimiza este nuevo orden con el apoyo de la coca tradicional, aunque hubieron reacciones de la Iglesia en contra de la coca, en sentido de considerarla como idolatría y obra del diablo, lo que evitó que los españoles sigan adquiriendo fortunas considerables, y al clero de Cuzco redondear sus ganancias por este concepto.

La época colonial comprende dos etapas de producción y comercialización de la coca. En primer lugar está el establecimiento de las encomiendas que ya mencionamos más arriba y que tiene su inicio desde la invasión española en el Perú en 1532, cuando asumen el control directo de las plantaciones de coca.

En los trabajos de investigación de Carter-Mamani se dice que "Los repartimientos de coca eran muy apreciados por su elevado valor. Los nativos producían coca, entregando parte de la cosecha al encomendero como pago del tributo" (Carter-Mamani 1986/86).

Los encomenderos podían vender esta coca a las minas de Potosí y quedarse con las ganancias.

La etapa de la encomienda apenas tuvo vigencia de aproximadamente un siglo y medio, por que para fines del siglo XVI esta empezaba a desaparecer. Las causas son varias. Es decir la encomienda no beneficiaba en nada a la Corona de España y ni siquiera era leal a ésta; es más, representaba un serio peligro por la concentración de tierras e indios en manos de los encomenderos sin tributo alguno.

Entre otros defectos que tenía la encomienda era el exceso de abusos que cometía el encomendero con los naturales, pero en realidad el decaimiento de la encomienda se debe a una legislación que prohibía el trabajo obligatorio en las plantaciones de coca lo que dio origen al surgimiento de la hacienda.

La etapa de la hacienda es mucho mas duradera y es producto de las discordancias que representaba la encomienda para la hacienda. La dinastía de los Borbones de España y por intermedio de Carlos III, introduce una serie de medidas como la creación del Virreinato de la Plata. La creación de este nuevo eje colonial separado del Virreinato del Perú, provoca profundos cambios en los mercados surandinos. La coca que provenía desde Cuzco a las minas de Potosí es sustituida por la coca de los Yungas de La Paz. Este éxodo representa un rápido crecimiento de las haciendas cocaleras, así como las haciendas del resto del país. Tal es que para 1781 existían un reducido número de comunidades originarias y un incremento pavoroso de haciendas lo que ocasionó la rebelión de Tupak Katari.

Prosiguiendo con Carter-Mamani, al respecto escriben "El numero de haciendas de coca aumentó durante los siglos XVII y XVIII, conforme los españoles y criollos iban comprando las plantaciones de coca de las comunidades indígenas" (Carter-Mamani 1986/89).

Bien entrados en el siglo XIX, la producción y comercialización de la coca continuó como soporte a la explotación de las minas y las haciendas. Los Yungas de La Paz privilegiados por la calidad del producto tenían como propietarios, según Herbert Klein, a connotados ciudadanos paceños como Andrés de Santa Cruz y José Ballivián.

El periodo de la plata eclipsó su poderío por varias razones: entre las más importantes están la emancipación de los negros hasta ese momento considerados esclavos, el abandono de la mano de obra indígena por el apogeo de la corteza cinchona mencionados por Carter-Mamani, la reducción de haciendas por factoreo hereditarios y el agotamiento de las minas de plata que ocasionó una temporal recesión de mano de obra en los cocales.

b) Periodo del estaño

Al periodo de la plata continúa el periodo del estaño que representa a la economía boliviana del siglo XX.

Este nuevo periodo se inicia con el descubrimiento de las vetas de estaño, al respecto René Bascopé escribe como referencias de Sergio Almaraz y Augusto Céspedes "fue entonces que un mestizo llamado Simón I. Patiño descubrió una veta de estaño en la mina bautizada con el nombre de "La Salvadora" (Bascopé 1982/19).

Este hecho insufló nuevamente la magra economía boliviana e inauguró el periodo del estaño. En este periodo se destacan los barones del estaño Patiño, Aramayo y Hochschild; y el "Rey de la coca" José María Gamarra que para 1929 era dueño de las 7 haciendas más ricas de Coripata.

En este periodo las estimaciones de la producción de coca de los yungas, según José Antonio Quiroga en lo que va de 1900 a 1948, habían crecido en un 97%, sin embargo para 1949 esta decreció a un 89% y posteriormente con la Reforma Agraria de 1953 ésta decreció mucho más. Los datos de las aduanas existentes y utilizadas por Carter-Mamani demuestran

lo desastroso de estos datos, porque la produccion en lo que va de 1923 a 1950 decrece de 5.000 T.M. a 2.804 T.M. Sin embargo este periodo fue considerado como el de mayor producción y comercializacion de coca.

En este mismo periodo los hacendados organizan una estructura sólida de actividad empresarial, con la Sociedad de Propietarios de Yungas. Esta organización habia funcionado desde 1850, pero recien en 1922 emprende una laboriosa actividad empresarial con Abel Soliz y José Maria Gamarra.

La producción de la coca cubrio el consumo nacional, pero además se logró exportar a varios paises vecinos como la Argentina, Chile, Ecuador y paises de Europa como Alemania, Francia e Inglaterra.

Este periodo termina por los efectos de la sobreexplotación que ejercian los dueños de las minas y las haciendas sobre los indios. Los pongos de las haciendas y el proletariado minero de Bolivia, no pudiendo aguantar más la opresión colonialista desembocaron en la Revolución Nacional de 1952, y con ella se acabaron los barones del estaño asi como el Rey y los virreyes de la coca.

c) Periodo del narcotráfico

La creación de la Reforma Agraria en 1952, estimuló la creación de un proyecto Ley que contravenia los propósitos de la hacienda y que fue convertida en ley de la República sólo el 2 de agosto del mismo año.

Este hecho social según Xavier Albó tardó en llegar a Coripata, porque no habia una real conciencia de los significados de este nuevo Decreto Ley.

Como efectos de esta transición entre 1954 y 1957, según René Bascopé "se desmoronó el sistema de comercialización que habia funcionado eficazmente las últimas décadas" con la Sociedad de Propietarios de Yungas. Y se registró un déficit del producto en los centros mineros. En estos años también se pudo observar la aparición de nuevos poblados especialmente en el trópico de Cochabamba, y con ello la incrementación de los espacios de producción en el mercado nacional. Sin embargo este fenómeno fue advertido recién en 1970.

La parcelación de las tierras fue el nuevo objetivo de la Reforma Agraria. Prosiguiendo con Bascopé, dice "que una mediana propiedad entendida como una tierra destinada a la producción para el mercado (articulo 8), deberia tener en los Yungas de La Paz una extensión óptima de 150 hectáreas (articulos del 15 al 20), en realidad la mayoria de las parcelas distribuidas a los colonos no pasaban de 5 hectáreas y en algunos casos no llegaban ni siquiera a las 3 hectáreas" (Bascopé 1982/29). Paralelo a esta nueva forma de articulación de tierras, otras fueron las caracteristicas de las tierras del Chapare hasta ese momento casi despobladas. Según Flores-Blanes "Después de 1958 la colonización se extendió hacia Puerto San Francisco y nuevas ramas surgieron hacia el norte de Chipiriri y principalmente en las proximidades del rio Chimoré, donde el Estado inició un extenso programa de colonización dirigida" (Flores-Blanes 1984/82). Pero este proceso de poblamiento del Chapare se registra de 1976 a 1980 con mayor profundidad. La adquisición de tierras al inicio de 1952 era de una milla por persona y el costo era de 10 centavos por hectárea.

La economia de la coca en manos de los campesinos después de 1952 prosigue con la producción y comercialización del producto en los nuevos mercados y la ligazón al narcotráfico era todavia rudimentaria.

Sin embargo en 1961 la legislación internacional define a la hoja de la coca como un estupefaciente y al acullicu como uso indebido de drogas. Entonces a partir de aquí la coca

es ligada a la cocaina, inicialmente sin mayores efectos que el de un simple cuestionamiento al Estado boliviano y a la producción y consumo de la coca.

Entre los años de 1970 a 1980 se registró el mayor incremento de las áreas de cultivo en Cochabamba y con ella por supuesto el incremento de la producción de coca. Los datos del Ministerio de Planificación y Coordinación registra de 1975 a 1979 un incremento de 8.550 hectáreas cultivadas y una producción de 11.800 toneladas métricas, a 19.000 hectáreas cultivadas y una producción de 22.000 toneladas métricas. Este incremento en la producción de la coca se dio en mayor cantidad en el Chapare y en menor cantidad en los Yungas de La Paz.

Para 1985 a 1992 se intensificó el incremento de áreas de cultivo de 33.165 hectáreas y una producción de 58.919 toneladas métricas a 45.500 hectáreas de cultivo y una producción de 90.558 toneladas métricas. Este incremento hasta 1987 continúa como efectos del narcotráfico en las zonas denominadas de transición, del que las zonas tradicionales de producción se desprenden por su moderada producción para el consumo de la población tradicional de Bolivia.

3. CONCLUSIONES

El propósito de este ensayo ha sido mostrar la utilidad de la coca en la formación social boliviana, desde los periodos de auge de las minas de plata y estaño, asi como el desarrollo del sistema hacendatario en el pais. En la actualidad la coca sigue prestando múltiples servicios a la comunidad andina al margen de su implicancia con el narcotráfico.

Entre otras cosas queremos también mostrar que la hoja de la coca, asi como es un soporte a la sensación de hambre, de frio y de cansancio es un producto con varias posibilidades de industrialización.

Pero para hablar de industrialización es necesario hablar de la despenalización de la coca, sólo de esta manera se podrá industrializar y a la vez combatir los flagelos del narcotráfico y la corrupción.

Finalmente la hoja de la coca es la expresión viva y simbólica del desarrollo de las culturas de América y su erradicación total provocaria una catástrofe cultural, arrastrando con ella a la eliminación de los pueblos ancestrales como los aymaras, quechuas, mayas, calchaquies, etc. Además de la eliminación de los Estados Nacionales que quedarian como pueblos sin memoria. En si la coca significa revalorización de las culturas ancestrales.

BIBLIOGRAFÍA

BASCOPÉ Aspiazu, Rene 1982 — **La Veta Blanca: Coca y cocaína en Bolivia**. Edic. Aquí. La Paz-Bolivia.

CARTER, William E. y Mamani P., Mauricio 1986 — **Coca en Bolivia**. Edit. JUVENTUD. La Paz-Bolivia.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN, INFORMACIÓN Y BIBLIOTECA 1991 — *Bolivia, coca y lucha contra las drogas*. Documento presentado al **1er. Encuentro Andino de Productores de Coca**. La Paz-Bolivia.

DE LA VEGA, Inca Garcilazo 1960 — **Comentarios Reales de los Incas**. Edic. Universidad Nacional de Cuzco, Perú.

FLORES, Gonzalo y Blanes, José 1984 — **¿Dónde va el Chapare?** Edic. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Ceres. Cochabamba-Bolivia.

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA 1979 — **Antropología**. Año 1, número 1. Revista correspondiente al 1er. Semestre de 1979. La Paz-Bolivia.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA 1981 — **Bolivia en Cifras 1980**. Edic. INE. La Paz-Bolivia.

MANSILLA, H.C.F. y Blanes, José 1994 — *La percepción social y los hechos reales del complejo coca/cocaína*. Edic. SEAMOS/ **Drogas: Investigación para el debate** N° 9. La Paz-Bolivia.

QUIROGA, T., José Antonio 1990 — **Coca/cocaina. Una visión boliviana**. Edic. AIPE/ PROCOM-CEDLA-CID. La Paz-Bolivia.

REPUBLICA DE BOLIVIA 1988 — **Régimen de la coca y sustancias controladas. Reglamento de la Ley 1008**. Edit. Servando Serrano Torrico. Cochabamba-Bolivia.

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE N° 3. Edic. MUSEF-BCB. La Paz-Bolivia.

RECOMPRENDER LA COMUNICACIÓN, UNA PERSPECTIVA DESDE LA PERIFERIA

Angela María Macías Ampuero*

LA HEGEMONÍA DE LOS MEDIOS MASIVOS EN LA COMUNICACIÓN

La comunicación, en todas sus formas de expresión, es el principal elemento constitutivo que dio origen a la sociedad, en este entendido no se la puede considerar sólo como una función accesoria, reemplazable y sin importancia, si es que no se la realiza a través de un medio masivo (Pascuali 1985).

Durand (1981), considera a la comunicación como "hecho social" presente en todas las actividades del hombre que supongan interrelación, y adquiere diversas formas y características a medida que estas interrelaciones se modifican afectando la organización social (Roda y Beltran 1988; Habermas 1986).

A partir del siglo XV, con el invento de la imprenta por Gutenberg, se amplía la difusión de información comercial y se comienzan a difundir algunas ideas políticas. En los siglos XV al XVIII, se inicia la masificación de la difusión con participación de diversos y hasta antagónicos sectores de la sociedad, lo que ocasionó la desestabilización de la organización social vigente en la época (Altschull 1988), en el siglo XVIII se tratará de frenar esta situación con leyes de censura a la difusión de ciertas ideologías políticas emergentes (Habermas op.cit.).

En el siglo XIX, con el afianzamiento del capitalismo, se consolida también la prensa moderna, pero monopolizada en su propiedad, con una difusión mucho más amplia, pero con control de las esferas dominantes en la emisión de mensajes (Altschull op.cit).

En 1921 surge la radio y, en 1923 la televisión, medios con mucho más alcance y cobertura en la difusión, además mucho más rápidos, simultáneos y con gran receptibilidad por parte del público.

Estos tres medios masivos (prensa, radio y televisión), se convierten en instrumentos eficaces de difusión ideológica de las esferas dominantes (Barbero 1987).

El desarrollo y afianzamiento de los *mass media* producido luego de la revolución industrial (Niezen 1985), y el impacto en las sociedades de masa, efecto del capitalismo, dan lugar a los estudios de estos medios para mejorar aún más la calidad en la emisión de sus mensajes y lograr los objetivos planteados, fomentar la sociedad de consumo, implantación de normas de vida e inclusive establecer la moda, es el caso de los estudios de *marketing* y publicidad, consolidando la reproducción del actual sistema económico, social y político.

Por las características que se indicaron (supra), la actividad de los medios masivos tiende a la globalización cultural, según Petras (1994) por dos objetivos: uno económico, para captar nuevos mercados y el otro político, para establecer su hegemonía modelando la conciencia popular; consiguiendo la homogeneización cultural y el fomento de la sociedad de consumo.

(*) Ciencias de la Comunicación Social, UMSA.

BREVE REVISIÓN DE LAS INVESTIGACIONES EN COMUNICACIÓN EN EL ENTORNO LATINOAMERICANO

Las primeras investigaciones sobre comunicación social en América Latina, eran funcionales, acríticas y conformistas. Los primeros estudios histórico-jurídicos, los de audiencia y de opinión pública, y las investigaciones fomentadas por la CIESPAL sobre morfología y comportamiento del receptor desarrollados en los cincuenta, tienen estas características. Al igual que las investigaciones de la difusión de innovaciones desarrollada en el área rural con propósitos comerciales de los años sesenta (Marquez de Melo 1985).

En contraparte, a mediados de los sesenta, surgen propuestas de investigaciones de denuncia. Es el caso de la interpretación estructural-marxista de Armand Mattelart, que demuestra la dominación ideológica de los *mass media* en paises latinoamericanos. Así como el análisis crítico-marxista de Paulo Freire enfocado hacia la ausencia de diálogo que provoca la dominación de las clases oprimidas (Marquez de Melo op. cit.; Herscovitz 1995).

De una u otra manera los estudios e investigaciones en comunicación siempre estuvieron orientados hacia el análisis de los medios masivos y todas sus características. A excepción de la propuesta de Freire y su modelo pedagógico, en el que considera a la educación como una forma alternativa de comunicación (Freire 1970, 1987).

A raíz de este trabajo se originó una serie de estudios y propuestas relacionadas con la difusión de información en el área rural, espacios que son escasamente cubiertos por los medios masivos. Su planteamiento se apoya en el uso de otras formas de comunicación más accesibles (Zutter 1986).

EN BUSCA DE UNA COMUNICACIÓN ALTERNATIVA

El presente proyecto surge de la inquietud de realizar una investigación multidisciplinaria.

El fracaso de muchas políticas de desarrollo, tanto estatales como no gubernamentales, se debe a la falla en los procesos de comunicación entre los supuestos beneficiarios, y los promotores del desarrollo. Este problema no permitió la identificación de las "verdaderas necesidades" de los pobladores. El desarrollo económico, en muchos casos, resultó poco beneficioso y causó afecciones culturales, además de la desestructuración de la organización social y familiar (Velazco 1997).

Existen otras experiencias en difusión de información en el área rural y zonas urbano-marginales como el trabajo de Kasmuson et. al. (1988). La metodología aplicada comprendía un estudio de mercadeo social y análisis del comportamiento para la elaboración del diagnóstico, con los resultados de este estudio preliminar se determinó el uso de la comunicación interpersonal, además del apoyo de medios masivos (radio y televisión).

Lograron su objetivo, fomentando y promoviendo un hábito de consumo, pero no contemplaron la necesidad de generar un proceso consciente y reflexivo.

El objetivo principal de este proyecto es plantear una forma alternativa de comunicación que garantice el envío y recepción eficaz del mensaje, para de esta manera, mejorar los flujos de comunicación entre los pobladores del área rural y agentes externos. Esta propuesta, toma en cuenta la participación de los pobladores y las características del contexto en que se realizará el trabajo.

UNA EXPERIENCIA EN COMUNIDAD

El proyecto se desarrolla en las comunidades de Tapaxa, San Miguel y Chuquiago, en la provincia Sud Chichas del departamento de Potosi.

En estas comunidades se difundirá información de caracteristicas históricas. El objetivo es promover la identidad cultural de los pobladores.

DIAGNÓSTICO

En la fase inicial del proyecto se realizó un diagnóstico en las tres comunidades mencionadas. El mismo reportó información sobre dos aspectos: 1) el conocimiento que tenian los pobladores acerca de la historia de su comunidad, con un enfoque pedagógico, y 2) datos sobre su organización social, politica y económica, desde una perspectiva antropológica.

Para este propósito se utilizaron tres técnicas de recolección de información:

a) **Cuestionarios** a los alumnos de los núcleos escolares a partir de cuarto básico, hasta cuarto medio. Esta técnica permitió testear el aporte de la educación al conocimiento del alumno, respecto de su contexto. Además de cuál era el conocimiento que tenían los niños y adolescentes sobre la historia de su comunidad.

b) **La entrevista** a pobladores mayores de 19 años. Este procedimiento se utilizó para conseguir información acerca del conocimiento de los pobladores sobre la historia y las caracteristicas de su organización social, económica y politica.

c) **La observación participante** en las actividades cotidianas de los comunarios como en algunos eventos especiales. Esta última técnica permitió conseguir mucha más información sobre las caracteristicas de su organización social, económica y politica, y determinar los lazos de interrelación e interacción local de cada comunidad.

LOS RESULTADOS

Los resultados que se darán a conocer a continuación son preliminares pues el procesamiento de los datos conseguidos en este estudio inicial no está concluido. Es así que los datos obtenidos sobre la organización politica no serán presentados en esta oportunidad (Macias, en elaboración).

Gran parte de los comunarios consultados desconocen los aspectos históricos de su comunidad. El resto de los pobladores tienen escasa información al respecto obtenida de la transmisión oral de información de sus padres y abuelos.

La escuela proporciona una educación descontextualizada de la realidad en que se desarrolla, no es una práctica que coadyuve a la reflexión y promueva la identidad cultural.

Otro aspecto que se destaca es la proliferación de sectas religiosas que introducen nuevos valores y formas de vida.

La principal fuente de recursos proviene de la agricultura como la actividad económica más representativa, luego está la ganaderia y, en muy baja escala, la mineria. Estas actividades, debido a las constantes crisis y cambios en la politica económica no proporcionan los recursos suficientes para la mantención familiar. Este problema ocasiona la migración temporal de los pobladores hacia Santa Cruz, Bermejo y otras ciudades de la Argentina en busca de recursos económicos.

La migración y la inclusión de sectas religiosas, introducen nuevos valores, costumbres y formas de vida que repercuten en el problema de la identidad cultural de los pobladores y en la desestructuración de la organización social de las comunidades.

ESBOZO DE UN MODELO ALTERNATIVO

Se plantea la construcción de un modelo alternativo de comunicación con formas de transmisión de información diferente a la de los medios masivos, priorizando la comunicación interpersonal y la multidireccionalidad.

Este modelo tomará en cuenta la participacion de los pobladores a través de intermediarios en la difusión de la información. La importancia de su participación radica en que elaborarán los mensajes con sus "propias formas de expresión".

Los intermediarios serán los niños y adolescentes de los núcleos escolares. Se los escogió para tener un mayor alcance en la difusión.

Como se mencionó en los resultados del diagnóstico, existen problemas de división al interior de las comunidades y los alumnos de los núcleos escolares son grupos que logran múltiples relaciones, todos participan en las actividades promovidas por estos establecimientos.

La propuesta del uso de las "formas propias de expresión", para la elaboración de los mensajes, en base a planteamientos de la teoria critica. La Pastina y Adler (1994), sugieren que la interpretación de los mensajes está mediada por las normas culturales de los receptores. Si las normas culturales influyen en la interpretación de los mensajes, también influirán en su elaboración.

El modelo propuesto tiene tres elementos principales: los intermediarios, la implementación de medios alternativos de comunicación y el uso de "formas propias de expresión" relacionadas a sus normas culturales. El enfoque es pedagógico, porque toma elementos de la educación relacionándolos a la historia (Freire op. cit.), y antropológico porque aborda aspectos culturales referidos a la identidad cultural y valores culturales en el diseño de la estrategia comunicacional.

BIBLIOGRAFÍA

ALTSCHULL, J. Herbert
1988 **Agentes de poder: influencia de medios informativos en asuntos humanos**. México: Amores. 354 pp.

BARBERO-MARTIN, Jesús
1987 **De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía**. México: Gustavo Gili. 300 pp.

DURAND, Jaques
1985 **Las formas de comunicación**. Barcelona: Mitre. 174 pp.

FREIRE, Paulo
1970 **Pedagogía del oprimido**. México: Siglo Veintiuno. 254 pp.

1987 **La importancia de leer y el proceso de la liberación**. Trad.: Stella Mastiangelo. 5ta. edición en español. México: Siglo Veintiuno. 176 pp.

HABERMAS, Jürgen
1986(1962) **Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública**. 3ra. edición. México: GG Mass Media. 351pp.

HERSCOVITZ, Heloiza
1995 *A pesquisa em comunicaçao na América Latina: desafiosnos anos 90*. En: **Comunicaçao & Sociedade**, N° 23. Sao Paolo: Instituto Metodista de Ensino Superior. pp. 111-128.

KASMUSON, Mark
1988 et.al. **Comunicación para la salud del niño**. HEALTHCOM. Washington D.C. USA.

LA PASTINA, Antonio e Ilya ADLER
1994 *Normas culturais como fator mediador na recepcao televisiva: anglos-americanos e hispanicos nos EUA interpretam True Colors*. En: **Comunicaçao & Sociedade**, N° 22. Sao Paolo: Instituto Metodista de Ensino Superior. pp. 9-29.

MARQUEZ DE MELO, José
1985 *La pesquisa em comunicaçao: trajectória latino-americana*. En: **Ciencia y cultura**, N° 37, Junio de 1985. Sao Paulo. pp. 957-964.

NIEZEN M., Gabriel
1985 **Bases para una teoría marxista de la comunicación**. 2da. edición. Lima: CIC. 86 pp.

PASCUALI, Antonio
1985 (1978) **Comprender la comunicación**. 2da. reimpresión. Caracas: Monte Avila. 289 pp.

PETRAS, James
1994 *El imperio cultural a fines del siglo XX*. En: **Utopías** N° 12, Marzo de 1994. pp. 42-47.

RODA S., Fernando y Rosario BELTRAN
Información y comunicación: los medios y su aparición didáctica. Barcelona: GG. 142 pp. 1988

VELAZCO, Luisa Fernanda
1997 **¿Beneficiarios o víctimas?: proyectos de desarrollo como factores de cambio cultural en los ayllus de Sacaca**. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

ZUTTER, Pierre
1986 **¿Cómo comunicarse con los campesinos?, educación, capacitación y desarrollo**. 2da. edición. Lima: Horizonte. 191 pp.

LA CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO EN TEORÍA

Victor Hugo Quintanilla Coro*

Nuevos problemas han dado origen a conceptos y categorías que se transmiten rápidamente por los medios de comunicación y adquieren carta de ciudadanía. En el trayecto, sus contenidos originales se transforman, empobrecen y se vuelven clisés. Al mismo tiempo, la presión social las vuelve necesarias de utilizar, aún cuando quienes las emplean no tengan clara conciencia sobre qué están hablando. Valgan estos prolegómenos para empezar a analizar lo sucedido con la categoría de género.

M. Teresita de Barbieri

1. Desde que la noción de género apareciera en el escenario político y académico del mundo moderno, varias han sido las formas en que se la ha estado empleando para producir conocimiento, especialmente sobre la situación de las mujeres en distintas sociedades y culturas.

Contrariamente a lo que se pudiera pensar, sin embargo, dichos empleos no han logrado configurar un lenguaje crítico-teórico específico y serio que permitiera desarrollar explicaciones multidireccionales acerca de la subalternidad femenina; no descripciones unilaterales que sólo privilegiaran la subordinación sexual de las mujeres sobre sus restantes determinaciones, como se ha venido haciendo desde hace dos décadas. Por esta razón, me parece inevitable iniciar mi recorrido declarando que una revisión a contrapelo de la literatura existente acerca del término género y de los trabajos en los cuales se lo banaliza sólo para nombrar la situación de la mujer únicamente como sujeto sexualmente marginado, oprimido, dominado o subalterno, da claras muestras de que aún nos encontramos frente a una serie de reflexiones que carecen de la organización e intensidad suficientes y necesarias para configurar un lenguaje crítico-teórico, a partir del cual poder desarrollar explicaciones mucho más orgánicas acerca de los sujetos femeninos. Es preciso también advertir que esta insuficiencia ha significado el tránsito de género primero de teoría a modelo y segundo de modelo explicativo a categoría analítica, sin que este último resultado del viaje epistemológico de género, al que nos vamos a referir adelante, sea necesariamente un efecto de sentido teórico negativo; sino más bien la posibilidad más sensata y efectiva para no concentrar el sentido básico de la noción de género sólo a una verdad de perogrullo: aquella empecinada formulación de que las mujeres están despojadas de agencia únicamente por ser mujeres.

Al afirmar esto, sin embargo, no sólo deseamos poner de relieve el vacío epistemológico, la falta de políticas de producción de conocimiento genéricas respecto a las mujeres y su constante devenir. Desde un punto de vista evaluativo y generalizador, también se busca indicar que la (des)construcción actual de la noción de género, la "estructura" de su pretendido carácter analítico, está siendo definida a partir de dos posiciones críticas (ideológicas), que, por otra parte, aún no han logrado precisar inclusive ni su propia identidad. Esto es, sus parámetros teóricos de lectura respecto a la realidad de las mujeres; mucho menos, en este sentido, a determinar su campo y sujetos de investigación. Ello, como habíamos dicho antes, debido a que estas orientaciones están desarrollándose todavía en diferentes y acaso irrenconciliables tendencias de estudio sobre la identidad, la femineidad, la masculinidad, la incorporación del niño a la vida social dividida en roles sexuales, la

(*) Maestría en Estudios Bolivianos

marginación profesional femenina, la dominación y pasividad [illegible] etc., etc. Diversidad de temas, objetos o sujetos de estudio generizados acerca de la cual no se ha establecido, hasta el momento, ninguna correspondencia primero para desplazar la situación preparadigmática en que se encuentran las lecturas genéricas de las sociedades y, segundo, para configurar un lenguaje crítico con cierto grado de responsabilidad a nivel metodológico.

2. En el ámbito de las "teorías", "estudios", "críticas" e "investigaciones" denominados de "género", estas dos orientaciones discursivas acerca del término tienen que ver con su empleo nominal-figurativo o político, reservado al común de la gente y, a la vez, correspondiente a quienes ven en el término nada más que una coartada ideológica para (re)producir un discurso tributario de las posturas que se empeñan en sostener únicamente la dominación sexual y/o patriarcal de las mujeres. La segunda orientación, quizá la más coherente, sostiene que la noción denomina las construcciones simbólicas y socioculturales que el determinado momento de un imaginario social posee respecto a las determinaciones sexuales. Cabe advertir respecto a estas posiciones que ambas se encuentran sostenidas, primero, por la creencia de que género, el sexo biológicamente determinado, es un atributo intrínseco a los sujetos y, segundo, por la idea de que género es un ordenador colectivo e histórico de lo social, respectivamente. Está claro que para la primera posición la sociedad es sólo una suma de individuos sexuados. El término de género, así, constituye sólo un criterio básico que, si bien permite clasificar a los sujetos, por otro lado también los jerarquiza, lo cual también trae consigo un efecto no deseado: la prolongación y/o reproducción de las subordinaciones femeninas. En términos generales, sin embargo, género comprendido como una atribución individual, "agrega el carácter relacional, es decir, la conformación de una mujer frente al otro varón, como juego de espejos que se reacomodan en sucesivos momentos. De este modo, el género son los sentimientos, actitudes, representaciones subjetivas y autorepresentaciones del sujeto sobre sí mismo y el/la otra"[1]. La segunda postura, en cambio, afirma que género significa la existencia de cuerpos sexuados simbólicamente: El centro del análisis, en este caso, ya no serían los varones o las mujeres en sí mismos, sino la sociedad comprendida como un intrincado entramado simbólico-imaginario encargada de reproducir permanentemente las diferencias genéricas de forma simbólica y social.

2.1. La falta de convergencia entre lo que debería significar una crítica y teoría genéricas propiamente dichas y la manipulación del término por parte de consumidores que atribuyen al mismo cierto carácter reivindicativo de los derechos de las mujeres y la liberación de ellas, tiene origen en la importación del término de la psicología médica de Jhon Money[2] al feminismo inglés, pero también a la aparición de género entre las "teóricas" del idioma español, aparición que, entre otras cosas, fue el resultado de una lectura política y acrítica de las feministas inglesas.

---

(1) Teresita de Barbieri: "Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica". **Ediciones de las mujeres**: No. 17,1992, p. 32.

(2) Aunque todavía no como categoría analítica, sino más bien desde una perspectiva relacional, figurativa y/o dicotómica, fue usado por "primera vez" dentro de la academia norteamericana, "cuando en 1955 el investigador John Money utilizó la expresión "gender role" (papel de género), para describir el conjunto de conductas [psicológicas] atribuidas a los varones y a las mujeres". Lamas citada por Greta Jiménez Sardón: **Género en instituciones de desarrollo rural andino**. La Paz-Bolivia: Convenio Editorial Secretariado Rural Perú-Bolivia y Centro de Información para el Desarrollo, 1994, p.24 y Marta Lamas: "La antropología feminista y la categoría "género". Mis corchetes. (Fotocopia sin datos bibliográficos).

John Money fue profesor de Psicología Médica y profesor asociado de Pediatría, Departamento de Psiquiatría y Pediatría, John Hopkins University School, Baltimore, Maryland. Entre sus trabajos más notables se conoce: **Man and Woman, Boy and Girl**. Maryland: The John Hopkins University Press, 1972. Money and Hompson: "Idiopathic sexual precocity in the male", en **Psychosomatic Med.**, No. 17. Money: "Cognitive deficits in Turner's synchame", en **Progress in Human Behavior Genetics**, S. G. Vandenberg Ed., Baltimore, Md., The John Hopkins University Press, 1968. Money: "Efects of Prenatal Androgenization and Deandrogenization on Behavoir in Human beings", en **Frontier of Neuroendocrinology**. F. Ganong y L. Martini, New York, Oxford University Press, 1973.

En efecto, en un principio la tentativa de introducir género como una nueva perspectiva crítico-teórica, supuso sortear el conflicto que [illegible] y el empleo nominal-figurativo-político del término, sustentado por un [illegible] a mujer y sus problemas de subordinación sexual, como ya varias veces hemos mencionado hasta aquí.

La literatura producida principalmente en los países europeos -Inglaterra y Francia- respondió más al consumo político de género y no a los debates teóricos o metodológicos que intentaron configurar género como algo más que un novedoso descubrimiento terminológico para desarrollar estudios descriptivos sobre los problemas de las mujeres. Prueba de ello, fue la frecuente publicación de trabajos falazmente denominados de género, cuando en realidad fueron -y lo son todavía- deprimentes investigaciones de campo, limitadas quizá voluntariamente, a describir un determinado estado de las mujeres, no estudios de la condición de éstas de acuerdo a determinaciones históricas como las de clase, etnicidad o discurso. Género se mostraba, así, sólo como un trivial instrumento sinonímico para referirse a la mujer, independientemente de otro tipo de interpelaciones y determinaciones que no necesariamente estuvieran relacionadas a su biología.

Las investigaciones que se proyectaron como estudios de género, queriendo aludir con ello al hecho de que la mujer estaba siendo localizada en un específico orden socio-cultural e histórico, para luego referirse a ella misma, en este sentido, tenían el defecto de reducir el potencial epistemológico del término a un modelo de lectura, sostenido por su inmediata relación con el insuficiente concepto de sexo o por su inmediata alusión a la dicotomía gramatical "género" femenino y "género" masculino.

Desde entonces, los empleos nominales al estilo de la ya clásica frase de que "mi único consuelo al pertenecer a este género ha sido la seguridad de no casarme nunca con ninguno de sus miembros", fue constituyendo el término como una simple construcción figurativa para evocar -en palabras de Joan W. Scott- "rasgos del carácter o de la sexualidad". Es decir, comprender género por la inmediata alusión a la dicotomía gramatical de "género" masculino y "género" femenino.

Las debilidades explicativas del término, entonces, no son si no el resultado, por una parte, de la banalidad con que fue empleado desde un principio y, por otra, del propósito de justificar, con su introducción, el estudio de la situación de las mujeres en las sociedades inevitablemente patriarcales; la generación de conocimiento desde una perspectiva homogeneizadora que, además, no considera diferencias tan banales pero tan exquisitas y simbólicas como las diferencias de belleza y edad entre las mujeres o las diferencias de carácter, si queremos hilar más fino.

Aunque al principio la introducción del concepto de género tenía un propósito ordenador de los conocimientos a los que se había derivado después de haber agotado las posibilidades explicativas de la categoría patriarcado, posteriormente el deseo de organizar la noción, como algo más que una simple categoría clasificatoria, generó reflexiones teóricas" en torno al valor explicativo-interpretativo de la palabra. Creemos, no obstante, que si bien se llegó a experimentar el desplazamiento de uno de los presupuestos teóricos fundamentales del feminismo -el de patriarcado- este intento se constituyó sólo en una simple sustitución nominal y no como lo que en verdad debía haber sido: cuando menos la reconfiguración del o los sujetos de estudio, tomando en cuenta sus múltiples determinaciones, y la organización de una coherente interrelación de categorías de lectura, que fueran el soporte del nuevo modelo explicativo de género.

En el fondo, por lo tanto, no es que el rechazo del concepto de patriarcado, como categoría de análisis, haya traído consigo también una reformulación crítico-teórica, sino más bien una tentativa que se encargó de fijar como tradición especulativa y empírica aquella contra la que la supuestamente se estaba yendo: la realidad simplemente sexual de la mujer en el contexto de las sociedades y culturas patriarcales, subordinadoras de la femineidad. Ello

en virtud a que, inexplicablemente, género, al referirse a la relación social de los sexos, dentro de la terminología feminista, todavía tenía como implícito centro de gravitación la dicotomía biológica y vertical de sexo femenino y sexo masculino, traducidos más tarde a la dicotomía social "género" femenino versus "género" masculino [illegible] temas, sin tomar en cuenta que era la misma noción de género la que, casi por iniciativa propia, estaba sugiriendo la redefinición de la "política" de producción de conocimiento feminista para dar lugar a una política de producción de conocimiento menos normonal, más responsable, y cuyas descripciones, explicaciones e interpretaciones fueran orgánicas, no fragmentarias como aún viene ocurriendo.

La versión relacional-figurativa de género supuso, por otra parte, la sustitución premeditada del concepto mujer, en tanto categoría de análisis, para incluir también el estudio del hombre[3].

Este "primer" empleo de género se fundamentó, pues, en la necesidad de estudiar el mundo creado por el hombre y tratar de descubrir por qué las mujeres siendo parte de él son marginadas a la hora de ocupar cargos de poder y dirección. De ahí que género también haya pasado a significar, más tarde, la relación y el estudio de los sexos en sociedad. Esta comprensión, habiendo constituido ya un primer intento teórico, debió haber rechazado las explicaciones biológicas de la relación vertical entre los hombres y las mujeres y profundizado más en el carácter sociocultural de estas condiciones. Pero la ilusión de haber sustituido el concepto mujer por el de género, como principio relacional, tendió a construir este último sólo como una estrategia de replanteamiento verbal y no en calidad de un "nuevo" horizonte de visibilidad explicativo, que diera cuenta de la subordinación de la mujer desde un punto de vista social, cultural e histórico, no político-ideológico. Paradójicamente, la formulación de que la mujer y el hombre tenían sentido sólo el uno en relación al comportamiento social del otro, estaba sugiriendo olvidar la realidad de los hombres y las mujeres como historias, comportamientos o relatos aislables entre sí, para dar lugar a una comprensión simbólica de los géneros sexuales: las formas en que ambas sexualidades se iban construyendo a partir de la imaginación de valores sociales y culturales, distintivos y recíprocos, al mismo tiempo. Se buscaba, por lo tanto, precisar la trascendencia de los roles sexuales atribuidos a cada sexualidad. Género como la construcción, determinación o convención social acerca de los sexos, tomando en cuenta las diferentes áreas temporales y espaciales y, finalmente, el valor operativo de esta consideración para la renovación de las sociedades[4].

(3) La pregunta por lo específico femenino, es decir, la búsqueda de una definición de la categoría "mujer", es uno de los puntos en torno al cual se produjeron también en la crítica feminista latinoamericana muchos debates. (...). Según mi opinión, la pregunta por lo femenino es la condición previa a cualquier planteamiento feminista. (...) esta pregunta le condujo a cometer errores similares a los de la crítica convencional, cuyo falologocentrismo había desenmascarado, y quizá sea también por la forma en que se planteó la pregunta que la crítica feminista se encuentra hoy, al parecer, en un callejón sin salida. (...)Quisiera señalar en qué medida la introducción de la categoría analítica "gender"/género, la cual designa al género construido sociohistóricamente, como constructo social, puede ofrecer una salida a estas dificultades. (...). A través de la substitución de la categoría "mujer" por la de "género", lo femenino (...) no sigue siendo visto independientemente, sino en su relación con lo masculino, es decir, se supone que ambos polos se condicionan mutuamente. (...) Al utilizar la categoría "gender" definida como constructo sociohistórico la crítica feminista centra su interés en las estrategias sociales, entre ellas las textuales, que producen esta estructura genérica binaria. Como la crítica surgió del movimiento feminista del 68, sus metas son de índole política; está orientada a criticar y cambiar las condiciones sociales, queriendo hacer visible la opresión de la mujer a partir de la suposición de que es a causa de su sexo que está oprimida. Abolir esta opresión, entonces, significaría querer suspender la dicotomía de los "géneros". (...)la crítica feminista tiene que operar con la categoría genero" para no reducirse al absurdo: sino existen "mujeres" que son oprimidas o excluidas (...) no puede criticar las estructuras dominantes (...) El dilema está en que por un lado la división de los géneros es criticada y desconstruida, pero por el otro lado hay que mantener las categorías "hombre" y "mujer" ya que siguen siendo una realidad social". Anja Bloss: "La escritora como heroína: Glorificación de lo femenino en la crítica feminista sobre la literatura de mujeres latinoamericanas. (Una crítica de la "ginocrítica"). Coloquio CELEBRACIÓN Y LECTURAS. LA CRÍTICA LITERARIA EN LATINOAMÉRICA. Berlin: del 20 al 23 de noviembre de 1991. (Fotocopia de la ponencia).

(4) "La construcción social de género se fundamenta, pues, en la sexualidad y, más en concreto, en las nociones sobre la procreación y la reproducción humana. La sexualidad, tal como se viene insistiendo desde hace unos años, es también una construcción social, ya que aspectos tales como el coito o el cortejo, por ejemplo, se organizan en contextos sociales específicos y se conceptualizan simbólicamente". Caplan, 1987; Ortner y Whitehead, 1981; Ross y Rapp, 1984, citados por Dolors Comas D'Argemir: **Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres**. Barcelona: Icaria, 1995, p. 36.

¿Hasta qué punto fue posible esto si género aún no lograba designar si no la relación de los sexos por encima de los procesos y cambios históricos, sociales y culturales?

A diferencia de lo que plantean teóricas como Joan W. Scott, la simple renovación de los estudios feministas gracias a la introducción de una categoría que suponía elementos históricos, como el de clase, no significa, personalmente, una respuesta ni siquiera indirecta al problema planteado. Para ello era necesario aún el desplazamiento de la acogida nominal y figurativo política de género, para seguidamente organizar el término en forma de modelo de análisis social, integrador de otros factores que no estuvieran supeditados a la determinación sexual de los sujetos femeninos, sino más bien a condiciones y circunstancias, insistimos, propiamente históricas. Nos referimos a la consideración de clase y etnia, básicamente, como rasgos distintivos y matizadores de la subordinación y desigualdad de las mujeres entre ellas mismas y de éstas en relación a los varones de una particular sociedad.

Aquel problema, sin embargo, tendió a complejizarse aún más cuando género llegó a incluir en el terreno de discusión el tema de la identidad femenina, con el propósito de descubrir cuáles eran, precisamente, las circunstancias que la suscitaban y que determinaban un específico tipo de postergación femenina. Estas circunstancias, organizadas en tres ejes básicos, el de clase, raza y sexo, sugerían el dilema de tener que establecer alguna correspondencia entre clase, en tanto determinación identitaria. Resultado de un sofisticado proceso económico e histórico y raza y sexo, más bien como determinaciones naturales, libres de cualquier connotación histórica o económica.

Así, pues, las categorías mencionadas, para explicar e interpretar la constitución de las identidades femeninas, llegaron a constituir tan sólo una relación yuxtapuesta entre ellas: una suerte de pantallas dispersas, a través de las cuales se proyectaba una imagen fracturada (equívoca, claro) de las identidades y situaciones femeninas; no, como debiera haber sido, explicaciones orgánicas y diferenciadas de dichas identidades, a partir de la distinción y definición de las mencionadas categorías socioculturales y categorías ahistóricas. Todo lo cual traería consigo también la necesidad de distinguir los atributos identitarios imaginarios, de los atributos identitarios irreductibles o fundantes del sujeto, como son la edad, el sexo o el idioma de origen.

El modelo de género, así perfilado, por lo tanto, se encontró también epistemológicamente fracturado entre una dimensión simbólica, la categoría de clase, y otra inmediatamente opuesta a ésta y, por lo mismo, ahistórica, irreductible, asimbólica, inamovible: la dimensión configurada por raza y sexo. Género ya no llegó a poseer, dadas estas consecuencias, utilidad para explicar la relación social de las sexualidades y las identidades femeninas, sino que se constituyó tan sólo en una suerte de "filtro crítico" para distinguir, cada vez con mayor imprecisión, entre las **descripciones** consciente o inconscientemente feministas (políticas de la realidad de las mujeres y las **explicaciones** sociales y culturales de las mismas).

Para ser aún más precisos, el estudio de la intervención de factores étnicos (no raciales), sociales (de clase) y discursivos en la postergación, la opresión o marginación de las mujeres.

Según la perspectiva que acabamos de trazar y discutir, género nos lleva, así, necesariamente a explicitar un sistema aún más complejo de posibilidades explicativas, razón por la cual ya no nos es posible reflexionarlo sino como un potencial efecto teórico, como el residuo de un deseo imposible. Género como una estructura que ha intentado definirse a partir del fuego cruzado de categorías "objetivas" (raza y sexo) y determinaciones subjetivas que exceden los significados básicos atribuidos a género, en lo que hasta el momento hemos estado exponiendo bajo la denominación de los empleos nominales, figurativos y/o políticos de género.

2.2. Ya dentro del marco de ciertas consideraciones que se van aleiando cada vez más del feminismo, dichas representaciones tienen que ver con el intento de articulación de las nociones de etnia y clase para el redimensionamiento de género. El cuestionamiento "actual" de las mujeres negras estadounidenses a la posición homogeneizadora de las feministas blancas[5] nos puede servir como nuevo punto de partida, para referirnos a la necesidad en que posteriormente derivaron las "teóricas" políticas de género al intentar constituir esta noción como una compleja estructura conceptual, un modelo descriptivo-explicativo-interpretativo integrador de presupuestos históricos, sociales, culturales y discursivos en el estudio de las mujeres en el espacio público y en el espacio privado.

Tomando en cuenta sólo la producción bibliográfica de la última década, este proyecto dio lugar a una larga serie de investigaciones dirigidas a establecer, por una parte, la diferencia entre sexo y género[6] y, por otra, la recíproca autoimplicación de género e identidad[7] (etnia y clase). Tentativas correspondientes, respectivamente, a la determinación natural de las identidades denominadas falazmente genérico-sexuales y a la construcción simbólica (social y cultural) de las mismas.

Sin embargo, esta bifurcación del proyecto general de género, trajo otra vez el defecto de pensar dichas formulaciones desde el establecimiento del concepto de sexo como la posibilidad de generar explicaciones y establecer relaciones crítico-teóricas con las categorías de etnia y clase. Género pasó a ser definido, de esta manera, como "el conjunto de atributos simbólicos, sociales, económicos, jurídicos, políticos y culturales asignados a las personas de acuerdo a su sexo"[8]. Conviene explicitar, asimismo, que este tipo de planteamientos no estuvo exento de cierto disimulado intento de autorenovación del feminismo, por lo menos en el discurso antropológico de teóricas como Marcela Lagarde[9]. El propósito casi ubicuo de reducir "todo" al estudio de la subordinación esta vez simbólica de las mujeres y no a la explícita ni específica construcción de género en tanto alternativo horizonte de visibilidad histórico y sociocultural constituyó, y constituye todavía, el obstáculo principal en la organización de género como una estructura conceptual orgánica y de múltiples posibilidades explicativas.

Salvo raras excepciones, el intento de explicar la situación de la mujer no como sujeto femenino, sino simplemente como eso, como mujer[10], fue tornándose cada vez más disperso.

---

(5) Verena Stolcke: "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad". **Márgenes. Encuentro y Debate**: año V, No. 9, octubre 1992, pp. 65-66.

(6) En la versión de Verena Stolcke, "El concepto de "genero" nació para cuestionar el enunciado universalista y esencialista de que "la biología es el destino", enfatizando más bien el significado social, cultural y psicológico impuesto sobre la identidad biológica sexual. En consecuencia, es necesario distinguir entre "género" como una creación simbólica, "sexo" que se refiere al hecho biológico de ser varón o hembra, y "sexualidad" que tiene que ver con las preferencias y la conducta sexual". Verena Stolcke op.cit., p. 69. Para más detalles al respecto sugiero ver Enrique Gomáriz: "Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas". **Ediciones de las Mujeres**: Núm., 17, 1992. p. 84.

(7) El interés por la identidad femenina, por cierto, surgió ya desde los años 70 del debate entre las perspectivas concentradas únicamente en la subordinación de la mujer y las teóricas que sostenían la supremacía de la subjetividad y de la experiencia femeninas en la constitución del sujeto femenino. Posteriormente, la introducción de la noción de género en medio de esta discusión por parte del feminismo anglosajón, "para referirse a la construcción social de lo femenino y lo masculino, privilegiando lo social y lo simbólico sobre lo biológico en la explicación de las diferencias entre hombres y mujeres" (Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Marta Viveros: "Introducción. Estudios de género e identidad: desplazamientos teóricos". Luz Gabriela Arango et. al. (compiladoras): **Género e identidad Ensayos sobre lo femenino y lo masculino**. Colombia: Uniandes, Facultad de Ciencias Humanas y Tercer Mundo, 1995, p. 22), influyó de dos maneras en la consideración de la identidad femenina primero, diferenciando la identidad de género, construcción sociocultural, de la identidad sexual, entendida como estructuración psíquica a partir de una determinación anatómica específica; y segundo, integrando el estudio de la identidad masculina en su interrelación con la identidad femenina.

(8) Marcela Lagarde: **Género y desarrollo desde la teoría feminista**. La Paz: CIDEM, 1995, p. 10.

(9) Un ejemplo paradigmático es Marcela Lagarde en su libro **Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas**. México: Universidad Nacional Autónoma, 1993.

(10) "Sujeto femenino alude a la estructuración de las identidades a partir de factores sociales, culturales y discursivos fundamentalmente. "Mujer", en cambio, sólo a su determinación de la misma desde el punto de vista sexual".

Ello porque ya no se estaba llegando a configurar género como lo que se había estado deseando que fuera al principio: un modelo conceptual explicativo-interpretativo de la forma "sexo+clase+etnia+discurso"; sino más bien y, otra vez, como una ordinaria categoría sinonímica de mujer, tendiente sólo a explicar la situación de las mujeres por las desventajas atribuidas de acuerdo a su sexo; no a las mujeres en tanto sujetos femeninos efectos de interpelaciones externas a su esencialidad. Argumentos como la tendencia disimulada de la sociedad a naturalizar las desigualdades de clase y etnia sobre el fundamento de lo sexual fueron cancelando las posibilidades críticas de género, hasta sustituir el proyecto de género en tanto modelo explicativo/interpretativo por género ya sólo en tanto categoría analítica.

¿Qué significa esto en el contexto general de las reflexiones sobre género? Primero la falacia de designar estudios de género a cualquier anterior investigación o estudio cuyo único y mínimo referente fueran las mujeres[11] y segundo -además de la resignación inconsciente a pensar género como categoría analítica- la generación de un conjunto de comprensiones que, si bien tendieron a ser cada vez más banales, por otro lado, tendieron a reflexionar género, la mayor parte de las veces, como una construcción simbólica: las sexualidades como el efecto de un específico imaginario social.

Para no recordar más que un ejemplo del primer efecto no deseado, en la transición de género como modelo explicativo a género como categoría analítica, basta recordar la afirmación de Enrique Gomariz de que "podría aceptarse que son reflexiones sobre género todas aquellas que se han hecho en la historia del pensamiento humano acerca de las consecuencias y significados que tiene pertenecer a cada uno de los sexos, por cuanto esas consecuencias, muchas veces entendidas como "naturales", no son sino formulaciones de género.(...)

Mediante este anclaje temático, puede hablarse así de forma amplia de "estudios de género" para referir el segmento de la producción cognitiva que se ha ocupado de este ámbito de la experiencia humana"[12].

Esta posición no trajo sólo el serio defecto de explicar o interpretar como idénticos y/o equivalentes los distintos conceptos o paradigmas crítico-teóricos de sexo, mujer y patriarcado de los feminismos, la antropología y las ciencias sociales, a partir de los cuales se abordó el problema de las mujeres como subalternas. Esta visión homogeneizadora de los distintos discursos sobre las mujeres estableció también la dificultad de historiar (registrar, diferenciar y jerarquizar) el desplazamiento, la emergencia y articulación de conceptos, categorías y modelos, considerados parte fundamental del transcurso crítico que hoy ha suscitado género como "nuevo" instrumento analítico.

Aquí deseamos poner de relieve el hecho de que género, ya significando el estudio de la mujer integrando determinaciones históricas y discursivas, haya tenido que servir tan sólo para nombrar y realizar lecturas político-ideológicas de la subordinación sexual de la mujer. Aproximaciones que durante más de tres siglos se habían estado resolviendo únicamente como posiciones feministas y no, absolutamente, como aproximaciones genéricas a la realidad, condiciones e identidad de las mujeres. Pensar género, desde otro punto de vista, debería suponer marcar un límite entre las explicaciones involuntariamente feministas[13] y

(11) Aunque, por otra parte, "el empleo de 'género' trata de subrayar la seriedad académica de una obra porque 'género' suena más neutral y objetivo que mujeres" (Joan W. Scott: op. cit., pp. 27-28), ello no deja de conducir inevitablemente a cancelar cualquier posibilidad de configurar género como algo más que una categoría analítica.

(12) Enrique Gomáriz: op.cit., p. 84.

(13) No es paradójico, sin embargo, descubrir que feministas contemporáneos como Henrrieta L. Moore afirmen que "La crítica feminista no se basa en el estudio de la mujer, sino en el análisis de las relaciones de género como principio estructural de todas las sociedades humanas". Henrietta L. Moore: **Antropología y feminismo**. Madrid: Cátedra, 1991, p. 9. Ello se debe a un simple proceso de autorenovación, reformulación crítico-teórica que busca enriquecer el debilitado, devaluado deberíamos decir, discurso feminista de este nuevo fin de siglo.

las lecturas socioculturales de la situación de los sujetos femeninos. El valor de analizar género como una construcción simbólica, así, se pondría de manifiesto únicamente si una vez comprendido cómo se configuran los roles alrededor de los sexos, la categoría puede aún explicar "cómo se articulan socialmente los hombres y las mujeres y cómo el resultado de esta articulación define y redefine la actividad social "[14]

Ahora bien, puesto que ya derivamos en el segundo resultado inesperado acerca de la construcción de género dentro de las reflexiones que apenas se han detenido en su consideración conceptual, ¿cuál es la consistencia de genero en tanto categoría analítica[15]: genero aún como construcción sociocultural y/o simbólica? La pregunta ya no sugiere género como una gran oportunidad para sustituir el devaluadísimo concepto de sexo y mujer, sino la composición del mismo a partir de una aleación de las categorías de clase y etnia, básicamente, para el estudio de los sexos en una sociedad, cultura o historia determinadas. Desde esta perspectiva, género, en un primer momento, deviene en construcción sociocultural y/o simbólica que "transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad [imaginaria] humana"[16]. Estas "actividades humanas", sin embargo, se limitan a designar la clasificación de la sociedad "mediante la organización del parentesco, que al dividir varones y mujeres y casables de no casables"[17] tendía a concentrar el carácter analítico de género, junto con las restantes variantes de clase y etnia, una vez más, en el ámbito de la identidad sexual. Demás está decir, al respecto, que la construcción simbólica de género no llegó a contemplar también la construcción simbólica de las variantes de clase y etnia. Estas, en detrimento de gran parte de la categoría, permanecen abandonadas o como hipótesis conceptuales solamente auxiliares.

En otra dimensión, la (des)construcción de la categoría suponía el desfase, quizá todavía implícito; entre una de sus determinaciones naturales, construidas de modo social y cultural, y dos determinaciones históricas, carentes de un correlato biológico o natural. La estructura conceptual de género, por lo tanto, se encontraba dividida entre clase y etnia, ya en tanto construcciones imaginarias en sí mismas, y sexo en tanto inmediato correlato natural de la construcción simbólica, social y cultural de género.

Género se convirtió, así, solamente en un artificial recurso para generar explicaciones en torno a los roles de los hombres y de las mujeres, considerados esta vez ya no en tanto resultado de condiciones biológicas, sino elaboraciones simbólicas generizadas. Es decir, imaginación de situaciones sociales y culturales distribuidas de acuerdo a una filiación sexual específica.

Si bien todo ello supuso, en alguna medida, la superación de la concepción de género como un mecánico correlato nominal de la identidad irreductible de sexo, queremos insistir en que, a nivel operativo, esto no trajo consigo la menor intención de nombrar directamente las nociones de clase y etnia, razón por la cual éstas quedaban a medio camino en la vertiginosa, laberíntica quizá, (des)constitución de género como categoría analítica, y de sexo como la categoría verdaderamente "analítica".

El valor de analizar género como construcción simbólica, entonces, no sólo pasó con esto a designar más bien la construcción sociocultural de las nociones de "hombre" y "mujer",

(14) Henrietta L. Moore: op. cit., p. 30.

(15) "El interés en el género como categoría analítica ha surgido sólo a fines del siglo XX. Está ausente del importante conjunto de teorías sociales formuladas desde el siglo XVIII hasta comienzos del actual. (...), algunas de esas teorías construyeron su lógica sobre analogías a la oposición de hombre y mujer, otras reconocieron una "cuestión de la mujer", y otras, por último se plantean la formación de la identidad sexual subjetiva, pero en ningún caso hizo su aparición el género como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales". Joan W. Scott: op. cit., p. 42.

(16) Gayle Rubín citada/o por Teresita de Barbieri: op.cit., p. 57. Mis corchetes.

(17) Ibidem

sino el (re)establecimiento de género únicamente como una cáscara metodológica en relación a los términos de clase y etnia (amén de otras posibles categorías analíticas).

Frente a género, ahora despojado de sus constituyentes históricos, las construcciones simbólicas de lo femenino y lo masculino, entonces, se encuentran directamente definidos por el conjunto de condiciones y vivencias, relacionadas a las experiencias de pertenecer al [illegible] ("género") bando masculino; experiencias que, la mayor de la veces, además, están relacionadas al espacio público y privado.

3. En mayor o menor medida, aquí es donde los planteamientos de Sherry Ortner y Michelle Rosaldo[18] encuentran asidero, cuando ambas proponen las dicotomías de naturaleza/cultura y público/privado, respectivamente, para expresar la relación asimétrica entre los sexos. Ambas dicotomías, características de las últimas producciones crítico-teóricas sobre género, sirven para argumentar que "la subordinación femenina se debe a que de forma universal las mujeres se asocian simbólicamente con la naturaleza y los hombres con la cultura"[19].

Sin embargo, no es que esto sea realmente así. Lo que ocurre en el fondo es que género en tanto construcción simbólica de las diferencias sexuales no permite otras explicaciones de la relación social y/o simbólica de los sexos, sino como un simple juego asimétrico, determinado por las atribuciones simbólicas a cada sexualidad. Las mujeres son consideradas, desde esta perspectiva, estrechamente relacionadas a la naturaleza y al espacio privado "debido a sus funciones procreadoras, siendo estas mismas funciones las que, a su vez, confinan a las mujeres al contexto doméstico y les asignan actividades compatibles con él"[20]. Asimismo, el hombre es considerado respecto a un conjunto de actividades que exceden el ámbito doméstico y que lo sitúan en el espacio público, en el ámbito de las relaciones de poder. Lo que al respecto habría que tomar en cuenta es que género no posee las mismas posibilidades analíticas en la descripción de las mujeres en el espacio público que la explicación del hombre en el mismo espacio. Porque mientras éste último está siendo determinado de acuerdo a atributos simbólicos e históricos, los de clase o etnia, aquéllas lo están siendo sólo desde sus atribuciones y funcionalidades biológico-sexuales no simbólicas.

Siendo así, género se halla puesto contra el abismo, pues su débil consistencia teórica no le permite dar cuenta de la situación del hombre ni de la mujer en los espacios mencionados, sino a un nivel meramente nominal, otra vez figurativo y/o político. Nominal porque género, la mayor parte de las veces, sólo se concentra en el descubrimiento y estudio de los factores que confinan a la mujer al ámbito privado-doméstico y figurativo-político, debido a que la correspondencia de lo masculino con lo público y de lo femenino con lo privado es explicado como el orden impuesto por una sociedad patriarcal y/o androcéntrica. Género se encuentra imposibilitado, así, de explicar la situación del hombre en el espacio privado y de la mujer en el espacio público. Asimismo, y de un modo casi predeterminado, esta comprensión de género paraliza las construcciones simbólicas en sistemas definitivos, sin la menor posibilidad de que la subversión o interrelación de dichos sistemas simbólicos genere otras posibilidades, que no tengan que ver necesariamente con la dicotomía mujer/hombre o espacio público/espacio privado. Estos sistemas simbólicos definitivos, a los que anteriormente denominamos lo femenino y lo masculino, se refieren al conjunto de creencias, construcciones simbólicas, estereotipos, atribuciones funcionales sexuales, construidas por una sociedad o una cultura, en torno a las dos diferencias sexuales básicas: el ser biológicamente mujer y el ser biológicamente hombre.

---

(18) Citadas por Dolors Comas D'Argemir: op.cit., p. 42.

(19) Dolors Comas D'Argemir: op. cit., p. 22.

(20) Dolors Comas D'Argemir: op. cit., p. 23.

Por otra parte, sin embargo, pensar género sólo como una metáfora topográfica no descartaría la posibilidad de nombrar, por lo menos, el permanente diálogo entre los dos ámbitos mencionados. Pero ello no porque cada uno corresponda directamente a la mujer o al hombre. Al contrario. Género denominando ambos espacios en la medida en que éstos, primero que nada, denominan un conjunto de prácticas, comportamientos y discursos fundacionales que producen, constituyen o determinan identidades. Así, no sólo estaríamos poniendo en crisis la idea de que son los mismos sujetos la fuente de sus propias identidades, sino que género, en tanto construcción simbólica, denomina la fuente de las identidades femeninas o masculinas son el conjunto diferenciado de prácticas, estereotipos y comportamientos imaginados por los discursos de un determinado recorte histórico, por el imaginario de un particular momento sociocultural[21].

Las posibilidades analíticas de género, en este sentido, ya no tendrían que ver tanto con las dos diferencias sexuales irreductibles antes mencionadas -ser biológicamente mujer y ser biológicamente hombre- sino más bien con las prácticas, comportamientos y discursos que ello supone.

4. Sin embargo en medio de esta disyuntiva, de género solamente como sexos "reales" o de género como prácticas sexuales imaginarias, es reconfortante advertir que reflexiones como la de Joan W. Scott resuelven el problema reformulando el proyecto de género como teoría o modelo a género como categoría analítica. Tomando en cuenta que ello ya no es posible sino a un sólo nivel: precisamente la constitución de género como categoría de análisis de las construcciones simbólico-imaginarias que determinan o generan las identidades sexuales y no al revés: de la determinación de lo simbólico-imaginario a partir de las realidades sexuales "reales", intrínsecas a cada sujeto.

Así pues, sin olvidar que Joan W. Scott pretende rediseñar género como instrumento analítico de carácter histórico[22] la definición que propone está compuesta por dos partes y varias subpartes inter-relacionadas y analíticamente distintas. La relación entre-género como constituyente de las relaciones basadas en las diferencias sexuales y género como una forma primaria de relaciones significantes de poder conforman el eje central de su comprensión. La primera proposición del mismo está compuesta, a la vez, por cuatro fragmentos interrelacionados. Éstos son los símbolos sexuales culturalmente construidos, los conceptos normativos que expresan las interpretaciones de los significados de los símbolos, las nociones políticas y referencias institucionales y, finalmente, la identidad subjetiva.

El primer componente denomina el imaginario de un específico espacio social o cultural respecto al orden de lo femenino o lo masculino. El segundo aspecto, en cambio, tendría más bien una función catalizadora de las comprensiones simbólicas anteriores, como la misma Joan W. Scott lo afirma, "en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas"[23]

Específicamente, en un intento de limitar las comprensiones de las representaciones simbólico-imaginarias de los sexos. El penúltimo elemento, a partir de las constantes que determinan la prolongación de la concepción binaria de género -mujer/hombre- incluye la

(21) Para más detalles aerca del discurso como la fuente originaria de sujetos ver mi contribucikión al respecto: Víctor Hugo Quintanilla Coro: "Sujeto, discurso e imaginario social". Ponencia leída en las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA). Quito: del 4 al 8 de agosto de 1997.

(22) Esto me hace pensar en la posibilidad de construir género como una categoría analítica de carácter literario, a partir de la consideración conceptual de los recursos de representación y estrategias narrativas que intervienen en la configuración de los personajes femeninos en las narrativas escritas por mujeres.

(23) Joan W. Scott: "El género: una categoría útil para el análisis histórico". Historia y género. **Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea**. James S. Amelang y Mary Nasch, editoras. España: Alfons El magnánim Institución Valenciana D'estudis i investigacio. 1990, p. 45.

revisión de las nociones políticas e institucionales pertinentes a las relaciones de género. La familia, la educación, el sufragio serían algunas de estas dimensiones. El último constituyente, basado en las propuestas de Gayle Rubin[24], alude al hecho de la constante reproducción de la identidad de género, a "las formas en que se construyen esencialmente las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas"[25]. De modo que a nivel operativo la primera parte de la definición de género de Scott comprende cuatro partes interdependientes, lo cual, sin embargo, no implica el funcionamiento simultáneo de los mismos.

A nivel teórico, "genero es una forma primaria de relaciones significantes de poder"[26]. Aunque las relaciones de género no son las únicas dimensiones que se manifiestan también como relaciones de poder, las mismas aparecen como la instancia más sacudida por el poder, especialmente dentro de toda la tradición occidental judeo-cristiana e islámica. Ello, debido a que prolongan el carácter asimétrico de dichas relaciones.

No es casual, entonces, que los conceptos de género establecidos como un conjunto objetivo de referencias estructuren "la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social"[27]. Ello se da hasta el punto de que estas referencias-diferencias también establecen relaciones de poder que se expresan en el desigual control de recursos materiales y simbólicos. Finalmente, en la legitimación del poder a partir de las desigualdades sexuales. Una prueba de ello es, como lo demuestra Pierre Bourdieu, la organización de ciertas culturas para la explotación agrícola de acuerdo a "conceptos de tiempo y temporada que se asentaban sobre definiciones específicas de la oposición entre masculino y femenino"[28].

El aporte de Scott[29], en este sentido, es fundamental cuando el valor de su definición de género se concentra en la consideración de lo femenino y lo masculino como los únicos espacios de su jurisdicción, desplazando implícitamente las dimensiones que determinan la identidad de los sujetos como pertenecientes a una etnia (cultura) o una clase (sociedad). En otras palabras y reiterando una idea anterior, Joan W. Scott intenta resolver el problema planteando que género ya no es posible como categoría sino a partir de su concentración en un solo nivel: el de la construcción simbólica de las identidades sexuales, las dimensiones que anteriormente habíamos denominado como lo femenino y lo masculino.

---

(24) Ver Gayle Rubín: "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". **Nueva antropología**: núm. 30, 1986; y "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". Carole Vanee (compiladora): **Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina**. Madrid: Revolución; 1989.

(25) Joan W. Scott: op. cit., p. 46.

(26) Joan W. Scott: op. cit., p. 47.

(27) Joan W. Scott: op. cit., p. 48.

(28) Ibidem.

(29) Al respecto, de Barbieri se manifiesta de la siguiente manera: "Desde mi punto de vista, el aporte de Scott es fundamental en varios sentidos: a) porque concibe el género como una cuestión de la sociedad y no sólo de los individuos y sus identidades; b) porque es constitutivo de las relaciones sociales, es decir, introduce la corporeidad en la acción social; c) porque para la autora [género] es una construcción social compleja, con diversidad de elementos constitutivos; d) porque considera el género como relación de poder; es decir; como relación social conflictiva, en el sentido en que han sido conceptualizadas en la sociología las teorías respectivas por oposición a las teorías del orden. En otras palabras abre la posibilidad de comprender que internamente, la relación social género es dinámica, capaz de cambiar y de generar transformaciones sociales".

"No obstante el alto valor heurístico de esta definición, por tratarse de una reflexión surgida tras muchos años de investigación histórica, pienso que la perspectiva de Scott tiene algunas limitaciones. Varias cuestiones me preocupan: a) en relación con los elementos constitutivos del género, pienso que un lugar destacado, además de los señalados por la autora lo ocupa lo constitutivo por las prácticas sociales y, en particular, las que dan cuenta de la división social del trabajo; b) tiene una visión muy estática de los cuerpos, del real que origina las relaciones sociales, y no toma en cuenta la historicidad de los mismos; c) su versión de poder la encuentro demasiado centrada en el ámbito de las relaciones interpersonales y limita para el estudio de las formas de la dominación; d) finalmente, y por todo lo anterior, me preocupa su visión dicotómica del género, masculino y femenino, demasiado apegada a las conceptualizaciones occidentales". Teresita de Barbieri: "Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica" **Ediciones de las mujeres**: No. 17, 1992, pp. 65-66. Mis corchetes.

Así, pues, los restantes conceptos con los que se había traspuesto el umbral que separó el proyecto de un posible, casi remoto ya, proyecto teórico de género a género únicamente como categoría analítica, quedan a medio camino debido a un exceso de peso epistemológico o a la imposibilidad de los mismos de operar "simultáneamente" a la categoría de sexo. Así, género viene a denominar la construcción social, cultural e histórica de las condiciones imaginarias que adscriben (fundan quizá) al sujeto a una determinada sexualidad; sólo con la dificultad de que este proceso no posibilita, como lo quiere suponer Scott, la construcción de una categoría analítica con valor aplicativo operativo y explicativo. De manera que género ya sólo denomina el proceso mediante el cual la sociedad se imagina las sexualidades o, con mayor precisión, el efecto de un imaginario social, cultural o momento histórico respecto a los significados de ser hombre y ser mujer.

En un segundo momento, correspondiente a la segunda proposición de Scott, género también opera al igual que en la primera parte: denominando -desconstruyendo las relaciones de género también como relaciones originales de poder; pero con la grave dificultad de que esta otra dimensión genérica, si bien está sirviendo para localizar un fenómeno susceptible de ser teorizado, no está, por otro lado, significando que género sea también el instrumento analítico a partir del cual se está describiendo, explicando, interpretando su consistencia. Ello, porque la resemantización del carácter nominal con que género ahora también sirve para denominar relaciones de poder, ha cancelado toda posibilidad analítica del mismo.

Lo que deseamos expresar en definitiva, entonces, es que, por lo menos en la contribución de Joan W. Scott, género fundado con un excelente valor nominativo no puede, al mismo tiempo o, mejor, no llega a constituirse también en un dispositivo que sirva para describir, explicar o interpretar los fenómenos de género, porque sus constituyentes -los cuatro mencionados como constituyentes de la primera definición de género- también han sido inhabilitados como ventanas de reflexión, debido a que sólo están nombrando el fragmento de algún fenómeno en vez de analizarlo, en vez de servir como instrumentos analíticos. Esto, además, considerando que ya de entrada género en Joan W. Scott se encuentra despojado de constantes como las de etnia y clase y "reducido" a la construcción simbólica de las sexualidades.

Hasta aquí, si bien habíamos venido marcando la fractura entre la inicial emergencia de género como proyecto teórico, luego la (des)construcción del mismo como modelo y (su posterior u obligada reducción a) género como categoría analítica, ahora nos referimos a la ruptura entre las perspectivas que intentaron (des)construir género como categoría analítica, integrando determinaciones como las de clase y raza-etnia y la posición de Scott por reformular género también como categoría analítica, pero retomando únicamente una de las determinanciones naturales del sujeto: la de sexo.

Por otro lado, pensamos que una de las causas para argumentar esta nueva posición frente a género, es que anteriormente no existían reflexiones o empleos de género que estuvieran aludiendo o poniendo de relieve, junto a la construcción social-simbólica del sexo, también la construcción social-simbólica de clase y etnia o, en el peor de los casos, de raza.

Ciertamente, había un desfase metodológico consistente en que si género estaba denominando las imaginaciones de una sociedad respecto a lo que debían ser y hacer un hombre y una mujer, paralelamente no había otro término alternativo para aludir la construcción imaginaria de clase y etnia, debido a que éstas sencillamente ya eran en sí mismas construcciones culturaales, sociales y simbólicas.

De manera que género no lograba comprender ni teórica ni prácticamente otros conceptos que descubrieran una diferencia entre la clase como determinación equivalente a la de sexo y la clase como determinación equivalente a la de género. Lo mismo, en menor o

mayor medida para la variable de etnia. Aunque para este último concepto podemos establecer la relación raza/etnia como simétricamente equivalente a la de sexo/género. ¿La dificultad? Se encuentra en que hasta el momento no hemos encontrado una reflexión o trabajo empírico en el que se haya marcado la diferencia entre la raza en tanto determinación natural o biológica y etnia como la construcción social, simbólica o cultural de raza. Verena Stolcke estuvo muy cerca de resolver este problema de construcción y correspondencia, cuando sostuvo explícitamente que "sexo es a género lo que raza es a etnicidad". Queriendo manifestar con ello que si género era la construcción social de sexo, etnia o etnicidad significaba la construcción social o cultural de raza. Así, Stolcke derivó en la formulación implícita de configurar las relaciones sexo/género y raza/etnia-etnicidad como dos estructuras análogos simultáneos o paralelos para explicar, como ella misma dice, las formas en que la sociedad de clases "naturaliza" ideológicamente las desigualdades sociales y no la correspondencia raza/etnia como constitutiva de género en cuanto categoría analítica.

Sin embargo, dichas relaciones serían particularmente operativas sólo si a partir de la interrelación de ambas, la determinación de clase hubiera derivado en la conclusión del proceso de naturalización de la situación y localización de las identidades femeninas y masculinas, fundadas en rasgos anatómico-biológicos, precisamente los de raza y sexo. Fuera de esta coincidencia, ambas relaciones únicamente poseen la virtud de nombrar diferentes construcciones simbólicas, precisamente las de género y etnia o etnicidad[30].

Hasta aquí, hemos intentado, entonces, "desenmarañar la forma compleja en la cual género, clase y raza se entrecruzan en la reproducción de la sociedad de clases como consecuencia de las contradicciones inherentes a ella. La naturalización de las desigualdades sociales es una dimensión ideológico-política fundamental de la sociedad de clases. Es esto lo que arraiga las relaciones de género en las diferencias de sexo y a la etnicidad en la raza. Las diversas experiencias de opresión de las mujeres, dependiendo de su clase y/o raza son un resultado de esto"[31].

Aun así, no obstante, la mención de raza y etnia, tributarias de cierta diferencia entre las mujeres, no llegan a constituirse en categoría analítica de género. Género, por lo tanto, deviene en una categoría de análisis que no es capaz de explicar la configuración de los sujetos femeninos, sino al precio de "multiplicarlos" entre sus diferentes determinaciones identitarias: la mujer fragmentada entre las determinaciones de etnia, de clase y de sexo.

La mismidad multiplicada en su propia diversidad discursiva e identitaria.

---

(30) En la versión de Stolcke, dichas construcciones simbólicas se dan de la siguiente forma: "El concepto de género nació para cuestionar el enunciado universalista y esencialista de que la biología es el destino, enfatizando más bien el significado social, cultural y psicológico impuesto sobre la identidad biológica sexual. En consecuencia es necesario distinguir entre género como una creación simbólica, sexo que se refiere al hecho biológico de ser varón o hembra, y sexualidad que tiene que ver con la preferencia y la conducta sexual. Más aún en los estudios de género está implícita una política de género nueva y subversiva que no sólo desafía el poder del varón sino también las raíces culturales de la desigualdad de género. De esta manera, la teorización del género implica dos conjuntos de cuestiones analíticas. En vista de que desafía los esencialismos biológicos anteriores, para centrar el análisis en el género como un sistema simbólico de significados y relaciones, socialmente creado, problematiza e inicia una nueva exploración de la forma en la cual los hechos naturales de las diferencias sexuales se relacionan con las estructuras de género. Simultáneamente, el concepto de género como una forma socio-histórica de desigualdad entre mujeres y hombres llama la atención hacia otras categorías de diferencia que se traducen en desigualdad, tales como raza y clase.

"El uso del término etnicidad y del adjetivo étnico para designar una categoría de gente ligada por un número de rasgos comunes es reciente, en contraste con raza de origen muy anterior.

"El cambio de raza a etnicidad ha tenido por lo menos dos consecuencias. Por un lado tendía a minimizar el racismo realmente existente, es decir, discriminaciones y exclusiones interpretadas ideológicamente como resultado de verdaderos defectos raciales, morales e intelectuales, y por lo tanto hereditarios. Por otro lado, la raza se reificó como un fenómeno diferente.

Las llamadas relaciones étnicas podían interpretarse como fenómenos de diferencias culturales y por lo tanto abiertos al cambio. De esta manera, los sociólogos norteamericanos Glazer y Moynihan, por ejemplo apoyaron la definición de etnicidad, formulada en 1973, como la condición de pertenencia a un grupo étnico particular, e interpretaban las instancias de tensiones de grupo como conflictos étnicos". Verena Stolcke: op. cit., pp. 69-75.

(31) Verena Stolcke; op. cit., pp. 89-90.

ETNOCONOCIMIENTO TAPIETE DE LOS RECURSOS NATURALES DE LA LLANURA CHAQUEÑA

Fernando Ayza Arraya[1]

INTRODUCCIÓN

La paulatina disminución de los recursos naturales en el Chaco, manifiestos en la pérdida gradual de los recursos naturales, como la pérdida de las pocas y escasas fuentes hídricas al interior de la llanura chaqueña, disminución de especies promisorias nativas y cultivables (ej: germoplasma del maíz y frejoles), escasez de la fauna más representativa (ej: el Anta o Mborevi), especies meliferas y especies piscícolas del río Pilcomayo. Estos fenómenos de modificación ambiental fueron percibidos por el pueblo Tapiete, que a través de su contacto directo con los recursos de su entorno generaron sistemas de aprovechamiento racionales que pueden ser rescatados e incorporados al modelo regional ensayado con criterios puramente occidentales en el Gran Chaco. El uso tradicional de los cuerpos de agua superficial que los antepasados del pueblo Tapiete realizaban en el interior de la llanura seca (manifiestas en investigaciones etnohistóricas), así como el uso sostenible de los recursos del chaco boreal a través de la cacería, pesca, recolección de frutos silvestres, aprovechamiento no selectivo de especies maderables de valor económico, uso integral del monte (productos secundarios no maderables y conocimiento para la obtención del agua proveniente de especies vegetales en la llanura como estrategia de sobrevivencia en épocas de gran sequía), agricultura rústica y crianza doméstica de animales menores pueden resultar de gran importancia para planificar el desarrollo de esta etnia chaqueña.

1. CARACTERIZACIÓN BIOFÍSICA DEL ÁREA

1.1. Localización geográfica

El pueblo Tapiete, está localizado en Villamontes, Tercera Sección Municipal de la Provincia Gran Chaco del Departamento de Tarija.

1.2. Fisiografía

De acuerdo a la clasificación en zonas fisiográficas, el área de estudio corresponde a la unidad fisiográfica llanura del chaco - beniana[2]. La Superintendencia Agraria, localiza a la zona fisiográfica en pedillanura; cuya topografía es ligeramente ondulada a plana[3].

1.3. Hidrografía e hidrología

Según el mapa hidrográfico de Bolivia, el área inmovilizada pertenece a la cuenca del río Pilcomayo, principal afluente del río de la Plata[4].

Las dos cañadas más importantes son: Pozo del Indio y Caraguatarenda, las mismas que tienen un caudal temporal.

---

(1) Consultor R.R.N.N. Proyecto: Mapeo. VAIPO - DANIDA.
(La obtención de los datos del presente trabajo fue posible gracias al monitoreo del equipo de consultores del área de Recursos Naturales en talleres participativos efectuados en la Comunidad Samuwate, Villamontes, Provincia Gran Chaco, Dpto. Tarija).

(2) Castaño y Rodrigo citados por Brockmann 1986:3

(3) Superintendencia Agraria 1997.

(4) Instituto Geográfico Militar 1997.

De acuerdo a la información brindada por los pobladores Tapiete, existen tres pozos principales que son: Pozo Sardina, Achumal y Pozo Negro.

El área de estudio pertenece según el "mapa de regiones de humedad" de Thornthwaite, a la región Seca-subhúmeda, con precipitaciones que se distribuyen entre Enero y Marzo con un promedio anual de 600 mm[5].

1.4. Caracterización de los suelos y de aguas

Tipología tradicional de suelos

El Pueblo Tapiete dispone de un sistema de clasificación edáfica propia (Cuadro 1), el mismo que guarda mucha relación con la presencia de ciertas especies vegetales indicadoras que se encuentran caracterizando cada tipo de suelo, su vocación para ciertos tipos de cultivos, y la fertilidad de los mismos.

Cuadro 1.- TIPOLOGÍA TRADICIONAL DE SUELOS

NOMBRE (Tapiete)	CARACTERÍSTICAS DEL SUELO	USO PRINCIPAL	LUGAR
ÑU	* blando * color blanco * tojadales	Sembrar maíz, zapallos, sandía, poroto, anco.	* Monte alto (y menos en monte bajo), y donde hay bañados. * Pozo el Fiero hacia abajo. * Estancia Carozi. * El Algodonal. * Cerca del Pilcomayo. * Al este del Pozo del Indio.
IWITANTA	* Gredoso y duro * Existe de tres colores: - blanco - negro - colorado y salado.	El suelo blanco para cultivos. El suelo colorado es típico hábitat del palo santo. El suelo de color negro propio del sub-suelo, no representa ningún interés específico.	* Intercalados. * Representa el suelo dominante en el área.

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

La clasificación que realiza el Proyecto de Zonificación Agroecológica y Sistemas de Información Geográfica (ZONISIG), confirman que se trata de suelos con fertilidad baja en el área; no apta para actividades de producción agrícola intensiva[6].

(5) Grundy & Galoppo citados por Brockmann 1986:76

(6) La Superintendencia Agraria clasifica según el mapa de aptitud de uso de la tierra como: suelos de vocación baja tanto para el desarrollo de una agricultura intensiva (cultivos anuales) y agricultura extensiva (cultivos perennes) (Superintendencia Agraria 1997: 50-51).

El contenido de materia orgánica y el grado de fertilidad coinciden con los estudios realizados por Villalobos & Howe en Paraguay cuando afirman que:

> *"(...)Los suelos de la serie Asunción e independencia son por lo general pobres, de baja fertilidad y requieren de fertilización e Incorporación de materia orgánica para mantener rendimientos regulares (...)"*[7]

Finalmente Nilsson respecto a los suelos de las llanuras aluviales señala:

> *"...Son profundos y moderadamente desarrollados, donde se presentan texturas livianas en las partes más elevadas y pesadas en las depresiones. La fertilidad es moderada con alta saturación de bases y con adecuada disponibilidad de nutrientes. En las llanuras eólicas o arenales los suelos son poco desarrollados, de texturas arenosas con excesiva permeabilidad y baja retención de humedad. Son suelos menos fértiles, con moderada saturación de bases y con disponibilidad de nutrientes de baja a muy baja. Estos suelos son muy suceptibles a la erosión eólica. Hay un riesgo de salinización pluvial que no permite el lavado adecuado de sales. Los suelos dentro de estas grandes unidades conforman un mosaico de asociaciones o complejos de suelos con caracteristicas fisicas y químicas muy variables. La clasificación taxonómica, en el sistema de Clasificación de Suelos Americanos, a nivel de orden: aridisoles en la mayor parte de los paisajes, presentándose ocasionalmente alfisoles y vertisoles..."*[8]

CLASIFICACIÓN DE LOS RECURSOS HÏDRICOS DE LA LLANURA

El pueblo Tapiete asi como otros pueblos del Chaco Boreal desarrollaron un manejo racional de aguas en la llanura seca, con la construcción de pozos y lagunas que actualmente se encuentran en un proceso de desecación debido a la alta concentración de ganado vacuno y de su consecuente pisoteo y apelmazamiento.

Existe una singular forma Tapiete de clasificar los recursos hídricos (Cuadro 2), que se basa en dos criterios básicos en el uso y localización geográfica del recurso.

(7) Villalobos & Howe 1992: 161.

(8) Nilsson 1996:12-13.

Cuadro 2 .- ETNO-CLASIFICACIÓN TAPIETE DE LOS RECURSOS HÍDRICOS

CLASE (Tapiete)	PROCEDENCIA	CARACTERíSTICAS	USO
II JUUWA	- Ríos. - Quebradas	- Agua turbia	
II JIMBOSHI	- Lagunas temporales en los salitrales - Pozos	- Agua salada (freática	- para cocinar
II KAPIRIWA	- Lluvia - Pozos	- Agua linda	- para beber - para cocinar - para lavar
II JEEWA	- Lluvia	- Agua dulce natural, es la mejor agua, se consigue sólo en la época de lluvia	- para beber - para cocinar - para lavar
II SANKAWA		- Agua clara y purificada a través del uso de una planta llamada tarake, la cual es machucada y puesta en el agua para purificarla	- para beber - para lavar

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Este sistema de clasificación de aguas es producto de una experiencia cultural en el manejo de este recurso, que tiene como base fundamental el conocimiento de las propiedades del suelo, las fluctuaciones de los niveles freáticos y la calidad de las aguas subterráneas.

1.5. Características ecoregionales y zonificación tradicional indígena

De acuerdo con el mapa de ecoregiones de Bolivia, el área del pueblo Tapiete corresponde a la unidad ecoregional de "Monte semi-árido bajo" que es caracterizado por una formación vegetal exclusiva de climas semi-áridos con lluvias escasas seguidas de largos periodos secos, la vegetación predominante es la de especies leñosas deciduas y formas biológicas con adaptaciones xeromórficas tales como: fanerófitas espinosas de porte heterogéneo, caméfitas, suculentas, geófitas y terófitas[9].

En la región no se practica un manejo de praderas y el pastoreo es de tipo extensivo (ramoneo). En la época seca el ramoneo se localiza en los alrededores de las escasas fuentes de aguas naturales y artificiales (atajados), dando como resultado una fuerte sobre carga animal. Sin duda, la disponibilidad de agua es el factor más limitante para la producción animal[10].

(9) Ellemberg citado por Brockman 1986: 84.

(10) Brockmann 1986: 90.

La zonificación tradicional (Cuadro 3) de los Tapietes distingue dos tipos de monte: el monte bajo o **Yiwiti**, caracterizado por especies de porte pequeño para el ramoneo del ganado, fruteo, obtención de fibras para tejido, etc.; y el monte alto o **Wirapundi**, caracterizado por especies maderables utilizadas tanto para la construcción de viviendas, como para el uso doméstico. La clasificación de montes guarda también relación con la fauna silvestre existente bajo el dosel del tipo de monte.

Cuadro 3.- TIPOLOGÍA TRADICIONAL DE MONTE Y ESPECIES ANIMALES EXISTENTES

NOMBRE (Tapiete)	CARACTERÍSTICA PRINCIPAL	ESPECIES VEGETALES PREDOMINANTES	ESPECIES ANIMALES
Wiracupundi	Monte alto	Especies maderables utilizadas para la construcción y uso doméstico: Quebracho colorado, quebracho blanco, palo blanco, mora, perilla (costanera, construcción), algarrobo, chañar, palo santo, mistol, toborochi (para hacer piola, amarre y tejido de hamacas), algarrobilla pata pata, Schicri (shiqui) (techo).	Corzuela o guaso, anta, tropero, oso bandera y/o hormiguero, oso amarillo, iguana, tatú mulita, conejo, charata, torcaza, perdiz. puma, lagarto y cascabel.
Yiwiti	Monte bajo	Especies frutales y arbustos de porte pequeño para consumo humano, ganadería y actividades artesanales: Duraznillo (tijeras o vara de redes, asador de pescado). Carahuatas, garrancho (espinoso para ramoneo), poroto de monte, huanca (forraje). Brea (forraje), palo santo negro. Chivil (fruta). Ulala (fruto para bico). Karapari (fruta).	Ñandú, iguana, patos, conejo, tatú, anta, perdiz, zorrino, puma, tigre, cascabel, lagarto, loros, patos.

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

En cuanto se refiere a las unidades vegetacionales existentes en el área se han caracterizado con la ayuda de una copia de imagen LANSAT (T.M. 230-75 / Bandas 453 / Esc. aprox. 1/:250.000/ 14/oct./ 93) localizando las siguientes unidades vegetacionales[11]:

a) Bosque de galeria del rio Pilcomayo

Con la predominancia de especies de árboles como el algarrobo, mistol, brea y mora. Arbustos como la tala y ancoche. En cuanto a herbáceas podemos citar el mocoyuyo y la alfata.

(11) Transecto: Técnica de campo traviesa para identificar y caracterizar especies vegetales, animales, forestales, etc.

b) Bosque alto de galería en las cañadas

Con la predominancia de las siguientes especies de árboles: palo blanco, palo flojo, caspizapallo, perilla, guayacán, quebracho blanco y colorado. Del estrato arbustivo encontramos a la tala, algarrobilla y duraznillo. Finalmente entre las herbáceas podemos citar a la yuca silvestre (ver anexo fotos) aunque no muy abundante pero sí como recurso potencial

c) Bosque alto

En el que predominan las siguientes especies: el mistol, quebracho blanco, quebracho colorado, palo santo y poroto de monte.

d) Bosque bajo

Caracterizado por la presencia del: duraznillo, carahuatas, garrancho, palo santo negro, chivil, ulala y karapari.

e) Vegetación de llanura aluvial reciente (inundadiza)

Se destaca la presencia de especies de estrato arbustivo como: el bobo (sp. predominante), la tusca, wiraweu. Entre las herbáceas encontramos la cabra yuyo (sp. predominante), la pata de perdiz, afata y pasto amargo. En esta zona se observó la presencia de suris (ñandú).

1.6. Biodiversidad y etno-conocimiento

Flora

Las familias botánicas características de la formación del Chaco seco son: Capparáceas, Nyctagináceas, Leguminosas, Apocináceas, Anacardiáceas, Ulmáceas, Zygophylláceas, Cactáceas[12]. Los árboles de importancia económica son: Schinopsis Quebracho Colorado, Aspidosperma quebracho blanco, Bulnesia Sarmiento (palo santo), Schinopsis Cornuta (Tahuaré), Cathormion Asotocosi. Los rubros económicos más importantes de la zona son: elaboración de durmientes, carbón y la ganadería[13]. En cuanto al uso de especies forrajeras se distinguen las siguientes: algarrobo blanco, chañar, quebracho colorado, porotillo, tala, sacha sandía, coca y cabra, la tusca, palo santo negro, sombra y toro y pata pata. De esta información se puede deducir que el ramoneo es por lo general selectivo sobre todo de las especies de la familia de las leguminosas, importantes en el proceso de fijación del nitrógeno en el suelo.

Otro de los recursos potenciales, es el uso de los hongos del monte (utilizados ancestralmente por los Tapietes), de los cuales se conocen 3 especies: dos que nacen de troncos de árboles en descomposición (warapinanta), y una que nace en el suelo que se utilizaba como medicamento (Iwirañambi que significa oreja de tierra). Una de las especies silvestres mencionada también por Félix de Azara (hoy desaparecida) que se utilizaba como colorante natural es el urucú[14]. Otra de las especies poco conocida es el Ñambwe de flores amarillas que se consume a manera de ensalada.

---

(12) Hueck (1978: 274 - 283)

(13) Hueck (1978: 284 - 285)

(14) Félix de Azara en sus viajes menciona que el urucú es una planta muy común que produce un fruto que se habre por sí mismo y está lleno de una multitud de semillas pequeñas. Estas semillas dan al agua un bello color rojo, pero al cabo de poco tiempo la materia colorante se deposita en el fondo, como el añil. Una tela que previamente se haya tenido cuidado de preparar con alumbre adquiere un color amarillo bello y brillante en una decocción de trozos de morera salvaje, llamada palo- mora y tatayibá; pero este efecto sólo se produce con la seda y el algodón. Se pretende que este tinte no prende sobre la lana, pero puede ser porque no se la sepa desengrasar. Se emplean aún otras plantas tintóreas, pero yo creo que con lo dicho es suficiente (Félix de Azara 1751:137).

El conocimiento indigena sobre la flora y uso tradicional fue sistematizado en el siguiente cuadro:

Cuadro 4.- USO DE FLORA

ESPECIE	RAÍZ	TALLO	FLOR	FRUTO	HOJAS	ÁRBOL	ARBUSTO	HERBÁCEA
Palo santo	Leña	Construcción, artesanía, aceite, muebles, medicina, (mentisán), para el reumatismo y resfriado	Blanco			x		
Tusca	Remedio para heridas	Leña	Amarillo	Rojo, alimentación humana (en fresco) y animales.	Ramoneo		x	
Taquilla		Leña	Amarillo	Alimento (ñapa)			x	
Mora	Leña	Leña, costanera y horqueta	Blanco	Morado Alimento		x		
Carahuata	Alimento		Roja (para alimento)	Fruto amarillo para alimento	Para artesanías, llicas, red de pesca, hamacas y cintos.			x
Cipoy	Se extrae agua para tomar y cocinar en el monte.		Blanca	Fruto amarillo (alimento en fresco).			x	
Tunilla			Amarilla	Fruto rojo comestible				x

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Fauna

La fauna más representativa en el área de estudio es la siguiente: Suri (Pteronemia pennata), Anta-tapir (Tapirus terrestris), Taitetú (Tayassu tajacu), Tropero (Tayassu pecarí), Charata (Ortalis guttata), Tatú (Periodontes maximus), Conejo silvestre (Sylvilogus brasilensis)[15].

(15) Brockmann (1986: 23 - 29)

Los Tapietes clasifican la fauna y la flora según su propia visión eco-sistémica. En el caso de los animales (reta), las especies están organizadas según su hábitat, su uso y algunas características secundarias (ej. el tipo de piel). Se destaca, que contrariamente a la clasificación científica "occidental" linneana, los Tapietes parecen poseer una visión mucho más integrada, sistémica y "ecológica" de la fauna utilizada, ya que su etno-clasificación organiza las especies animales en relación con su ecosistema principal, fundamentando la indisolubilidad del animal con respecto a su medio ambiente (Cuadro 5).

Cuadro 5.- ETNO-CLASIFICACIÓN TAPIETE DE LA FAUNA

Clases tapiete	Jaawa reta (Animales de pelo o plumas)	Jaanbawa reta (Animales sin pelo o plumas)	Pirewa reta (Animales con escamas o piel)
1. Iwwi Yirewa reta. ("Animales que viven sobre la tierra")	- Ñandu - Oso bandera - Zorro - Anta - Urina - Conejo de monte	- Reptiles	- Iguana - Taitetú - Tatú - Tayasu - Guasu - Yawapinta
2. Iipi Yirewa reta. ("Animales que viven en el agua").	- Aves acuáticas	- Anguilas - Sapo - Rana	-todos los pescados - Yacaré - Tortugas de agua
3.Wewewa reta. ("Los animales que vuelan")	-Todas las demás aves		
Observaciones:	Estas especies se dividen en 3 sub-clases de uso: a) **Joujawa reta** (Animales comestibles b) **Joujambawa reta** (Animales no comestibles) c) **Mojarawa reta** (Animales medicinales)	Estas especies se dividen en 2 sub-clases de uso: a) **Joujambawa reta** (Animales no comestibles) b) **Mojarawa reta** (Animales medicinales)	Estas especies se dividen en 3 sub-clases de uso: a) **Joujawa reta** (Animales comestibles) b) **Joujambawa reta** (Animales no comestibles) c) **Mojarawa reta** (Animales medicinales)

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Recurso miel

La toponimia Tapiete, respecto a la miel del monte (Cuadro 6), clasifica a las abejas en el reino vegetal y no en el animal, debido básicamente por estar ligadas a la polinización, fructificación y por ende a la preservación de especies vegetales.

Otro aspecto de la zonificación tradicional se refiere a la información sobre el desplazamiento que realizaban en sus actividades de recolección, caza y meleo en un comportamiento cíclico.

Según la percepción Tapiete existe disminución de la presencia de abejas conocidas como Tarajero (la extranjera), la misma que era muy común en la región, esta situación probablemente se deba a factores ecológicos como:

- La desaparición de flora nativa.
- Disminución por selección natural, en contraposición a las especies nativas que son más rústicas y fuertes.

Cuadro 6.- PERCEPCIÓN RECURSO MIEL.

Recursos (Nombre Tapiete)	Recursos (Nombre Local)	Más que antes	Igual que Antes	Menos que Antes	Mucho Menos que Antes	Desaparecieron	Ubicación del panal	Distancia comunidad Samuwate	Calidad	Notas
Tarajero	La Extranjera				X		Tronco del árbol	2 - 3 Km	Densa y fuerte	* Esta especie está desapareciendo por esta razón los Tapietes dejaron de recolectar miel y se está protegiendo los lugares de producción de esta miel * Es medicamento para los ojos
Yatei	Señorita		X				Tronco del árbol	5 Km	Fresca y ligeramente dulce	
Ei	Mestizo		X				Tronco del árbol	20 Km	Fresca y ligeramente agria	
Iriwana	Moromoro		X				Colgado en gajos	Alrededor	Miel simple	* Venenosa cuando se está con los.
Kawapua	Bala		X				Colgado en gajos	Alrededor	Poca miel pero sabrosa	
Kawusu	La Chiguana		X				Colgado en gajos	Alrededor	Miel simple	
Kau	Caran Negra		X				Colgado en gajos	Alrededor		
Iweiwasu	Negrillo		X				Colgado en gajos	Alrededor	Dulce pero ligeramente agria, es fresca	

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

2. USO DE RECURSOS NATURALES

2.1. La cacería

Tradicionalmente, el pueblo Tapiete ha practicado la cacería en el monte chaqueño, lo que le ha permitido incluir proteína de origen animal en su dieta alimentaria conjuntamente Con otros productos obtenidos de la recolección, la agricultura, la pesca, etc.

Según la concepción indígena:

> *"...la caza no es solamente un concepto "presa-carne", los animales son para los indígenas "seres con voluntad y conducta agresiva O mañosa" (...) poseen alma que puede volverse vengativa (...)"*[16]

Es una vivencia que satisface una necesidad subsistencial por el alimento que obtiene, pero a su vez representa una vivencia cultural, esta práctica tiene relación con su reproducción cultural, y con la refundación del espacio vital.

En este sentido la iniciación de jóvenes en esta actividad implica el aprendizaje, la transmisión del conocimiento sobre la conducta de los animales y su relación con el medio, además que su incorporación como nuevo cazador tiene una connotación socio-económica en la comunidad.

Como podemos apreciar en el Cuadro 7, las especies de mamíferos que más se cazan son el taitetú, la urina o guasu y el oso bandera. Entre las aves más importantes tenemos la charata o pava y el suri. Y los reptiles más cazados son: la boa lampalagua y la cascabel.

La faena de cacería practicada por los Tapietes, se realiza en el monte alto y bajo. El producto de la cacería es utilizado en su integridad; la carne se comparte con las demás familias, el cuero se utiliza para la elaboración de algunos objetos artesanales, y en muchos casos la grasa se destina para uso medicinal.

El cazador tiene ciertos derechos, y la repartición de la carne y el aprovechamiento de los sub-productos tiene estrecha relación con la pauta cultural establecida al interior del grupo. Cuando se trata de animales pequeños se utilizarán en la unidad familiar, en el caso de animales mamíferos grandes (taitetú, urina, oso bandera) se distribuye con la familia extensa.

En cuanto a las técnicas de caza que utilizan, podemos decir que se mantienen las técnicas antiguas propias de los cazadores del Chaco Boreal caracterizadas por el uso del garrote[17], la lanza, la pita y la honda. En la comunidad de Samuwate existe sólo un rifle utilizado en cacería de mamíferos grandes. Un aspecto importante además complementario es el adiestramiento de perros para el rastreo y acorralamiento de la presa, los clasifican como "perseguidores", o como "iguaneros". Antiguamente según datos del taller participativo, era muy usual la utilización del caballo en la cacería, actualmente esta situación ha cambiado, no poseen ganado vacuno ni caballar. Los Tapietes en su faena, cazan sólo la cantidad necesaria para cubrir las necesidades de carne de monte para la familia y el grupo cercano de familias. Es así que en el Taller de historia Oral se relató al respecto:

> *"...Cazaron un chancho de monte y el dueño de la presa colocó la misma en una mesa y compartieron mutuamente (acción de reciprocidad); por lo general el cazador se queda con la cabeza del animal (...)"*[18]

---

(16) Susnik :1982

(17) Aunque esta técnica parezca sencilla no lo es en el fondo, ya que el oso bandera si logra atrapar al cazador entre sus brazos (que es donde desarrolla bastante fuerza), por lo general termina triturando al agresor.

(18) Taller de Historia Oral, 1998

Cuando el animal cazado es grande se conserva la cabeza o mandíbulas como trofeo de "buen cazador".

En cuanto se refiere a especies amenazadas, suspenden las actividades de cacería dirigida de la mencionada especie, para preservarla. A criterio de los cazadores Tapietes, la presencia de ganaderos ha diezmado varias especies como el guanaco y el suri del Chaco.

En el recorrido por el área de estudio, se ha constatado que la presencia de propiedades privadas ha interferido notablemente en el desplazamiento natural de las especies en su búsqueda de alimento, agua, sal, etc.

Esta situación evidencia los efectos del "corte del corredor natural entre el monte alto y el río Pilcomayo", pero fundamentalmente representa un corte en el espacio vital de los Tapietes.

Para la sostenibilidad de esta actividad, los cazadores Tapietes respetan los ciclos de reproducción de las especies, estableciendo en que época pueden ser cazados y en que época están en fase de reproducción. La época de cacería de las especies es diferenciada es decir, en la época de lluvia y en el periodo invernal, permitiendo de esta manera mantener poblaciones viables, este mecanismo conservacionista ha permitido generar experiencias valiosas para el manejo futuro de especies silvestres como el suri y la iguana (Cuadro 9).

El siguiente Cuadro nos permite apreciar las especies, las técnicas, la cantidad e implementos de caza del pueblo Tapiete.

Cuadro 7.- LA CACERÍA EN EL PUEBLO TAPIETE

Especie	Técnicas	Epoca	Sitio de Cacería	Uso	Implementos
Chancho rosillo es de collar blanco	A garrote con la ayuda de perros, lo rodean y empacan	Todo el año (come raíces)	Monte bajo y alto.	Alimentación (charque). Cuero para sillas.	Garrote (palo santo y/o duraznillo).
Iguana (café)	Garrote y perro iguanero (sin perro no se caza	Nov.-Dic.-Feb. De Feb. a Oct. Se encuentran en sus cuevas.	Pozo del Indio, el Fiero y el Negro.	Alimento y cuero para la venta.	Palo
Corzuela	Salón	Todo el año	Monte alto y bajo	Carne para el consumo. El cuero para fabricar la cama.	Salón
Oso bandera (hormiguero)	Perro y garrote	Todo el año	Monte alto y bajo	Alimento y venta (carne). Grasa para la alergia y la tos.	Garrote
Suri (ñandú)	Salón. Antes se utilizaba trampas	Todo el año	Costa del Pilcomayo. Monte bajo y alto	Carne (alimento) Grasa reumatismo y dolor de hueso Huevo (consumo)	Salón
Chancho tropero	Consumo	Todo el año	Todo lugar	Perro, garrote y lanza con cuchillo. La cacería es entre 2 a 3 personas.	Lanza
Charata (pava)	Honda por las noches	Marzo-Abril	Todo lugar y costa del río	Alimento para el consumo y venta	Honda
Boa lampalagua	Con pita	Cuando se necesita	Monte alto	Grasa para infección, heridas. La carne es remedio para la vista y vejez.	Con pita se ahorca.
Tatú (Armadillo)			Monte bajo	Consumo y dolor de huesos.	
Cascabel				Grasa y su carne para la vista.	

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

A partir de su propia percepción los indígenas tienen una visión muy singular sobre la dinámica poblacional de las especies de fauna utilizadas en el sub-sistema de caza, como se puede apreciar en el Cuadro 8.

Estas especies que habitualmente habitaban esta zona del Chaco, han disminuido, lo cual nos indica que existe una fuerte presión sobre el recurso fauna por parte de terceros que realizan una cacería de tipo comercial con armas de gran alcance.

A diferencia de esta situación los Tapietes realizan actividades de cacería de subsistencia con implementos rústicos y esencialmente para cubrir sus necesidades básicas.

De este modo, los Tapietes han desarrollado experiencias básicas sobre el manejo de especies silvestres, en peligro de extinción como la iguana y el suri, asimismo, tienen conocimiento sobre el manejo de ciertas aves de valor comercial.

Cuadro 8.- PERCEPCION TAPIETE DE LA FAUNA

Recurso (Nombre Tapiete)	Recurso (Nombre Local)	Más que antes	Igual que Antes	Menos que Antes	Mucho Menos que Antes	Desaparecieron	CITES Categoría	Experiencia indígena en cría doméstica	Notas
Taitetú	Chancho de monte				X				* Más cazado por ganaderos
Tayasu	Chancho de tropa				X				* Casi extinto a causa de los terceros: existe una sola tropa en la zona. Antes había muchos troperos en el bosque de galería del Pilcomayo.
Tiguasu	Iguana				X		II		* Ahora se caza menos que antes, porque no se comercializa el cuero como antes.
Apuracua	Oso bandera			X			II		* Más cazados (¿únicamente?) por los Tapiete: uno a la semana. * Su piel muy resistente es utilizada por los Tapiete para hacer correas.
Wuasu	Urina corzuela			X					* Más cazado por ganaderos porque se necesita un rifle y es difícil encontrarlos.
Mborevi	Anta			X			II		* Más cazado por los ganaderos, utilizan su piel muy resistente para hacer correas. * En fuerte disminución: la última vez que un Tapiete cazó el anta fue en 1944. * Hay algunos en el Pozo del Indio pero mucho más en el Paraguay.
	Tejón					X			
Suri piyo	Ñandu				X		II		* Este recurso es puesto en peligro por los Weenhayek, que cruzan la banda y roban los huevos. * Un ganadero de la zona ha casi acabado los ñandú en 5 años. * Existen ejemplares en un área que es protegida por los mismos indígenas.
Hualacata	Tatú mulita		X						* Los weenhayek cazan bastante.

Cuadro 8. Continuación

Yawapinta	Tigre/león						II		
	Gato del monte						II		
Tapiti	Conejo de [illegible]		X						
	Pe[illegible]						I		
	Charata (pava de agua)		X						• Especie cuya caza es regulada por los Tapiete, aunque todavía hay mucho. • Muchos cazadores Karay de Yacuiba y Crevaux pasan la banda y cazan esta ave.
	Loro (3 clases)		X						
	Tortuga de agua								• Especie protegida y que antes se comía. Así como se comía la rana.

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

2.3. Actividad forestal

Productos no maderables

El bosque constituye un recurso muy importante para los Tapietes, ya que la población se provee de alimentos silvestres (frutas, tubérculos, etc), variedad de colorantes naturales para el teñido de artesanías, condimentos, medicinas, etc. El aprovechamiento es sostenible debido a que se extrae lo necesario para cubrir necesidades de subsistencia.

En esta misma perspectiva, el sistema occidental de explotación del bosque, sólo considera el aprovechamiento de las especies maderables comercializables, no sólo desechando las demás especies que brindan otras utilidades para los indígenas, sino también las cimas de los árboles cortados y las ramas. Nilsson confirma la importancia de este sistema de aprovechamiento del bosque[19].

Uno de los aspectos que se pudo apreciar a través de los facilitadores en el interior del monte alto, es la relación ecosistémica que establecen entre arbustos y árboles . Muchas de estas especies son utilizadas como forraje verde resultando esencial para el ramoneo del ganado.

Todos los datos obtenidos, coinciden con el hecho de que esta cultura está intimamente relacionada con los recursos bióticos (todo lo referido a organismos vivos) y abióticos (referido a recursos inanimados) del Chaco. La disminución de muchos de estos recursos tendrá efecto indirecto. Las épocas de aprovechamiento de los recursos no maderables del monte, se extienden a lo largo de todo el año (Cuadro 9). El aprovechamiento racional del bosque que realiza el pueblo Tapiete permite conservar recursos genéticos in-situ, monte en pie, reincorporar desechos orgánicos al suelo y por último la conservación de especies nativas.

(19) Los productos forestales no maderables significan un importante complemento a la producción y aprovechamiento maderero ampliando los beneficios del bosque. Se justifica porque el desarrollo de la producción forestal basado en la perpectiva de uso múltiple generaría mayores beneficios a la población local y con esto un mayor interés por conservar y cuidar el bosque (Nilsson 1996: 84).

Cuadro 9.- USO DE ESPECIES NO MADERABLES

Especie	Uso	Forma de aprovechamiento	Lugar de corte	Epoca	Transformación	Comercialización
Miel	Consumo, venta y medicina	Con humo, fuego y utilizando hacha	Monte alto	Ene-Feb.	Exprimir del panal y envasar en bidón de 5 Lts.	Tienda de Samaihuate y a veces en Crevaux
Algarrobo	Alimento, pito, harina, añapa, aloja (Venta y trueque muy poco).		Monte alto	D...	Pito y harina	Trueque con lata grande por un kg. de arroz, azúcar, etc.
Mistol	Alimento - Trueque	Se recoge del suelo	Monte alto	Nov.	Añapa	Trueque
Chañar	Alimento - Trueque	Se recoge y levanta	Monte alto	Nov.	Añapa y cocido	Trueque en Samaihuate
Poroto de monte	A limento	Recolecta	Monte bajo cañadas	Mar.	Cocido con tres hervores	
Resina de algarrobo blanco	Teñir carahuata	Recolecta	Monte alto	Todo el año	Hervir 2 horas inmersión, lavar y secar	
Carawata	Llica, wincha, gorras, redes y hamaca	Se arranca y se corta	Monte bajo cañadas	Todo el año	La hoja grande se descascara, machuca y tuerce, posteriormente se tiñe.	Venta
Pata Pata	-Cáscara de la raíz teñir fibra de carawata de rojo -Cáscara de tallo teñir rojo			Todo el tiempo	1/2 Kgr. a 1 Kgr.	
Palo negro (Santo)	Raíz para teñir de amarillo			Todo el tiempo	1/2 Kgr.	
Guayacan	-Frutas 9 hojas para teñir morado			Fruta (abril)	1/2 Kgr.	
Tusca	-Cáscara para teñir rojo. -Medicina dolor de estómago y envenenamiento de canes.			Fruta (mayo)		
Doca	-Alimento cocido bajo rescoldo. -Dulce.			Fruta (abril)	1 arroba/año	
Sandía	-Hervido (fruta) -Chupar fresca. -Horneado para guardar mucho tiempo.			Novbre. Dicbre.	1 llica	
Mollo	Fruta-alimento			Febrero		
Cola y cabra	Fruta-semilla (hornear) como chuño			Novbre. Dicbre.		
Ulala (Cactus)	Fruta			Enero		
Cardon (cactus)	Como tomate y ají (limón)					
Tunilla	Fruta			Febrero		
Sipoy	raíz (agua pura)					

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Como podemos apreciar, el uso de los productos no forestales están muy ligados a la recolección de diversas especies del monte de acuerdo a su uso particular. Félix de Azara se refiere a una de ellas:

> "... *Respecto a las caraguatás, es muy común, se encuentra en gran cantidad en los linderos de los bosques, y aún en terrenos descubiertos; pero creo que no se extiende hasta el río de La Plata. Sus hojas son del grueso y el ancho de la piña de América, que es tan común, pero son más largas y más espinosas en los bordes. Los filamentos que de ella se sacan son mucho más finos que los que la pita que se produce en España. Cuando el vástago de la planta va a producir el fruto, sus hojas son del más bello color de nácar, aunque todas las otras sean del color del de las ananas, de manera que los viajeros podrían creer que es otra especie de planta. Este vástago crece a la altura de dos pies; es grueso, cubierto del todo de flores muy pequeñas, de las que cada una produce un dátil de una pulgada de grueso y dos de largo. Cuando están maduros tienen un bello color naranja y son comestibles (...)*[20].
>
> *La recolección es tarea generalmente destinada en la mayoría de los casos a las mujeres, siendo ellas las "rastreadoras" de túberos y frutos, las mujeres con su palo, palo-gancho y bolsa-red de caraguatá, adquieren el rol de una plena integración económica en la comunidad"*[21]

En relación a las especies no maderables podemos mencionar:

> *"La resina que segrega el árbol de algarrobo se emplea ampliamente como un colorante oscuro para el teñido de fibras de "caraguatá" (...). El mes de noviembre es el mes de la madurez del algarrobo que marca el ritmo de la vida festival y ceremonial entre tribus chaqueñas, de varias clases de algarrobo se prefiere el blanco (Prosopis alba) y negro (Prosopis nigra), se aprovecha por vainas frescas, secas, harina y aloja. (...) por el mismo acondicionamiento de su hábitat-, prefieren el chañar (geoffroea decorticans) o mistol (zizyphus mistol) para harinas"*[22].

Otra referencia respecto al uso secundario de especies no maderables del bosque destaca:

> *"...El fruto de uno de estos algarrobos es una gruesa vaina negruzca que, después de haber sido molida, es al menos tan buena como las agallas para hacer tinta y podría servir para otros usos en los tintes; el fruto de otro algarrobo, que parece una vaina de judías, lo comen los pobres frecuentemente. Moliéndolo y hechándolo en agua resulta por fermentación una chicha, bebida agradable, pero capaz de embriagar (...)"*[23].

Productos maderables del monte

El aprovechamiento de los productos del monte por parte de los Tapietes ha posibilitado la provisión de una gama extensa de insumos maderables para la construcción de viviendas, cercado de chacos, artesanía, arcos, flechas, muebles rústicos, etc.

Por lo que hemos podido apreciar, la técnica de aprovechamiento de productos maderables del bosque, es de carácter manual y rústico, utilizando para ello hacha y machete para maderas blandas y duras indistintamente (ver Cuadro 10).

---

(20) Félix de Azara 1751:144-145.

(21) Susnik 1982: 60

(22) Susnik 1982: 60, 63.

(23) Félix de Azara 1751:125.

Cuadro 10.- USO DE ESPECIES MADERABLES

Arbol	Técnica de aprovechamiento	Sitio de corte	Transformación	Usos	Comercialización
Palo arrocillo	machete y hacha	Cañada todo el monte	Madera redonda (dura de 3-4 años)	Tirante, construcción de casa	Autoconsumo
Palo blanco	machete y hacha	Monte alto	Forma para que salga el [illegible]	Tirante costanera (tablas)	Autoconsumo
Palo santo	machete y hacha	Monte bajo en manchas	Horcón tirante costanera	Construcción de costaneras	Autoconsumo
Quebracho blanco	machete y hacha	Monte alto y bajo	Tablones y tirante (dura de 6-7 años)	Tirante tabla	Autoconsumo
Quebracho colorado	machete y hacha	Monte alto y bajo	Madera redonda directo	Construcción tirante y carbón	Autoconsumo
Palo cruz	machete y hacha	Monte alto	Cortan y tablean	Cabo de hacha, palo de fósforo, muebles, sillas, mesas, catres.	Autoconsumo
Scayante	machete y hacha	Monte alto y bajo	Arco y flecha	Arco y punta de flecha, y medicinal	Autoconsumo
Algarrobo negro	machete y hacha	Monte alto	Cantean (moldear la madera de cuatro vértices con hacha)	Tirante, construcción, leña, carbón.	Autoconsumo

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Respecto al uso de las especies maderables podemos decir que el destino final de la madera tratada manualmente es para la construcción de sus viviendas y elaboración de implementos propios de su cultura, no comercializa la madera que obtiene del monte, utiliza métodos rudimentarios para el aprovechamiento forestal, es importante señalar que la utilización múltiple de varias especies maderables no pone en peligro la desaparición de especies de valor económico[24]. Por otro lado, el pueblo Tapiete utiliza racionalmente las especies que están localizadas tanto en el monte bajo como en el monte alto. Con relación a las especies maderables al interior de la demanda podemos indicar:

> ***"...(...) Dentro de la región del Chaco el bosque de algarrobo aparece en los lugares más desfavorables ecológicamente, ya sea porque las precipitaciones descienden a un mínimo y los suelos están aún más desecados que en los bosques de quebracho, o porque tienen una gran concentración salina o incluso están cubiertos por una costra de sal. Como el tipo de algarrobo soporta mucho más sal en el suelo que los demás tipos de bosque, es***

(24) He aquí las resinas que he podido adquirir conocimiento, se encuentran todas en el Paraguay y en las Misiones. En la parte septentrional de estas provincias se cría un gran árbol llamado palo santo (Bulnesia sarmientoi Lor). Su madera es fuerte y olorosa; cortada en pedazos y cocida se obtiene una resina que sobrenada en el agua y que se congela enfriándol. Sirve para perfumar porque el olor es excelente. Se encuentra con mucha frecuencia el árbol llamado *incienso*, porque haciéndole incisiones escurre una resina que tiene olor y el color del incienso y se emplea como tal en las iglesias. Aunque con frecuencia está mezclado con cortezas y otras impurezas. Cuando el canal del río Paraná va muy bajo los indios Del Corpus recogen con abundancia pequeñas bolas de resina, un poco transparentes, de las que las mayores son del grueso de una nuez pequeña. Algunos manuscritos de los jesuitas suponen que es ambar gris, pero yo no dudo de que sea incienso, acaso superior al que se quema en España. Estas bolas puestas a la llama de una vela arden al instante, y a medida que se queman desprenden una substancia que tiene la forma y el color del caramelo y que no se inflama, pero da un olor excelente cuando se la hecha a las brasas (Félix de Azara 1751:138).

el que más se acerca a los salares que interrumpen en las hondonadas sin desagüe en el paisaje del Chaco: salares en el sur de Bolivia. A menudo también aparecen en las proximidades de poblados y ranchos rodales de prosopis nigra como vegetación secundaria en reemplazo de los bosques de quebracho (...)"[25]

Continuando con el mismo autor respecto al comportamiento de las especies más características del área señala:

"...Las condiciones de vida en el bosque de quebracho son aproximadamente las mismas que en bosque de algarrobo, pero el suelo sólo rara vez es salino. Mientras que el bosque de algarrobo crece siempre en suelos completamente desprovistos de humus. La utilidad económica de esta especie ha disminuido considerablemente esta especie, se estima que aproximadamente existan 8 árboles disponibles/ha.(...)[26]*. ... La presencia del Palo santo es una especie, que generalmente aparece entremezclada en el bosque de quebracho. Rodales puros, llamados "palo santales", son escasos. Como especies acompañantes se nombran al Schinopsis quebracho colorado, Aspidosperma quebracho blanco, Zizyphus mistol, Prosopis alba y Prosopis nigra (...)"*[27]

Finalmente las potencialidades de cada especie maderable que se localiza en el área Tapiete en el futuro pueden representar un valioso recurso aprovechable en combinación con sistemas agrosilvopastoriles y silvopastoriles.

2.4. Actividad agrícola

La agricultura de subsistencia del pueblo Tapiete es una actividad complementaria a la cacería y la recolección. Las labores de siembra y de cuidado cultural de sus chacos es manual y rústica, propia de sistemas temporales (a secano).

De acuerdo a la caracterización de esta actividad, podemos indicar que esta cultura es diversificadora ya que disponen de las siguientes variedades cultivables de acuerdo a su tipología tradicional[28]:

MUSEF
Museo Nacional de Etnografía y Folklore
BIBLIOTECA
La Paz – Bolivia

(25) Hueck 1978: 261

(26) Hueck 1978: 263-264-284-285.

(27) Hueck 1978: 267 - 268.

(28) "... Muchos sistemas agrícolas manejados en forma tradicional en el Tercer Mundo constituyen repositorios in-situ de diversidad vegetal nativa. Hoy en día existe una gran preocupación por la erosión genética en áreas donde los pequeños agricultores son empujados por la modernización agrícola a adoptar variedades a expensas de las tradicionales (...)" (Altieri & Hecht 1994: 73). En la misma perspectiva, que el anterior investigador, también podemos decir que el conocimiento etnobotánico que poseen los Tapiete es muy apreciable respecto a especies cultivables promisorias, cuyo potencial puede ser muy importante en un futuro inmediato y merecen mayor investigación, me refiero al urucú, la yuca de monte, el poroto de monte, la chirimoya de monte y especies con principios activos importantes.

Cuadro 11.- ESPECIES CULTIVABLES DE ACUERDO A TIPOLOGÍA PROPIA Y USOS

NOMBRE (Tapiete)	NOMBRE COMÚN	PRINCIPALES USOS Y CARACTERÍSTICAS
Awati	Maíz	
Awatikavi	Maíz blando	
Awatikawitĩwa	Maíz blando blanco	
Awatirai	Maíz chico	Los antiguos lo sembraban
Ndakarai	Poroto pequeño	
Andai	Anco	
Andarai	Anco chico	
Andai wuasu	Anco grande	
Mindaka	Zapallo	
Mindakarai	Zapallo arbolito	
Mindaka wuasu	Zapallo grande	
Poro	Poro	Para cebar yerba mate
Asi	Tutuma	
Lãpemí	Tutumas chicas	Para elaborar platos
Kisiwa	Poritos con cuello largo	Para hacer cucharones
Pipijiru	Tutuma larga	

Fuente: Elena Tronco & Reynaldo Valdera, Samuwate, 1998.

La producción por lo general es destinada al autoconsumo, bajo formas tradicionales tal como nos lo cuenta Chamajma (Elena Tronco):

> ***"... Preparamos el Mbiyape (o pan de maíz), el Awatiruru (mote), el Ndokoro (locro), kawiyumi (sopa de choclo), Kawiyu (mazamorra parecida al somó), Mindakamoïja (zapallo hervido), Mindakajesija (zapallo al rescoldo), kambijawa (puré de zapallo), Ndakaray moija (poroto hervido), Arapasi (comida típica en base a zapallo, anco y poroto) (...)"[29].***

(29) Comunicación personal con Chamajma (Elena Tronco). Abril 1998. La señora Chamajma es la más anciana de las mujeres (64 años), es actual residente y se constituye una de los informantes claves en la comunidad de Samaihuate.

Cuadro 12.- CULTIVO: MAÍZ

Labor	Herramientas	Insumos	Distribución del trabajo familiar	Cantidad de Siembra y Cosecha	Observaciones
Chaqueo	Pala, hacha, machete		Hombre (corta) Mujer (chafreado, recojo de ramas)		No se quema
Siembra	Pala	Criollo, semilla	Hombre (hoya) Mujer (semillea).	Siembra (3 kg) y se cosecha 15 bolsas no desgranadas (2 arrobas). Las labores se realizan con la ayuda de otras familias.	La superficie neta es de 1/4 ha. La superficie total de los chacos es aproximadamente (50m x 50m =2.500m2
Deshierbe	Pala, manual	Un solo deshierbe	Hombre (pala) Mujer (manual		
Control fitosanitario (plagas y enfermedades)					Raíz, (gusano de tierra) Hojas (gusano, mariposas, langosta) Grano de maíz (gusano del grano, loros, tarajchis).
Aporque	Pala		Hombre		
Cosecha	Manual, llicas		Hombre (recolecta mazorca). Mujer (carga al troje, cuatro horquetas)		
Secado	Casa (bajo sol)		Mujeres (desgranado y secado)		
Transformación	Mortero. Angua		Mujer (tocro, mazamorra, aloja, chicha, pito, humintas y mote).		
Venta	Intercambio en la zona con llicas		Mujeres (dan el precio)		

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

La agricultura que practica el pueblo Tapiete, está muy relacionada con la fragilidad de los suelos en la región del Chaco[30]. Los cultivos por lo general se realizan durante dos años, posteriormente se deja en barbecho para la recuperación de la fertilidad. El sistema de barbecho no sólo permite recuperar la fertilidad edáfica sino también regular el ataque de plagas y enfermedades. No se utiliza ningún pesticida (para plagas y enfermedades) estas últimas se controlan utilizando métodos tradicionales.

(30) Donde el total de tierras en barbecho y en descanso alcanzan un 2.92% del total de la superficie del gran Chaco, el uso por pastoreo ocupa el 97.08% (CODETAR 1990:86). Algunas investigaciones sugieren que bajo las condiciones áridas de la región del Chaco, no se puede esperar un crecimiento o una regeneración rápida del bosque, motivo por el cual se deben considerar ciclos de crecimiento entre 100 y 120 años (Nilsson 1996: 48-78). Otras investigaciones destacan también que: "... Existen áreas abandonadas por la agricultura tradicional, en estado de barbecho, matorral o bosque secundario sin valor aparente. Plantaciones puras en tales áreas prodrían ofrecer una opción más económica que cualquier otro uso y además tendrían grandes ventajas ambientales (...)" (Nilsson1996: 56).

Posiblemente el sistema de cultivos fue concebido con base a su experiencia debido a la decreciente producción que tienen si mantienen esta actividad en un solo lugar según nos manifestaron:

> ***"...una sola producción es buena y la siguiente es baja, las plantas salen más pequeñas, por eso barbechamos"***[31].

El sistema de laboreo del suelo se asemeja al principio básico de la labranza cero, ligada a la conservación de suelos de alta eficiencia[32].

Los sistemas de cultivo que se describen en los siguientes cuadros, dan razón de los niveles tecnológicos, productivos y de los aportes genericos de la familia. El tamaño promedio de los chacos varía entre 2,5 has./familia; extensión que complementa su dieta tradicional con productos de monte obtenidos en la recolección y la caceria.

Los roles de género son complementarios en casi todas las labores agrícolas, puesto que en su mayoría son compartidas entre el varón y la mujer, por ejemplo: en la actividad de siembra, el hombre hoya la tierra y la mujer distribuye la semilla.

(31) Comunicación personal con Santiago Tato. Abril 1998. El Sr. Santiago Tato es un residente actual se constituye un informante clave respecto a la agricultura que practican los Tapietes.

(32) El método de siembra que utilizaban tradicionalmente los Tapietes, fue el hoyado con punzón de madera, actualmente se utiliza la pala, incorporada en época de la colonia. Esta peculiar forma de siembra es contraria al arado que desestructura la capa arable, facilita la pérdida de humedad y favorece la erosión del suelo. La superficie total del chaco donde se incluye la superficie cultivable por año que es un poco más que 1/4 ha. es decir 2.750 m2 de las cuales el cultivo del Maíz ocupa una superficie de (50m x 50m = 2.500 m2), frejol (l0m x l0m =100m2), zapallo (l0m x l0m =100 m2), sandía (5m x 5m =25m2) y el anco (5m x 5m =25m2). La restante superficie es ocupada por la vivienda, depósito, corral para animales domésticos pequeños, plantas frutales introducidas y nativas. El segundo año de cultivo (policultivos en este caso) se realiza entre el existente entre las parcelas del anterior año (espacio utilizado para transitar).

Cuadro 13.- CULTIVO: POROTO

Labor	Implementos	Insumos	Distribución del trabajo familiar	Cantidad de Siembra y Cosecha	Observaciones
Chaqueo	Pala, hacha, machete.		Hombres (corta). Mujeres (chafreado Recojo de ramas)		No se quema
[illegible]	Pala	Poroto cumanda [illegible] el blanquito y overito. Poroto cu[illegible]	Hombre (hoya) Mujer [illegible]	Siembra (1 Kg.) y se cosecha 3 veces más (3 Kg.)	El cultivo de poroto se realiza en parcelas de 10 mts x 10 mts (pïnsêguê). El cultivo es familiar.
Deshierbe	Pala (anteriormente se utilizaba una pala de madera parecida a la que utilizan para hornear.	Un solo deshierbe	Hombre y Mujer		Pasto amargo, cabra yuyo, tala, coca y cabra.
Control fitosanitario (plagas y enfermedades)	Método tradicional	El método consiste en colgar un gusanito del cabello de una mujer, se coloca en las cuatro esquinas del chaco. Para ahuyentar los loros se hondea con bolitas de barro.			Gusano (tusucuaina). Langosta (jarara) Hormiga de mucha incidencia (sepe)
Aporque	Pala		Hombre		
Cosecha	Manual, llicas		Hombre y Mujer		
Secado	Al sol		Mujeres (desgranado y secado)		
Transformación	Hervido		Mujer		
Venta	Intercambio	Con azúcar, arroz, hierba.			El intercambio es desigual.

Fuente Taller participativo Samuwate, 1998.

Finalmente podemos señalar que los Tapietes también han introducido en sus chacos aunque en poca escala especies frutales perennes como: los cítricos, la chirimoya y el mango[33].

2.5. Actividad pecuaria

La pecuaria es una actividad complementaria a la cacería y recolección siendo de carácter doméstico orientado a la seguridad alimentaria familiar. El sistema de pastoreo de ganado caprino es extensivo o de ramoneo libre. El hato familiar está compuesto básicamente de caprinos, porcinos y aves. Los estudios en ganadería respecto a la capacidad de carga del ecosistema, coinciden en recomendar una carga promedio de 15 has./ unidad animal. La sobrecarga animal que se ejerce actualmente sobre el ecosistema chaqueño, es confirmada

(33) Algunos investigadores como Cochrane señalan que, "... en función a las condiciones de crecimiento de los principales cultivos como: la situación geográfica del área, altitud, precipitación, temperatura y el requerimiento del tipo de suelo, recomienda los siguientes cultivos potenciales para la zona: Algodón (Gossypium sp.), camote (Ipomea sp.), cítricos (citrus sp.), maní (arachis hypogea), el maíz (Zea mayz L.), mango (mangifera índica), recino (recinus communis L.), sisal (Agave sisalina), sorgo (Sorghum vulgare), soya (Glicine max), tabaco (Nicotiana tabacum), yuca (Manihot utilíssima) (...) (Cochrane 1973:769 - 782).

también por la Ex-Corporación de Desarrollo de Tarija[34] la misma que señala: las especies en el sistema de ramoneo extensivo corresponden a más del 90 % de la producción consumible del bosque, y que menos del 10% del forraje proviene del pasto cultivado por los ganaderos.

Cuadro 14.- ACTIVIDAD PECUARIA

Tipo de animal	Raza	Sistema de alimentacion	Pastoreo	Enfermedades	Control Sanitario	Manejo del hato	Tamaño del hato
Aves (Gallinas)	Criolla	Maíz y en el monte		Moquillo y zorro	Grasa de pescado y otros	En la casa	22 animales
Caprinos (Cabras)	Criolla						18 animales
Porcinos (Chanchos)	Criolla	Maíz, tusca, mistol, algarrobo.	Casa y en el monte	Peste Porcina		Extensivo	18 animales
Canes (Perros)	Criolla	Todo		Angina	Grasa de pescado		2-5 animales

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Podemos deducir, por tanto que para lograr una producción sostenible y mantener el equilibrio del ecosistema en el Chaco es importante preveer que una parte de la biomasa expresada en hojarasca (hojas secas) sea convertida en materia orgánica y reincorporada a la capa arable del suelo con la finalidad de preservar su fertilidad y controlar la erosión laminar (manifiesta por la exposición de raíces superficiales en especies arbóreas)[35]. Es así que muchas especies que usualmente consume el ganado vacuno por el sistema extensivo no retornan a cumplir su ciclo natural, provocando un desequilibrio sistemático (bosque paralizado) debido a que fundamentalmente la biomasa que es producida por el bosque en la época de lluvias si no es consumida por el ganado en primera instancia (como forraje verde), será doblemente consumida como hojarasca (forraje seco en invierno)[36].

2.6. La pesca

La pesca es una actividad complementaria a la cacería y la recolección, se la realiza temporalmente y en pascanas localizadas en el río Pilcomayo; aunque se tiene información de que también se pesca en los pozos de las cañadas.

(34) CODETAR/ONU/PNUD 1990:10.

(35) El rebrote de la principal especie de ramoneo, Rupechtia triflora (choroqueta o duraznillo), no es tan significativo como para ser tomado en cuenta en la determinación del forraje disponible en invierno, al conocer de su comportamiento como especie de primavera acabando su ciclo vegetativo en verano y perdiendo su biomasa foliar en otoño. Por lo tanto, se debe aceptar que un sector del monte choroquete sistemáticamente aprovechado en verano no puede volver a ser utilizado en invierno sin poner en peligro el frágil equilibrio del medio ambiente en la llanura y zona de transición (CODETAR/ONU/PNUD 1990:11.)

(36) (CODETAR/ONU/PNUD 1990:11.)

Cuadro 15.- SUB-SISTEMA PESCA

Especie	Uso	Técnicas	Epoca y lugar	Sitio de pesca	Comercialización	Post-tratamiento
Sábalo	Alimentación, grasa (remedio o freir comidas) Para curar perros	Red tijera y llicas para cargar el producto, se utiliza canoas y se ces en la red	Mayo Agosto	El cargadero y pozo quemao.	Lugar de pesca y Crevaux	Se hace charque de pescado, se conserva 1 semana. Se consume en sopas, frito.
	venta, la grasa para freir y curaciones	licas	Mayo Agosto	Cargadero y pozo quemao	Lugar de pesca y Crevaux	
Surubí	Alimentación venta, grasa para remedio	Red tijera y llica	Abril Mayo Agosto	Cargadero y pozo quemao	Lugar de pesca y Crevaux	
Dorado	Alimentación y venta, grasa para remedio	Red tijera y llica	Abril Mayo Agosto	Cargadero y pozo quemao: También buscando su trecho en el río.	Lugar de pesca y Crevaux	
Pacú	Alimentación y venta, grasa para remedio	Red tijera y llica	Abril Mayo Agosto	A lo largo del río	Lugar de pesca y Crevaux	
Bagre	Alimentación y venta, grasa para remedio	Red tijera y llica Anzuelo cuando el río está crecido.	Abril Mayo Agosto	A lo largo del río y remansos	Lugar de pesca y Crevaux	
Dentón	Autoconsumo	Anzuelo y red	Todo el año	Cañadas, pozo el Indio.		
Mojarra	Autoconsumo	Anzuelo y red	Todo el año	Cañadas, pozo el Indio.		
Churuma	Autoconsumo	Anzuelo y red	Todo el año	Cañadas, pozo el Indio		
Anguila	Autoconsumo	Anzuelo y red	Todo el año	Cañadas, pozo elIndio		

Fuente: Taller participativo Samuwate, 1998.

Con referencia a las técnicas de pesca, podemos decir, que la más usual es la red tijera con la cual atrapan los peces y luego los garrotean para almacenarlos en una llica (bolsa de fibra de caraguatá).

Los lugares o pascanas más frecuentes para esta actividad son el cargadero y el pozo quemado, así como remansos en el río. En especies pequeñas la pesca se realiza en la cañada Pozo del Indio.

La pesca se la realiza para el autoconsumo, pero además constituye una fuente de ingreso económico cuando un porcentaje del aprovechamiento de este recurso en el Pilcomayo se puede destinar a la venta, esto ocurre con las especies más comercializables como el sábalo, surubí, dorado y fundamentalmente los "meses de pesca mayor", vale decir entre los meses Abril a Julio[37].

Como se aprecia en el Cuadro 15, algunas especies se aprovechan todo el año pero no son demandadas en el mercado, esta se considera "pesca menor" y se la realiza en la Cañada Pozo del Indio.

Al igual que con los mamíferos grandes, los peces grandes también se comparten mutuamente con la familia extensa y las familias vecinas.

La forma más usual de conservación de carne de pescado es el charque, que les permite disponer de la misma una semana.

Tradicionalmente, el pescado seco (charque de pescado) ha promovido la práctica del trueque con otros productos en el desplazamiento cíclico. "El verdadero trueque puede tener dos connotaciones además de reciprocidad, intercambio-adquisición, implica el contacto de las parcialidades de diferente tipo cultural"[38]

En el Cuadro 16, se aprecia la percepción Tapiete sobre la existencia, disminución y sostenibilidad de este recurso. Se concluye que existe una disminución gradual de especies importantes como el surubí (en mayor proporción), el sábalo y el dorado. Otras especies como el bagre, el pacú y la boga se mantienen constantes.

Esta disminución de las especies del Pilcomayo es confirmada con fuentes secundarias, que atribuyen este fenómeno a: la contaminación por residuos minerales que afectan la zona de desove, la desaparición factores en la cadena trófica, el uso de técnicas de eliminación masiva, la construcción de presas aguas abajo (que influye en la migración especialmente del sábalo, etc.).

(37) En cuanto se refiere a la comercialización de la pesca se menciona que aproximadamente el 45% se destina al autoconsumo y el 65% restante se destina a la venta. El lugar de venta más importante es la comunidad de Crevaux y la época de pesca para la venta se realiza entre los meses de Abril a Julio (Plan de Desarrollo Municipal Villamontes 1998: Cap. II).

(38) Susnik 1982: 96

Cuadro 16.- PERCEPCIÓN INDÍGENA DEL RECURSO PESCA

Recurso (Nombre Tapiete)	Recurso (Nombre local	Más que antes	Igual que antes	Menos que antes	Han desaparecido	Notas
Piraite	Sábalo			X		* Cuando el sábalo está flaco no lo pescan.
Surui	Surubí			X		* Los terceros sacan de cualquier tamaño.
				X		* Pescan en el trecho, con mechero.
Janinka ryua	Boga		X			* En abril existe, pero hay poca venta.
Pirapucu	Salmón		X			* Existe cantidad en Mayo.
Mandii	Bagre		X			* Existe todo el año.
Paku	Pacú		X			
Karuwarusu	Churuma		X			* Existe mucho (mediados de agosto)
Manduw	Cuchara		X			* Existe mucho todo el año.
Y'itawa	Rococo		X			* Existe mucho todo el año.
Tetuwasu	Cuchi		X			* Siempre están gordos todo el año.

Fuente: Taller participativo Samuwate,1998.

2.7. Aprovechamiento de recursos naturales no renovables

Los Tapietes utilizaban la arcilla para la fabricación de vasijas. El yacimiento de aprovechamiento de este recurso estaba ubicado en el asentamiento de Mbora (hoy estancia Las Moras) esta actividad muy ligada a las mujeres ocupaba parte del en recolectar arcilla (ñaeu), este lugar era también conocido con el nombre de Ñaeurenda (lugar de la arcilla). Actualmente no tienen acceso a este recurso ni al aprovechamiento de este recurso.

CONCLUSIONES

1. El conocimiento tradicional del uso de los recursos naturales por parte de los Tapietes, su forma de aplicación en el aprovechamiento de los diferentes recursos naturales es de tipo sistémico e integrado. Este modelo conceptual de manejo del medio ambiente permite un acercamiento "ecológico" a la producción, que se caracteriza por ser sostenible y de integración a los diferentes ecosistemas, Ej.: las categorías Tapietes de uso de los suelos responden a criterios ligados a la regeneración vegetativa y no a la simple explotación de la fertilidad de los suelos como plantean instancias técnicas.
2. Los Tapietes, frente a la disminución de la cantidad y la calidad de los recursos naturales, en particular de los recursos hídricos internos (lagunas naturales, pozos, etc.), causados principalmente por una ganadería extensiva no racional, por la construcción de represas en el Pilcomayo (Caipipendi); por la actitud depredadora de los habitantes de la zona han tratado de reconstituir la población de algunas especies que se encuentran en peligro de extinción (ñandú, iguanas) o cuya calidad está en riesgo (caraguatá). Estas actividades de protección del medio ambiente han sido aplicadas de manera esporádica sin ninguna forma de asistencia externa, demostrando cómo la visión indígena se desarrolla a partir del concepto de sustentabilidad y de la necesidad de conservar la biodiversidad de los diferentes ecosistemas.

3. El Chaco que es compartido por países vecinos como Paraguay y Argentina confrontan una crisis común que es la disminución del recurso "agua" en cantidad y calidad. Sin embargo, el sistema de manejo del agua que realizaban los Tapietes ha favorecido a la conservación y regeneración de ecosistemas frágiles, como son los bañados, los complejos de lagunas del Chaco Boreal, incluyendo su fauna y flora. El pisoteo del ganado, la desaparición de pasto nativo, la explotación irracional de los "pozos" por las estancias de la zona han producido un corte en los corredores de la fauna y han destruido sus zonas de repoblamiento, causando la pérdida de muchas especies vegetales, contribuyendo a la erosión de suelos que de por sí tienen una fertilidad muy baja.

4. Existen especies económicas promisorias cuyos principios activos y otras propiedades pueden resultar potenciales en el futuro, nos referimos al: urucú, Ñambwe, hongos y la yuca del monte.

5. El pueblo Tapiete contrariamente a lo que se cree, es una cultura diversificadora, en pequeña escala, barbechado y riqueza en germoplasma nativo cultivable.

6. La etnoclasificación del recurso edáfico, se engloba en una visión ecológica ya que muchos de los suelos aptos para cultivos tradicionales según su etnoclasificación (o Ñu designados en su vocablo indígena) son coincidentes con la presencia de especies forestales como el Mistol, el Quebracho, los suelos colorados relacionados con el Palo Santo y los suelos salinos ligados a la presencia del Algarrobo.

7. En cuanto se refiere a la utilización del bosque podemos decir que se realiza de una manera integral, utilizando la madera para el autoconsumo a nivel vivienda, el follaje y el ramaje para uso artesanal y culinario, el aprovechamiento es diversificado (no dirigido a especies de uso comercial).

8. La ganadería es de tipo familiar y con animales menores (caprinos), los cuales en su mayoría son vendidos cuando tienen necesidad de disponibilidad monetaria inmediata para efectuar sus transacciones con el mundo externo.

9. Respecto a la cacería podemos indicar que se trata de una actividad tradicional cuyo objetivo principal al igual que la pesca es de garantizar la provisión de proteína de origen animal, es practicada a nivel familiar y grupal, los instrumentos son tradicionales como por ejemplo: el garrote en la cacería del oso bandera. La recolección como una actividad paralela a la cacería, es muy importante en la medida que proporciona a la dieta tradicional aporte de carbohidratos de origen vegetal.

10. La pesca es una actividad muy importante, se la realiza con procedimientos e implementos rústicos, respetando los ciclos de reproducción de las especies.

11. Respecto al deterioro del ecosistema chaco podemos decir que la percepción de la disminución que realizan los Tapietes, resulta ser tan evidente, que tipifica como posibles causas el factor antrópico que propone un desarrollo extractivista manifiesto en la: desigualdad en la tenencia de tierra, ramoneo extensivo, falta de técnicas adecuadas de manejo de agua en chaco seco, baja regeneración del bosque chaqueño y el manejo obligado de las aguas del Pilcomayo.

El Sr. Santiago Tato enseña su red tijera muy usual en la pesca del Pilcomayo

BIBLIOGRAFÍA

ALTIERI Y HECHT, 1994 — **Curso de Agroecología, Consorcio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo Social** (CLADES). Edit. CIED. 1994. Lima - Perú.

AZARA, F. 1571 — **Viajes por la América Meridional.**

BROCKMANN 1986 — **Perfil Ambiental de Bolivia**. La Paz - Bolivia.

CAMARA NACIONAL FORESTAL 1996 — **Estadística de Aprovechamiento Forestal**. Santa Cruz -Bolivia.

COCHRANE, Thomas T. 1973 — **El potencial Agrícola del uso de la Tierra en Bolivia**. Misión Británica en Agricultura Tropical, Ministerio de Agricultura. La Paz - Bolivia.

CODETAR 1990 — **Diagnóstico Región Chaco**. Tarija - Bolivia.

CODETAR 1991 — **Diagnóstico del Departamento de Tarija**. Tarija - Bolivia.

CODETAR-ONU-PNUD 1990 — **Documentos de pastos y forrajes para el Chaco Boliviano. Villamontes**. Villamontes.

DESARROLLO CON IDENTIDAD 1998 — **Política Nacional Indígena y originaria**. Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios. Edit. EDOBOL. La Paz - Bolivia.

G.T.Z./SUBSECRETARÍA DE RECURSOS NATURALES Y MEDIO AMBIENTE. 1995 — **Documento base sobre las Comunidades Indígenas**. Asunción, Febrero 1995.

HUECK, Kurt 1978 — **Los Bosques de Sud América. Ecología, Composición e Importancia Económica**. Edit. Hoel-Druck. Munich-Alemania.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y MEDIO AMBIENTE 1995 — **Situación del Sector Forestal del Departamento de Tarija.** La Paz - Bolivia.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y MEDIO AMBIENTE 1995 — **Memoria Forestal de Bolivia. Memoria explicativa.** La Paz - Bolivia.

MONTES DE OCA, Ismael 1996 — **Geografía y Recursos Naturales de Bolivia**. Editorial EDOBOL, La Paz-Bolivia.

NILSSON, B. 1996 — **Estudio para la Elaboración del Programa Experimental de Manejo de Bosque en el Chaco Seco Boliviano**. SWEDFOREST, P.N.U.D. Estocolmo Suecia.

PLAN DE DESARROLLO MUNICIPIO VILLAMONTES, Tarija - Bolivia. 1998

PRONAECH — **Programa Nacional para el Desarrollo Nacional para el Desarrollo Sostenible del Ecosistema.** La Paz - Bolivia, 1992 - 1996.

SECRETARÍA NACIONAL DE MEDIO AMBIENTE 1992 — **Programa Nacional para el Desarrollo del Ecosistema Chaco.**

SUPERINTENDENCIA AGRARIA 1997 — **Hacia el Uso Sostenible de la Tierra.** La Paz- Bolivia.

VARCHAVSBI & MALYGUINE 1994 — **Investigación de la Fauna Mamífera en el Chaco Semiárido para la evaluación de la necesidad de creación de una Reserva Nacional. Convenio de Cooperación Científica en el campo de la Ecología y Zoología.** CODETAR - Academia de Ciencias de Rusia. Tarija - Villamontes.

VILLALOBOS & HOWE 1992 — **Hacia Una Estrategia de Desarrollo Campesino en el Paraguay.** FIDA - IICA.

ZONISIG — **Proyecto Zonificación Agroecológica y Establecimiento de una Base de Datos y Red de Sistemas de Información Geográfica en Bolivia. Mapa de Suelos.** La Paz - Bolivia, 1998.

ETNOHISTORIA Y OCUPACIÓN ESPACIAL DEL PUEBLO TAPIETE

Silvia Carvajal

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se orienta a determinar la ocupación espacial histórica - tradicional del pueblo Tapiete, su organizacion, autoridades tradicionales, su adaptación al medio, además de sus relaciones con otros grupos asentados en la región chaqueña.

Los Tapietes constituyen uno de los pocos grupos que aún tienen presencia en el Sud Este del territorio boliviano. Tapiete significa gente verdadera, se identifican étnica y culturalmente como parte de la gran familia Guarani, tienen presencia en lo que actualmente es Bolivia, Paraguay y Argentina.

Esto ha sido posible a través del trabajo de campo y talleres participativos realizados en la comunidad de Samuwate (Villamontes tercera sección de la Provincia Gran Chaco del Departamento de Tarija) por el equipo del área social del Proyecto Mapeo VAIPO - DANIDA con la participación de los comunarios indígenas, lo que posibilitó un "diálogo de saberes", entrevistas a informantes claves, mecanismos utilizados que posibilitaron un reencuentro horizontal entre dos puntos de vista: la visión occidental y la visión ecosistémica indígena, orientados al rescate de la memoria histórica y etnoconocimiento para validar la información respecto a la ocupación tradicional, lugares sagrados, y de interés histórico cultural, además de constituir un acercamiento a la realidad en la que vive actualmente el pueblo Tapiete.

Lo que se resume en los siguientes puntos:

1) *La ocupación histórica tradicional del espacio* de los Tapietes, en función de los patrones propios de asentamiento y aprovechamiento de los recursos naturales, su relación con otros grupos indígenas, ocupación actual.

2) *Breve referencia a las características socio-demográficas* Asentamientos actuales, movimientos migratorios.

3) Espacios sagrados y de interés histórico cultural considerados sagrados e importantes, orientados al mantenimiento de la identidad cultural y de la memoria histórica del pueblo Tapiete.

PRINCIPALES CONCLUSIONES

Los datos etno - históricos sobre el área tradicional de ocupación geográfica muestran que -el pueblo Tapiete- antes de la llegada de los españoles ocupaba una vasta área comprendida entre 20° y 22° de latitud Sur y entre 60° y 62° de longitud Oeste, que va desde la ribera oriental del río Pilcomayo y la frontera con el Paraguay. (La ocupación fue mucho mayor pues abarcaba parte de lo que actualmente comprenden territorio de Bolivia, Paraguay).

Sus patrones tradicionales de asentamiento indican que los Tapietes ocuparon toda esta región antes de la llegada de los "colonos". La ribera oriental del Pilcomayo ha sido ocupada por los Tapietes de manera temporal -como parte de sus estrategias de aprovechamiento de los recursos naturales en un recorrido que era cíclico, hasta el año 1880, luego de forma estable con comunidades numéricamente importantes.

Los movimientos migratorios como el carácter de mimetismo cultural adoptado, se constituyen en una estrategia de sobrevivencia para asegurar su reproducción social y étnica, este parece ser otro elemento por el que se constituye en uno de los pocos grupos indígenas que aún tienen presencia en esta parte del Chaco boliviano. Sus patrones de asentamientos también se han adaptado a las circunstancias historicas.

El pueblo Tapiete como otros pueblos del Chaco Boreal ha desarrollado un manejo apropiado de aguas en la llanura seca, un conocimiento ancestral de construcción de pozos y lagunas que actualmente se encuentran en proceso de disecación debido a la alta concentración de ganado vacuno con que cuentan las haciendas establecidas en la zona. Se caracterizan por respetar el sistema del Chaco Boreal -lo que constituye una contribución de esta cultura a la conservación de la biodiversidad en esta zona del pais, uso sostenible de los recursos a diferencia del sistema de producción de ganaderia extensiva practicada por los "colonos".

En el espacio que ocuparon existen algunos lugares y áreas que son culturalmente importantes para el pueblo Tapiete, ya que representan etapas importantes en su historia y/o son considerados sagrados, en cuanto funcionales a la regeneración vegetativa y de la vida del grupo.

Espacios sagrados:

Pozo Achumal (Puju) (62° 31' 36" long. Oeste y 21° 42' 43" lat. Sur)
Jesaopukanwipe (62° 31' 05" long. Oeste y 21° 46' 42" lat. Sur)
Tauwerenda (62° 31' 10" long. Oeste y 21° 56' 13" lat. Sur).
Serekara (Hoy Estancia Cercada) (62° 48' 57" long. Oeste y 21° 56' 13" lat. Sur)
Bulacios (63° 28' 16" long. Oeste y 21° 36' 45" lat. Sur)

1. RESEÑA HISTÓRICA Y OCUPACIÓN DEL ESPACIO[1]

El Pueblo Tapiete ocupaba un amplio territorio en el pasado. Sin embargo, para su comprensión, hay que distinguir los patrones de asentamiento de los Tapietes. Con esta finalidad haremos una periodización que va desde fines del siglo XIX, principios del siglo XX, antes y después de la Guerra del Chaco hasta el presente.

1.1. El Territorio Tapiete antes de 1880

La cartografía del siglo XVIII (Mapa de Fray Mingo, 1791) ubica a los Tapietes en lugares alejados del río Pilcomayo hacia el Este en dirección de la República del Paraguay, entre los meridianos 20° - 22° de latitud Sur y 60° - 62° de longitud Oeste, la ribera oriental del Pilcomayo estaba habitada únicamente por comunidades Tobas y Chorotis.

No se tiene datos confiables pero al parecer hasta 1880, los Tapietes no ocupaban áreas por debajo de los 22° 50'

Los grandes asentamientos Tapietes estaban situados al Este del río Pilcomayo, en las zonas más desérticas, donde se encuentran complejos de lagunas naturales por ejemplo: "La Laguna" sobre la frontera con el Paraguay o donde ellos mismos habían creado pozos artificiales a través del manejo de las aguas naturales subterráneas o de la lluvia

(1) El espacio geográfico tradicionalmente ocupado por el pueblo Tapiete hasta 1930 (mapa Nº 1 Anexo IV) ha sido determinado a través de: la revisión y análisis de la información secundaria, tales como: Crónicas y relatos de misioneros, investigadores y exploradores (CORRADO y COMAJUNCOS 1884; CARDUZ 1886; CAMPOS 1888, CAMPANA 1902; NORDESKIOLD 1910; NINO 1912; GIANNECCHINI 1916).

(Kumbarurenda, Bulacios)[2], o la construcción de canales de irrigación permitía sólo una reducida actividad agrícola, no posibilitaba una producción a gran escala. Por esta razón, los Tapietes migraban cíclicamente en dirección del Parapeti y del Pilcomayo, para cazar, pescar, recolectar frutos, miel, sal. Durante estos recorridos, solían compartir las áreas de recursos tradicionales con los Tobas y los Chorotis, al respecto Thouar menciona:

> "... *encontramos una gran cantidad de chozas donde toba y tapyhetis se ponen al acecho para sorprender tarucas, tapires, jabalíes, pecaris, ciervos, etc...*"[3]

Además del intercambio del charque de pescado, urucú y otros productos, asimismo prestando su fuerza de trabajo a los Chiriguanos - Chanes a cambio de productos agrícolas: en particular maiz.

La toponimia en Guaraní de algunos lugares sobre el río Pilcomayo (Karitati, Tayasuñanka, Cabayuripotí) indicados en el mapa del siglo XVIII (anexo mapa Mingo y cuadro toponimia) han sido reconocidos durante el taller de historia oral como lugares utilizados por los Tapietes, y en los cuales se asentaban temporalmente. Aparentemente las comunidades Tapietes del interior situadas más al Norte, mantenían relaciones sociales y comerciales más estrechas con los Chiriguanos del Pilcomayo y los Chanes del Izozog del Parapeti, caracterizándose la comunidad Chiriguana de Machareti como el centro político y social de todos estos grupos étnicos. Otro centro socio-político importante de los Tapietes era Cabayurepoti, donde había reuniones multiétnicas de los indígenas del Pilcomayo sur (Tobas, Chorotis, Matacos, Noctenes y Tapietes) con el fin de decidir guerras, solucionar conflictos en el aprovechamiento común de recursos naturales, hacer fiestas, etc.

Solamente en la segunda mitad del siglo XIX, los misioneros franciscanos y los colonos criollos y mestizos empiezan a rodear el territorio ocupado por los Tapietes y los otros grupos del Chaco Boreal, respondiendo a una política a una estrategia del gobierno boliviano preocupados de "civilizar" estas regiones de indios indomables que representaban un problema para el conocimiento de la región, fundaron ciudades y misiones con la estructura de fortines próximos al Pilcomayo: Villa Rodrigo (1842), Misiones de Tarairí (1854) y de San Francisco del Pilcomayo (1860, hoy Villamontes), Bella Esperanza (1863), Misión de Machareti (1869), Fuerte Carandaití (1880).

Entre 1850 y 1880 estas misiones, así como las ciudades fortines, fueron constantemente atacadas por los Chiriguanos, Chanes y Tobas, con la participación de Tapietes[4].

En el año 1874, ante el creciente avance Karay y misionera los indígenas de la Cordi llera Chiriguana y del Pilcomayo Sur (Chiriguanos, Chanes, Tobas, Tapietes y Chorotis) se unen para hacer frente a dicha expansión. Los documentos hablan de 15.000 a 20.000 guerreros[5].

Cartografía existente:

Por MINGO: "Carta de ilustración de las Misiones del Colegio de Tarija"

Por Eugenio de HOCHKOLFLER: Mapa de la Expedición Boliviana de 1883; de Tarija a Asunción.

Por CARDUZ: "Mapa de las Misiones Franciscanas y Tribus salvajes existentes en Bolivia"

Por VAUDRY: Carte indiquant les Missionins, Villages et Campements habituels des populations indigenes du Chaco Bolivien (Mission Crequi-Montfort)

Por Bernardino DE NINO: Mapa del Gran chaco.

Resultados del Taller de Historia oral realizado en abril de 1998 con los Tapietes de Samuwate, la Curvita y Crevaux. La información recogida se refiere al período anterior a la Guerra del Chaco, abarcando los años 1900-1930.

(2) No sabemos exactamente la ubicación de las grandes comunidades Tapietes en el parguay Chaqueño. Sin embargo habían otras comunidades que habitaban lugares de lagunas naturales, como el Pueblo Ñiu-pukuk (Pampa Campo Pelado) donde vivían más de 500 Tapietes) información proporcionada en Samuwate por Santiago Tato, abril 1998).

(3) Thouar 1883:432

(4) Corrado & Comajuncosa 1884.

(5) Pifarre 1989.

1.1.1. El Territorio Tapiete entre 1880 y 1930

Entre 1874 y 1892 el movimiento indígena del Chaco enfrenta diversas batallas contra los Karay (blancos) siendo la batalla de Kuruyuki la que marca una dura derrota, con el consecuente avasallamiento sobre sus tierras por parte de los Karay. Los Chiriguanos que habían encabezado la rebelión, son diezmados dispersándose en el monte, o sufriendo una "muerte étnica" en las reducciones franciscanas. Es probable que este también fuera el destino de los Tapietes que habitaban más al Norte que dependían de la Misión de Machareti.

Una parte de los Tobas migraron al Sur, hacia la Argentina, mientras que otros se quedaron en sus tierras, junto con los Tapietes y los Chorotis, continuando acciones de "guerrilla" en contra de las estancias de los Karay.

Los Tapietes fueron siempre aliados de los Tobas aunque jugaron un papel secundario en las batallas, ya que eran utilizados más como exploradores por su buen conocimiento del territorio.

Es probable que los Tapietes participaron en la masacre de la misión Crevaux en el año 1882, cuyos miembros conformaban una expedición para averiguar la navegabilidad del río Pilcomayo y fueron asesinados por los Tobas en la playa entre la actual Estancia Bajada Mariano y El Galpón. El primero era utilizado regularmente por los Tapietes como pascana y el segundo fue un asentamiento con el nombre de Wawasutia (lugar de mucha "sacha sandia").

Hacemos referencia a este hecho porque a raíz de la migración Toba hacia el sur, los Tapietes -que seguían ocupando el interior del País en dirección al Paraguay[6]- fueron ocupando de manera más estable los lugares de aprovechamiento de recursos naturales sobre las riberas del Pilcomayo y probablemente algunos de los antiguos pueblos Tobas fueron ocupados por los Tapietes. Este nuevo patrón de asentamiento es confirmado por algunos autores como Carduz (1886) y el francés Thouar (1883).

La toponimia que utilizan los mapas de este periodo muestran muy pocos nombres de asentamientos Toba sobre el Pilcomayo; por el contrario registran muchos lugares con nombres en guaraní. Estos lugares han sido reconocidos como asentamientos Tapietes durante el Taller de Historia Oral[7].

Así mismo en el mapa del Ing. Vaudry de principios de siglo (anexo) se encuentran mencionadas localidades como *Yuarenda, Yuquirenda, Cabayunambi, Kururenda.* Por ej. Nordenskiold que visita la comunidad Tapiete de Yuquirenda en 1908 y donde encuentra al Capitán Yare[8], confirma el dato.

La estrategia Tapiete de consolidar las áreas ribereñas para el aprovechamiento de recursos naturales también parece responder al avance del frente Karay, que empieza a construir fortines y cuarteles sobre la banda oriental del río Pilcomayo: *Fuerte Taringuiti* (1880) y *Fuerte Murillo* (1900). También sobre la otra ribera se construyen fortines en lugares estratégicos para controlar la resistencia indígena: *Fuerte Crevaux* (1883) y *Fuerte Quijarro* (1883) al frente de Cabayu Repoti.

---

(6) "(...) entramos en el territorio Tapiheti, cuyo gran capitán es Mborebi-Resa (ojo de Tapir), que vive en Cumbaruranda (...) a las diez aparece un indio tapieti embadurnado de negro y armado de punta en blanco; nos dice haberse alistado de esa manera para la guerra porque en la mañana habían escuchado tambores y clarines; las mujeres ocultas en el bosque aparecen en el momento en que distribuyen abalorios y telas (...) El campamento lleva el nombre indígena de Kausokay, en español el de lechiguana quemada, una especie de abeja (...) (Thouar 1997: 410).

(7) Existe la hipótesis que estos lugares hubieran sido habitados también por Chiriguanos y Chanes, que después de la batalla de Kuruyuki huyeron de la región de la Cordillera y se mezclaron con grupos Tapietes.

(8) Nordenskiöld 1910

La información secundaria muestra también que los Tapietes después de 1880, avanzan sobre el actual territorio del Paraguay, entre los paralelos 22° 50' y 23°[9] sobre la banda oriental del Pilcomayo.

Este avance es confirmado también por la cartografía de la época: Hochkofler (1883), Vaudry (1903), De Nino (1912) quien publica una foto de un Tapiete encontrado a principios de 1900 próximo al Fuerte Guachalla[10]. Actualmente, en la localidad paraguaya de Pozo Hondo ex Fuerte Guachalla viven comunidades Tapietes[11].

Como resultado de este proceso, se consolidan los siguientes asentamientos:

Cuadro 1.- Autoridades tradicionales y población estimada según centros poblados

Centro poblado	Autoridad	Población hacia 1880
Kururenda	Capitán Killo	
Samuwate	Gran Capitán Sharikua	7.000 Tapietes
Laguna (linea Bol-Par)	Gran Capitán Carosi	
Pozo La Laguna (Bolivia)	Capitán López	3.500 Tapietes

Fuente: Información primaria-Capitán Grande Tomas Ferreira Tato e informantes Tapietes. Samuwate, abril, 1998.

Desplazándose en dos grandes parcialidades: Samuwate con el Gran Capitán Sharikua y Laguna con el Gran Capitán Carosi. En la parcialidad ubicada en la ribera oriental del río Pilcomayo desde Samuwate hacia el Sur hasta Kururenda existía mayor concentración de población, que desde Samuwate hacia el Norte hacia Iwiwowo[12]. Vemos la organización en Capitanías característica en pueblos indígenas que se ha revitalizado actualmente.

Ante la dificultad de fundar misiones, fuertes dentro del área que nos ocupa, el Gobierno boliviano opta por dar concesiones de tierras, para consolidar la ocupación Karai en la región y sentar soberanía.

En este lapso de tiempo el Gobierno boliviano da en concesión tierras en la región del Chaco. La empresa extranjera Stand es beneficiada con una concesión.

Por información proporcionada por los Tapietes[13], se sabe del asentamiento en Samuwate, de un ciudadano extranjero Whilhelm Schust, que se convierte en próspero ganadero de la zona, poseía alrededor de 7.000 cabezas de ganado, contrataba mano de obra indígena y criolla.

(9) Campos y Thouar son atacados por los Tapietes en esta región. (Thouar 1997: 120, 128)

(10) De Nino 1912:72

(11) DPNVS 1993:249

(12) Taller de Historia Oral: Abril 1998

(13) Taller de Historia Oral: Abril 1998

El Gran Capitán Sharikua reclutaba gente para este fin, el trabajo se realizaba a cambio de productos, que aportaban o constituían un ingreso suplementario a la economía indígena, quienes además mantenían sus costumbres de caza, pesca y recolección.

Adaptándose a las circunstancias, los Tapietes modificaron su patrón de asentamiento sedentarizándose, obteniendo bienes y productos a través de la prestación de servicios a los ganaderos. Por lo menos al principio, esta forma de empatronamiento fue considerada por los Tapietes como una sustitución de la relación económica que ellos habían tenido con los Chiriguanos.

Sin embargo, el hecho de que la forma de empatronamiento de los "Karay" no respetaba los derechos fundamentales de los indígenas provocó, desde el comienzo de las relaciones de trabajo, fricciones que llevaron a los indígenas a rebelarse más de una vez.

En noviembre de 1916, Whilhelm Schust es asesinado, los Tobas son acusados de este hecho. Las relaciones entre indígenas y los nuevos criollos asentados empeoran, generando una fuerte represión de los Karay contra los Tobas y otros indígenas de la región. Muchos Tapietes huyen de la zona refugiándose entre sus parientes del Paraguay.

En 1918 una compañía extranjera ocupa extensas tierras indígenas en esta parte del Chaco, causando una nueva sublevación de los grupos del Chaco Boreal, liderizados una vez más por los Tobas.

Muchas propiedades ubicadas entre Villamontes y Fuerte D'Orbigny (ex Fuerte Quijarro) serían atacadas y saqueadas por los indígenas[14].

1.1.2. El Territorio Tapiete de 1930 a la fecha

La Guerra del Chaco (1932-1935), ocasionó una verdadera ocupación militar del territorio Tapiete[15], estos fueron obligados a servir de guías al Ejército boliviano, y se vieron involucrados en un conflicto bélico ajeno a ellos. Esta situación provoca una nueva dispersión de los Tapietes hacia territorios de países vecinos, en particular a la Argentina y Paraguay. Se sabe que algunos grupos de Tapietes procedentes del Pilcomayo se establecieron en las cercanías del Fuerte Oruro[16].

Una vez finalizada la guerra, la población Tapiete desplazada retorna a los espacios geográficos tradicionalmente ocupados y encuentran asentados a ganaderos o agricultores mestizos. Algunos de los cuales, se apoderan del ganado de la antigua propiedad Schuts, que había sobrevivido a la gestión militar de la hacienda[17].

En este período se consolidan las propiedades privadas, los nuevos dueños de la tierra, entre los primeros que se establecieron en la zona, se menciona al ganadero boliviano Felix

---

(14) PIFARRE: 1998

(15) Durante el conflicto, el Ejército boliviano tuvo acceso a las propiedades y bienes del ganadero Schuts, pero a diferencia de los indígenas, los descendientes de Schuts recibieron una compensación del Estado y abandonaron el lugar.

(16) Metraux 1946:238.

(17) "(...) Samuwate proviene del nombre de un árbol llamado Samuú (yuchan) y Wate (alto), que los propios originarios le pusieron desde muchos años atrás.

Antes de la Guerra del Chaco los Tapietes eran los que poblaban la región; no se conocían los que ahora están asentados por la zona (los Karays), estos Karayretas vinieron después de la guerra para buscar un lugar conveniente para venir, para más tarde maltratarlos a los Tapietes diciéndoles que son flojos, sucios, etc.; luego adueñarse de Samuwate siendo que los Tapietes eran los dueños de la región. Desde que los Karayretas entraron en la zona siempre había peleas contiendas entre Karays y Tapietes. Cuando querían hacer un potrero para sembrar, los Karays prohibían diciendo que ellos son los que tenían el derecho a trabajar y no los Tapietes.

Samuwate es una comunidad Tapiete que viene luchando por consolidar su territorio que los abuelos habían dejado para los nietos..." (Crespo 1997-9).

Romero quien contrataba mano de obra de los Tapietes que habitaban Kururenda, comunidad que se encontraba en las inmediaciones de su hacienda. Similar situación se produce en la Cercada con el ganadero Teodoro Maraz[18]. A partir de los años 40 se fueron asentando sobre territorio Tapiete otras familias: Zúñiga, Gallo, Toledo y otros. Sin embargo, la familia ganadera más importante de la zona fue la Villagrán, que se establece en la zona de Samuwate en el año 1939, ocupando tierras de la concesión "Stand"[19].

Ante esta situación, los Tapietes se ven en la necesidad de vender su fuerza de trabajo a los nuevos "dueños de la tierra", reinsertandose al sistema de empatronamiento conocido ya por ellos. Pero a diferencia del pasado, los espacios de tierra libre se fueron reduciendo cada dia más afectando directamente el desarrollo de las actividades económicas tradicionales de los Tapietes -caza y recolección, complementadas por la pesca- que ahora se desarrollan con dificultad. Con la introducción de modelos de ganadería extensiva, el acceso a los recursos naturales que son la base alimenticia de los Tapietes cambia repentinamente. Los corredores naturales de la fauna se cortan, el pisoteo del ganado vacuno promueve la desaparición de bañados y lagunas, con la consiguiente disminución de la flora y fauna típica de estos delicados ecosistemas.

La demanda de mano de obra indígena en la zafra argentina, hacía que periódicamente se presentaran contratistas; muchos Tapietes de Kururenda se trasladaron al otro lado de la frontera. En la actualidad existe un núcleo de Tapietes, viven en un barrio periférico de la ciudad de Tartagal[20].

Así también los Tapietes que se habían resistido a ser "reducidos" por los Franciscanos, reciben a partir de 1950 la visita de los Misioneros Olson, de la Misión Evangélica Sueca. Los Olson fundan una Iglesia en la comunidad de Supuaniñia ("Pozo del agua detenida"), hoy Estancia Algodonal[21], y empiezan su trabajo de evangelización, prohibiendo las ceremonias tradicionales y otras actividades ligadas a la espiritualidad y cultura del pueblo Tapiete.

En la región se consolida la actividad ganadera entre los años 1958 hasta 1967, porque los ganaderos de esta zona, proveían de carne de res a los centros mineros de COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia) desarrollando una importante infraestructura (se construye una pista de aterrizaje en la propiedad de Francisco Villagrán).

Esto provoca una mayor demanda de mano de obra, necesaria para el faenado de las cabezas de ganado, lo que ocasiona el éxodo de toda la población Tapiete de El Algodonal, hacia Samuwate. La actividad ganadera en Samuwate fue importante aún durante la década de los años 70, calculándose que la población Tapiete de esta comunidad oscilaba alrededor de 50 familias.

Desde 1980, al fallecer Francisco Villagrán, hay una sensible reducción de mano de obra en la actividad ganadera. La creación de un criadero de iguanas en la Argentina provoca una reducción de la demanda de piel de este animal, cuya comercialización había caracterizado parte de la economía de los Tapietes de la región.

Esta situación provoca el éxodo de algunas familias de Samuwate a otras estancias vecinas, a la comunidad Weenhayek de Crevaux, o a la búsqueda de trabajo estacional o

(18) Com. personal con Raúl Maraz. Abril 98. El Sr. Raúl Maraz del Castillo residente en la zona, indica que sus padres llegaron antes de la Guerra del Chaco.

(19) Solamente en el 1960 los Villagrán solicitan la dotación y consolidación de tierra de la "Estancia Samayhuate" (Michel1982).

(20) Gutiérrez (1995:94) indica una población de 330 Tapietes en Tartagal, el año 1991.

(21) El nombre tiene relación con el primer cultivo de algodón en la zona, impulsado por la pareja Olson.

permanente en la Argentina y en el Paraguay. Este movimiento migratorio será también determinado por la necesidad de obtener algunos servicios básicos (educación, salud) y de poder contraer enlaces matrimoniales.

1.2. Referencia a características sociodemográficas

1.2.1. Características étnico-lingüísticas

No es fácil determinar el origen étnico lingüístico del pueblo Tapiete, debido a la escasa información disponible y a la confusión que surge de estas fuentes históricas en el uso de antroponímicos para los grupos que habitaban la Cordillera y los Llanos del Chaco hacia el Pilcomayo.

Contribuye a esta confusión el carácter de "mimetismo cultural" de los Tapietes, característica que les ha permitido constituirse en una de las pocas etnias del Chaco Boreal que todavía sobreviven en Bolivia.

De la revisión de las fuentes históricas secundarias confrontadas en el taller de historia oral realizado en el campo, es posible esclarecer los siguientes aspectos:

1. Existe cierta confusión entre el término *tapii o tapui* ("esclavo")[22] con el cual los Chiriguanos victoriosos llamaban a los Chanes del Isozog y del Parapití, y *tapy ete*: **"verdaderos hombres"**[23]. Este último término hace referencia a un grupo étnico distinto de los Chiriguanos, los Tapietes, que ocupaban un territorio muy amplio, llegando a recorrer la misma área de los Tapuis, cerca de los bañados del Izozog y del río Parapití.

   Lo importante es considerar la identificación y autodenominación que se dan como grupo: Guaranís Tapiete (que significa gente verdadera, o verdaderos hombres).

   Algunos autores como Carduz (1886) y Domenico del Campana (1902) habían ya tratado de aclarar la confusión de la denominación étnica, indicando que con el mismo nombre de Tapietes (o Tapii) se indican dos grupos:

   Los Chanes que viven a orillas del río Itiyuro, cerca del Pilcomayo y en el río Parapeti.

   Los indígenas que habitan entre el río Pilcomayo y el Parapetí[24]

2. Asimismo por el hecho de que los Tapietes, se desplazaban constantemente quedándose en algunos casos por varios meses entre los Chiriguanos, es que fueron adoptando su idioma y muchas de sus costumbres; por ejemplo: la tembeta, pero manteniendo también características culturales típicas de los grupos del Chaco Boreal, en particular de los Tobas, de los Chorotis y de los Weenhayek[25].

3. Las actuales evidencias lingüísticas muestran que los Tapietes hablan guaraní con muy pocas diferencias del guaraní hablado en la región de Cordillera. La etnotoponimia

---

(22) Según el diccionario del Padre Giannecchini: ".TAPII, Tapiete, Chanées. Así llamaban los indios paraguayos a todas las otras naciones que tenían alrededor y que no pertenecían a la propia. Nuestros chiriguanos llaman así a la sola tribu de los Tapietes o Chaneses... Cuenta la tradición indo-chiriguana que antiguamente los *tapii* formaban una sola tribu con los chiriguanos como lo indica el mismo idioma y costumbres que poseen con muy poca diferencia. Los primeros vivían hacia los cerros y los segundos en los campos. Sucedió que por desavenencia interna se declararon en guerra unos con otros, en la que los abajeños vencieron, desbarataron y cautivaron a los arribeños y desde entonces los llamaron tapii, que en guaraní quiere decir cautivo (Giannecchini y otros, 1916:198).

(23) "...El término tapy, según la interpretación actual en el Izozog, significaría "gente" y estaría en la etimología de otro grupo étnico, los Tapiete o Tapy ete "gente verdadera"... (Albó 1990:330)

(24) Domenico del Campana (1902:284)

(25) Algunos investigadores (véase Susnik) plantean la hipótesis que los Tapietes serían hoy los últimos descendientes de los chanes, ya que eran antiguamente un grupo Arawak que se ha Chiriguanizado en el idioma y que han adoptado las costumbres de sus hermanos más cercanos: Toba, Choroti y Weenhayek.

de los asentamientos Tapietes identificados están en idioma guaraní. Es difícil determinar cuánto de este parentesco lingüístico es originario. Más bien parece que antes de su proceso de Chiriguanización, los Tapietes hablaban un idioma distinto del Guaraní, hecho al que hacen referencia algunos investigadores:

"(...) como resultado de un largo contacto con los Chiriguanos es que ellos (los Tapite) adoptaron el idioma extraño y descartaron su propia lengua aborigen, aunque se rumoreó que ellos aún usan este su idioma entre ellos(...). Lozano (cronista español del s. XVIII) refiriéndose a la sub tribu Matacos, los Matacos Coronados, afirma que en adición a su propia lengua hablaban guaraní. Estos indígenas probablemente fueron los ancestros de los modernos Tapietes (...)"[26].

Aun actualmente:

"(...) Los grupos Ñandeva (denominación de los Tapietes del Paraguay) cerca de la frontera con Bolivia exhiben una mayor revitalización cultural. Es notable que siguen hablando su idioma, pero lo esconden hablando un guaraní paraguayo frente a la gente extraña(...)" [27]

4. Nordenskiöld, al principio de este siglo, resume bien el debate antropológico sobre el origen de los Tapietes, planteando la hipótesis que se trata de una etnia que no pertenece a la familia lingüística Guaraní ni tampoco a la Arawak:

"(...) Los chanes no son la única tribu guaranizada en el sur de Bolivia. Los otros son los Tapietes. Estos indios que se llaman ellos mismos Tapietes, por lo menos quieren llamarse Tapietes, con preferencia a Yanaiguas (salvajes), también se llama una parte de ellos, así viven entre el río Pilcomayo y el Parapetí. Ni los Chiriguanos ni los chanes los consideran parientes. Sin embargo, todos ellos hablan el guaraní, y su dialecto se parece mucho al chiriguano. Un chiriguano que había vivido mucho tiempo con los Tapiete aseguraba haber oído hablar entre ellos un idioma que él no comprendía (...)" [28].

Su breve descripción de las comunidades Tapietes que había encontrado al principio del siglo, explica en cierta manera las diferencias entre los grupos norteños y los sureños y también las características de mimetismo cultural propias de este pueblo:

"(...) los Tapietes viven en una región probablemente única. Esta se extiende entre el río Pilcomayo al Parapetí. Hasta dónde hayan penetrado en el Chaco no se sabe. Están domiciliados en el Pilcomayo, y vienen al Paraguay sólo de vez en cuando. Aquí los visité en 1908, pero ya no los encontré en 1909... El país habitado por ellos es también muy seco y ofrece, por consiguiente, muy pocas probabilidades para la vida. Estuve en un Pueblo del Pilcomayo cuyo jefe se llama Yare y en el río Parapetí en dos Pueblos (...). Los Tapietes que yo encontré en el Parapetí llevan el cabello como los Chorotis y Matacos. En el Pilcomayo tenía uno que otro el cabello ceñido a la frente con una cinta, según la moda chiriguana (...) su tatuado se parece al de los Chorotis y Matacos (...). Los Tapietes viven de la recolección de las frutas silvestres, raíces y miel, de cortar leña, la caza y la pesca. Algo de ganado vacuno y, en especial, ovejuno. De la pesca se ocupan solamente los indios que viven a orillas del Pilcomayo, pues los que viven en el río Parapetí rara vez osan bajar al río. Los Tapietes cultivan el maíz, el camote, melones, algodón, zapallos, calabazas y habas. Sus plantaciones no conozco, por consiguiente, no las describo".

(26) Metraux 1946:238
(27) TIERRAVIVA 1995:13
(28) Nordenskiöld 1962:37

5. Para entender la historia y la cultura actual de los Tapietes, es indispensable considerar algunas características culturales claves, que aún hoy persisten, y que necesitan ser tomadas en cuenta, ya que siguen influyendo sus características migratorias y su acercamiento a formas de trabajo:

a) Los Tapietes han adoptado en los siglos pasados la capacidad de mimetizarse culturalmente, como estrategia de sobrevivencia.

Los datos históricos y los de ocupación territorial nos confirman que los Tapietes han recibido influencia de dos grandes áreas geográfico-culturales:

La Cordillera Chiriguano-Chane: probablemente ya a partir del siglo XVII, los Tapietes vendían su fuerza de trabajo, en época de cosechas, en las plantaciones chiriguano-chanes. Muchos grupos Tapietes pasaban hasta 6 meses en los asentamientos chiriguanos.

Los Tobas del río Pilcomayo: una relación sobre todo ligada a la defensa territorial y al aprovechamiento compartido de algunos recursos naturales fundamentales. No es casual que después de la derrota de los Tobas, a fines del siglo pasado, muchos asentamientos de los Tobas serían ocupados definitivamente por los Tapietes.

b) Los Tapietes, a diferencia de los grupos Matacos, se dedicaban esencialmente a la caza, la recolección vegetal y de miel, pescaban ocasionalmente y especialmente para el trueque del pescado por productos agrícolas, en particular el maíz, con grupos de cultivadores sedentarios, como los Chiriguanos, a quienes prestaban servicios a cambio de esos productos.

Aún hoy, los Tapietes no se consideran esencialmente agricultores, dadas las características de los suelos y limitación del espacio, esta actividad no es considerada productiva. Su actividad pesquera se desarrolla al principio de este siglo, cuando empiezan a establecerse sobre las riberas del Pilcomayo, adoptando técnicas de los Matacos. Actualmente la pezca genera ciertos ingresos a su economía.

En la actualidad, los Tapietes siguen realizando desplazamientos ya no tanto en busca de recursos naturales, sino vendiendo sus servicios como trabajadores asalariados: ya sea en la zafra en Argentina, cavando pozos y alambrando propiedades en Paraguay, en Bolivia, etc.

c) Los Tapietes han podido vivir en el Chaco árido a través del control de las aguas naturales y la construcción de pozos artificiales.

Esta habilidad y el conocimiento relativo es todavía utilizada, ya que muchos hombres Tapietes son llamados aún hoy a cavar pozos en las estancias no solamente de Bolivia, sino también de Paraguay y Argentina. Los muchos pozos (todavía existentes o de los cuales se conserva solamente la toponimia) que se encuentran próximos a la frontera con el Paraguay, son probablemente obra de los Tapietes. Tenemos una referencia del francés Thouar, quien en 1887, buscando un camino que conecte el Pilcomayo con Puerto Pacheco (hoy Puerto Caballo) sobre el río Paraguay, visita Kumbarurenda, una gran comunidad Tapiete, donde existían pozos artificiales y fue la residencia oficial del Gran Capitán Mborobi Resa (ojo de Tapir). Sin embargo, Thouar, duda que estos pozos fueran obras de los Tapietes:

"(...) me permito concluir, después de una inspección minuciosa del terreno, que los pozos de Cumbarurenda han debido ser cavados a mano. La disposición de las pendientes, la combinación de canales de irrigación me parecen por encima de la inteligencia de los Indios (...). El número de pozos llega a 27 de los cuales cuatro

contienen actualmente bastante agua. El de los canales de irrigación es de 12: uno grande, otro mediano con doble pendiente y diez pequeños(...)"[29]

Sobre el manejo tradicional del recurso agua, hay informaciones sobre dos zonas en el Chaco donde los indígenas solían excavar pozos: la zona del río Parapetí (al norte de la cordillera) y la zona del río Bermejo. Estas prácticas datan del período neolítico -probablemente de influencia Arawak- y fueron adoptadas por algunos de los grupos [illegible]

"(...) Dos áreas periférico chaqueñas se destacaban por el uso de profundos pozos; la zona del río Parapetí y río San Miguel, donde los indígenas adoptaron las "pautas" de los Chiquitos, y la zona del río Bermejo, donde el agua de lluvia también se recogía en los pozos intencionalmente excavados; ambas zonas fueron ocupadas por las tribus de cultura neolítica (...) Los ayoreos y -al parecer- los antiguos Zamucos en general, rebuscaban hábilmente las lagunas con agua potable para el hombre y para el animal; las distinguían bien de las lagunas con agua salada, pues estas no solían estar cubiertas por la flora acuática. Cuando no podían encontrar "yodi-die" aguadas, excavaban pozos de agua ejódie a veces de 4 metros de profundidad, sirviendo como un reservorio de lluvia (...)"[31]

La mayoría de los nombres de los asentamientos estables y de los lugares regularmente visitados por los Tapietes -los cuales se mantienen aunque "castellanizados" en la toponimia oficial- nos indican la importancia que las actividades de caza y de recolección tenían con respecto a la pesca y la agricultura. Algunos de los nombres se refieren también a lugares de "aguas" internas al Chaco (cuadro 1,I)[32]

6. Los datos históricos-poblacionales sobre el pueblo Tapiete que se han podido obtener señalan que:

   Al final del siglo XIX los Tapietes eran considerados, después de los Tobas -cuyo número se estimaba en alrededor de 3.000-4.000 indígenas- la segunda etnia más numerosa en el área del Pilcomayo Sur, superando en número a la de los Chorotis.[33]

   A partir del 1880, el avance del frente Karay con la consiguiente pérdida de la tierra, que sumadas a las epidemias en todo el Pilcomayo, causan una brusca reducción de la población Tapiete. Otro factor que influyó en esta disminución fue la sequía que afectó toda la Cordillera hasta el Pilcomayo Sur en los años 1897 y 1903.

   A partir de toda la información histórica-demográfica recogida en el taller de historia oral con los Tapietes de Samuwate se puede estimar al principio de este siglo una población de 10.500 Tapietes aproximadamente distribuidos en dos grandes áreas. (ver cuadro).

   Posteriormente Belajeff estima que después de la Guerra del Chaco, existían alrededor de 2.000 indígenas Tapietes distribuidos en 5 asentamientos, además de otros 1.000 Yanaiguas. Todos ellos dispersos en los tres países: Bolivia, Paraguay y Argentina[34].

---

(29) Thouar 1883:421

(30) Metraux (1946:249) y Susnik (1982:26-27) mencionan algunos vecinos de los Tapietes y que presentaban una cultura similar, como los Ayoreos, los Chulupis y los Lengua-Maskoy.

(31) Susnik 1982:26-27

(32) Otras toponimias del área han tomado el nombre de conocidos jefes de Tapiete del período pre-guerra del Chaco, como por ejemplo la Estancia Carossi, nombre este último del Gran Capitán de La Laguna.

(33) Carduz 1886:265; De Nino 1912:322

(34) Belajeff 1946:372

Actualmente la población Tapiete se encuentran distribuida en la región del Chaco Boreal compartida por estos tres países.

Por ejemplo existen datos sobre Tapietes residentes en el Paraguay los que son conocidos también con el nombre de *Ñandeva*, con una población de 1.408 a 1.600 personas[35]. Al igual que sus hermanos en Bolivia y en Argentina, los Ñandeva, dependen mayormente del trabajo empatronado en las colonias menonitas aunque se complementan con la caceria y recolección.

No sabemos con exactitud cuántos son los Tapietes existentes en el Chaco Argentino. Sabemos que en 1991 alrededor de 330 Tapietes habitaban un barrio de la ciudad de Tartagal y que actualmente hay 43 Tapietes, procedentes de Samuwate (Bolivia), que viven en La Curvita.

1.2.2. Características socio-demográficas y de ocupación del espacio

Actualmente, el pueblo indígena Tapiete, ocupa una mínima parte de su hábitat tradicional e histórico. Estos espacios de asentamiento están asociados predominantemente a propiedades ganaderas o estancias. Samuwate (principalmente), espacio que correspondería a la propiedad de la familia Villagrán, localizado en la ribera izquierda del río Pilcomayo. (Mapa asentamiento actual).

* Cutaique (Kutaichi), también localizado en la misma ribera, con dirección al Sur, hacia la República Argentina.
* Crevaux, situado al frente de Samuwate (divididos por el río Pilcomayo), correspondiente al cantón Caiza de la 1ra. Sección del Municipio de Yacuiba[36].
* La Curvita, localidad que pertenece a la República Argentina[37].

La descripción corresponde solamente a los cuatro espacios principales de asentamiento de los Tapietes, sin embargo, en el pasado reciente (aproximadamente entre los años de 1990 y 1997) hubieron otros, como Las Moras, San Carlos, La Cercada y alguna otra estancia que sirvieron de hábitat circunstancial. Al presente, según información transmitida por los Tapietes, estas poblaciones ya no existen, sus pobladores se habrían trasladado hacia la localidad de La Curvita o hacia Tartagal (u otra población), al Sur en dirección al territorio argentino.

La población comprendida corresponde a los Tapietes residentes en los cuatro asentamientos mencionados anteriormente, siendo al presente un total de 148 personas, desagregadas en 28 familias.

1.2.3. Movimiento migratorio

La migración entre los Tapietes se constituye en un medio o estrategia de supervivencia, para asegurar su reproducción social y étnica. Este movimiento y ocupación de espacios territoriales no es reciente, es histórico, motivado y determinado por la cosmovisión y significado de los espacios geográficos y naturales donde desarrollar sus actividades de subsistencia, situación que al presente continúa manifestándose, combinando, desde esta perspectiva, dos formas de traslación y ocupación de espacios geográficos:

(35) Stahl 1995; TIERRA VIVA 1995. Aunque el Censo Nacional de los pueblos indígenas en el Paraguay señala para el año 1992 alrededor de 1.827 Tapietes.

(36) En este asentamiento reside el pueblo indígena Weenhayek; pero también viven una proporción de Tapietes, específicamente aquellos que inmigraron de la ribera del frente en busca de trabajo y enlace nupcial.

(37) Donde también reside una proporción de la población Tapiete, particularmente emigrante de Samuwate y otras estancias localizadas en la frontera con la Argentina, así como de la ciudad argentina de Tartagal.

- La Migración Tradicional, aquello que significó y significa para ellos un determinado uso y aprovechamiento del hábitat natural y la práctica de su cosmovisión cultural.
- La Migración actual: aquella asociada a nuevas estrategias de vida o búsqueda de acceso al empleo:

  Tartagal y La Curvita, Monte Carmelo y Orán (en la República Argentina), Crevaux y otros en Bolivia, significan lo descrito anteriormente.

  Paralelamente a esta característica, se presentan otras particulares asociadas a la estructura social y cultural.

- El traslado de familias integras, por factores socioeconómicos e integración a la "sociedad civil", por ejemplo, la educación de sus hijos.
- El traslado de la población masculina: por factores socioeconómicos y búsqueda de pareja nupcial (debido a la falta de mujeres Tapietes). Este hecho es típico en el área, hombres que se fueron a Tartagal, La Curvita y particularmente a Crevaux y contrajeron nupcias con mujeres diferentes a su linealidad originaria, en este caso predominando mujeres parejas Weenhayeks, que en algunos casos retornaron hacia Samuwate para residir permanentemente, asociarse y legitimarse con la identidad social Tapiete.
- Traslado cultural, cuando alguien muere el doliente más cercano se corta el cabello en señal de duelo, y conjuntamente con los que convivian con el difunto recogen sus pertenencias y demuelen la vivienda para trasladarse a otro espacio hábitat[38].

Entre las "grandes olas de emigración" desde Samuwate se puede mencionar, el periodo de auge económico que ocurria en Argentina entre los años 60 y 70, en nuestro pais, el cierre de las pulperias de los centros mineros y otros factores de explotación de fuerza laboral en las haciendas de los Villagrán, así como la misma muerte de Francisco Villagrán y el posterior declinamiento del auge de las haciendas, factores que coinciden en este periodo de tiempo, y que provocan desplazamientos y migraciones de los Tapietes fundamentalmente hacia territorio argentino.

3. ESPACIOS SAGRADOS Y SITIOS DE INTERÉS HISTÓRICO-CULTURAL

3.1. Los lugares sagrados y de importancia religiosa

En el caso de los Tapietes se contemplan como lugares sagrados todas aquellas áreas y caracteristicas fisicas que se relacionan con la cosmovisión y la espiritualidad de su propia cultura.

Básicamente se trata de cementerios tradicionales y de lugares de culto asociados a la existencia de complejos de lagunas. En este último caso se deberá considerar la importancia vital que los complejos de lagunas tenian para los Tapietes, en particular como elemento simbólico de la regeneración cósmica, ya que permite asociar la cíclica fertilidad del ecosistema (ceremonias de refundación de los recursos naturales) con la regeneración de la vida del grupo (iniciación de los jóvenes).

Pozo Achumal (Puju)

Complejo de lagunas naturales ubicado entre 62° 31' 36" de longitud Oeste y 21° 42' 43" de latitud Sur caracterizado por la presencia de una cactácea con propiedad alucinógena,

(38) Lo que explica que algunos Tapietes que perdieron a sus esposas hayan ido a vivir conjuntamente con sus hijos a La Curvita.

llamada puju, parecida a la Achuma (Trichocerus Pachanoi). Este lugar, ubicado cerca de un gran asentamiento Tapiete antes de la Guerra del Chaco, sirvió para iniciar a los jóvenes varones de las comunidades en ceremonias colectivas de regeneración de los recursos naturales, en particular de recolección de frutos y de la caza.

Durante estas ceremonias, los curanderos -en calidad de representantes del Tumpa- por medio de la ingestión del achuma y la ejecución de cantos y danzas entraban en contacto con los antepasados y niños muertos de la comunidad, los cuales según todos los pueblos del Chaco Boreal, están relacionados con los árboles. De esta forma, la presencia de los antepasados, permitía establecer la continuidad de los valores culturales que se transmitían a los jóvenes, al mismo tiempo, de asegurarse una suficiente cantidad anual de recursos vegetales para la comunidad[39].

Jesaopukanwipe ("Esqueleto de una mujer ojo reventado")

Ubicado entre 62° 31' 05" de longitud Oeste y 21° 46' 42" de latitud Sur, en las proximidades de una laguna donde había una importante comunidad Tapiete y es considerado un lugar mágico.

En el breve recorrido de campo y durante los talleres con los beneficiarios se ha podido identificar 3 cementerios en antiguos asentamientos de los Tapietes al interior (Tauwerenda) y alrededor (Serekara, Bulacios) de la TCO demandada[40].

Tauwerenda ("Lugar de Fantasmas, Duendes")

Ubicado entre 62o 31' 10" de longitud Oeste y 21o 56' 13" de latitud Sur. Los Tapietes lo consideran un cementerio grande, en estrecha relación con otros espacios sagrados geográficamente cercanos.

Serekara (Hoy Estancia Cercada)

Ubicado entre 62° 48' 57" de longitud Oeste y 21° 56' 13" de latitud Sur. Existen alrededor de 10 tinajas de los Tapietes que vivían en este asentamiento antes del 1930.

Bulacios

Ubicado entre 63° 28' 16" de longitud Oeste y 21° 36' 45" de latitud Sur, donde se ha encontrado un espacio sagrado, cementerio y pequeño bosque de puju, al excavar se encontró una tinaja con restos de un indígena Tapiete. (anexo foto).

3.2. Los lugares de interés histórico-cultural

Dos lugares revisten importancia histórica para el pueblo Tapiete, uno ubicado muy lejos de la T.C.O. demandada (Machareti) y el otro más cercano (Cawayuripoti).

(39) "(...) A través del canto y de la danza hasta al punto de caer muertos, los Toba trataban de acelerar la madurez del fruto de chañar (...)" (Metraux 1946:354). "(...) Según la tradición general de los Mataços, el mítico Tapiatzol sería el originador de árboles frutales mediante el canto y el tambor; es una trasposición del mismo rito propiciatorio para la madurez de los frutos (...)" (Susnik 1984-85:50). Los árboles de frutas no se cortan y también sus frutos se recogen solamente después de haber respetado una serie de rituales" (...) No existe la creencia en una re-encarnación de almas, pero el comienzo de "alma-vida" se asocia -para la mayoría de los Chaqueños- con los "niños-espíritus" libres que viven "murmurando" en los árboles de algarrobo (...) Los Chorotis y los Weenhayek-Matacos consideran la tusca (Acacia Aroma) como el árbol primigenio "murmurante" y el mistol un árbol "caminante ruidoso", ambos "fijados" luego por la intervención del héroe cultural (...)" (Susnik 1984-85:50, 105).

(40) "... los Tapietes entierran a sus muertos en pozos redondos cerca del pueblo..." (Nordenskiöld 1910:139).

Machareti (1869-1890)

Se halla ubicado entre 63° 06' 10" de longitud Oeste y 20° 56'18" de latitud Sur y fue sobre todo un centro importante para los Chiriguanos de la Cordillera. Sin embargo los Tapietes, así como los Tobas, lo visitaban ffecuentemente ya que era un centro de asambleas políticas interétnicas, donde también se realizaban fiestas, y donde se consolidaban relaciones de alianzas entre los grupos de la Cordillera y los del Pilcomayo Sur/Chaco Boreal. Por esto, en el 1869 los misioneros decidieron fundar en este estratégico centro politico una de las primeras reducciones franciscanas de esta zona.

> *"...Machareti era un lugar estratégico para los colonizadores, no sólo por sus tierras sino también por la influencia que tenia como red de contactos con los Toba y otras tribus del Chaco... Estos convites incluso atrajeron hacia la Misión a los miembros de otras etnias particularmente Tobas y Tapietes..."*[41]

Cawayuripoti

Se halla ubicado entre 62° 47' 01" de longitud Oeste y 22° 03' 02" de latitud Sur. Fue sobre todo el centro político de reunión de los Pueblos Indígenas del Pilcomayo Sur,

> *"... Es célebre esta región de Cabayo-repoti o más bien Cabayudepoti, porque es el cuartel general donde se reúnen las tribus... cuando son convocadas a deliberar (...)"*[42].

donde se arreglaban conflictos interétnicos (foto c)[43] con relación al aprovechamiento de recursos naturales sobre las riberas del río, pero sobre todo donde se reunieron al final del siglo XIX los indígenas para decidir cómo contrastar el avance del frente Karay, decidiendo acciones de guerra y de guerrilla. En lugar de fundar una misión en este lugar para sofocar el movimiento indígena, los Karay decidieron fundar un puesto militar - el Fuerte Quijarro (hoy comunidad D'Orbigny) en la ribera del Pilcomayo frente a Cawayuripoti (foto)[44].

(41) Pifarre 1989:297, 300
(42) Campos 1883: 104
(43) Von Vacano Max Josef & Mattiś Hans 1906:224
(44) Campos 1883:103

BIBLIOGRAFÍA

ALBO, Xavier
1990 *Los Guaraní - Chiriguano: 3.* **La Comunidad hoy, Cuadernos de Investigación** n. 32, CIPCA, La Paz, (434 p.)

BELAJEFF, Juan
1946 *The Present-day Indians of the Gran Chaco, Handbook of South American Indians*, vol. 1: **The marginal Tribes**, por STEWARD Julian, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. n. 143, Washington, 371-80.

CAMPANA,
1902 **Domenico del Cenni sui Tapii ed I Tapihete**, Archivio per la Antropologia e la Etnologia, XXXII, Firenze (283-89).

CAMPOS, Daniel
1888 **De Tarija a Asunción. Expedición Boliviana de 1883**, Ed. Peuser, Buenos Aires.

CARDUS, José
1990 1886 **Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia: Descripción del Estado de ellas en 1883 y 1884**. Librería de la Inmaculada Concepción, Barcelona, (pp. 22-51).

CORRADO, Alejandro María & COMAJUNCOSA Antonio
1884 **El Colegio Franciscano de Tarija y sus Misiones**. Tipografía Colegio San Buenaventura, Florencia.

CHASE SARDI, Manuel
1972 **La Situación Actual de los Indígenas del Paraguay**, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 116 p.

CHASE SARDI, Manuel
1981 *La Antropología aplicada en el Chaco Paraguayo*, **Suplemento Antropológico**, Universidad Católica, vol. 16, n.2, Asunción, (157-166).

CHERVIN, Arthur
1908 **Antropologie Bolivienne**, vol. I, París.

D.P.N.V.S.
1993 Dirección Nacional de Biodiversidad del Paraguay.

FERNANDEZ, Roberto
1992 *Tradición Oral Tapiete.* **Anales de la Reunión Anual de Etnología**. MUSEF, La Paz, (219-225).

GIANNECCHINI Doroteo, ROMANO Santiago & CATTUNAR Herma
1916 **Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano**, Tarija, 190 p.

GUTIERREZ, Ramiro
1992 *Organización Social y reglas de Parentesco entre los Tapietes del río Pilcomayo.* **Anales de la Reunión Anual de Etnología**. MUSEF, La Paz.

GUTIERREZ, Ramiro
1995 *Etnografía Chaqueña: El caso de los Tapietes del Pilcomayo*, **Revista del MUSEF**, n.6 (74-106), La Paz.

METRAUX
1946 *Etnography of the Chaco, Handbook of South American Indians.* vol.1: **The Marginals Tribes**, por STEWARD Julian, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. n. 143, Washington,197-370.

MINGO DE LE CONCEPCION, Manuel
1981 [1797] **Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija en** tre Chiriguanos, Tomo I y II, Universidad Juan Misael Saracho, Tarija.

NINO, Bernardino
1912 Etnografia **Chiriguana**.Tip. Argote, La Paz, (330 p.).

1913 **Guia del Chaco Boliviano**,Tip. Gamarra, La Paz.

NORDENSKIÖLD, Erland
1910 *Sind die Tapiete ein Guaranisierter Chacostamm?* (*¿Son los Tapietes una casta Chaqueña guaranizada?*), publicado en 1962 en la revista **KHANA**, año IX, vol.1, n. 36-37, La Paz.

PALAVECINO, Enrique
1930 *Observaciones Etnográficas y Lingüisticas sobre los Indios Tapiete*, **Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueologia"** tomo IV, Montevideo, 9 pg.

PIFARRE, Francisco
1989 *Los Guarani-Chiriguano: 2. Historia de un Pueblo* . **Cuadernos de Investigación** n. 31, CIPCA, La PAZ, (542 p.).

SUSNIK, Branislava
1982 **Los aborigenes del Paraguay**. Museo etnográfico "Andrés Barbero" Asunción Paraguay.

1982 **Creencias y mitologia**, Museo etnográfico "Andrés Barbero" Asunción Paraguay.

STAHL, W.
1995 *Indígenas Chaqueños y sus tierras - resumen estadístico*, **Mbya**, n. 24 (17-20).

SCHMIDT, Max
1937 **Los Tapietes**. Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, tomo IV, n.2, Asunción, 36-67.

THOUAR, Arthur
1997 **A través del Gran Chaco (1883-87)**, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, (476 p.).

TIERRAVIVA,
1995 **Situación de los Pueblos Indígenas del Chaco Paraguayo.** Mayo 1995, (43 p.).

Viceministerio de Asuntos Indigenas y Pueblos Originarios
1998 **Desarrollo con identidad, Política Nacional Indígena y Originaria**. Edit. EDOBOL. La Paz - Bolivia.

VON VACANO, Max Josef, MATTIS Hans,
1906 **Bolivien in Wort Und Beld**, Berlin.

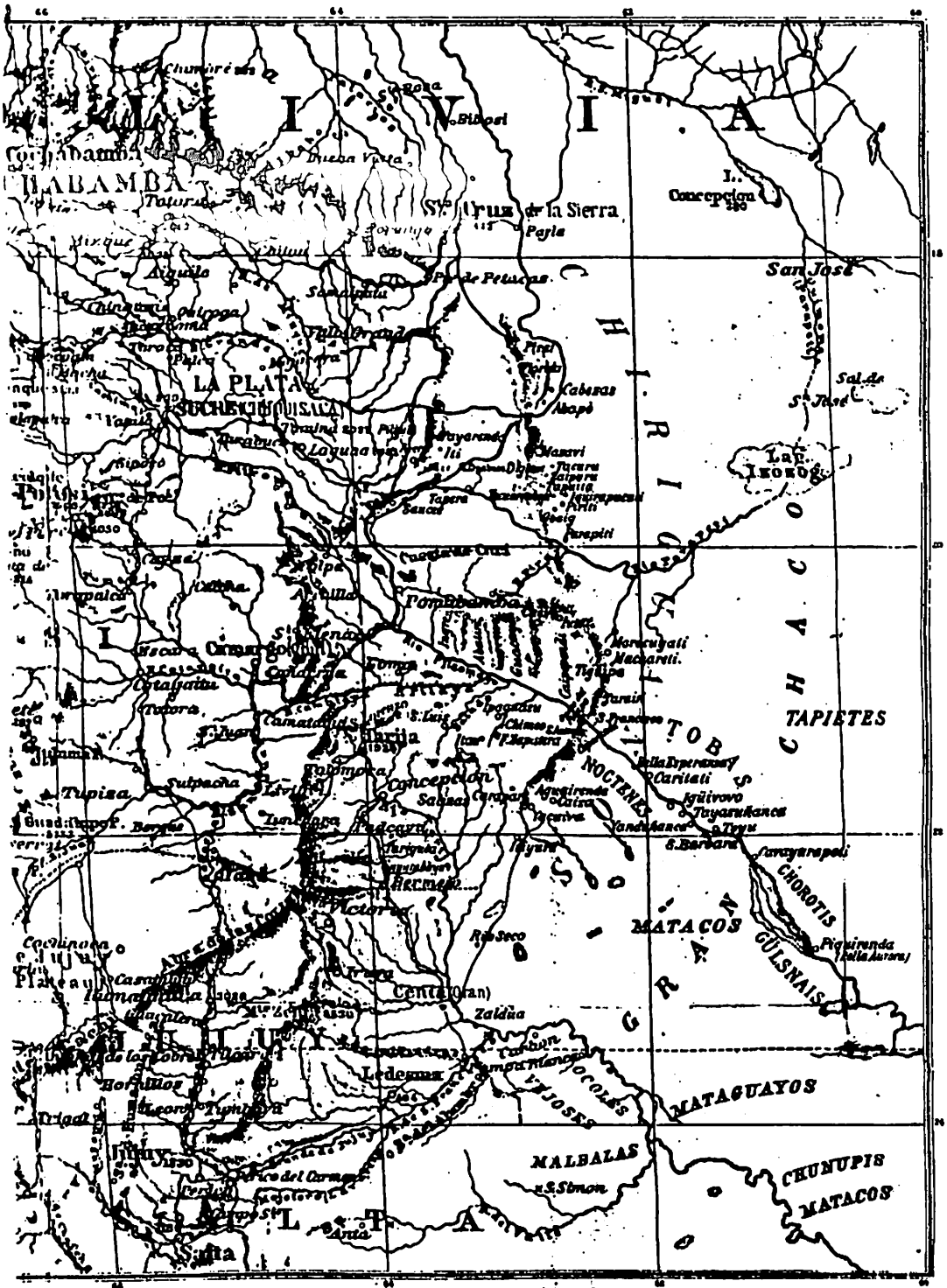
ANEXO CUADRO N° 1

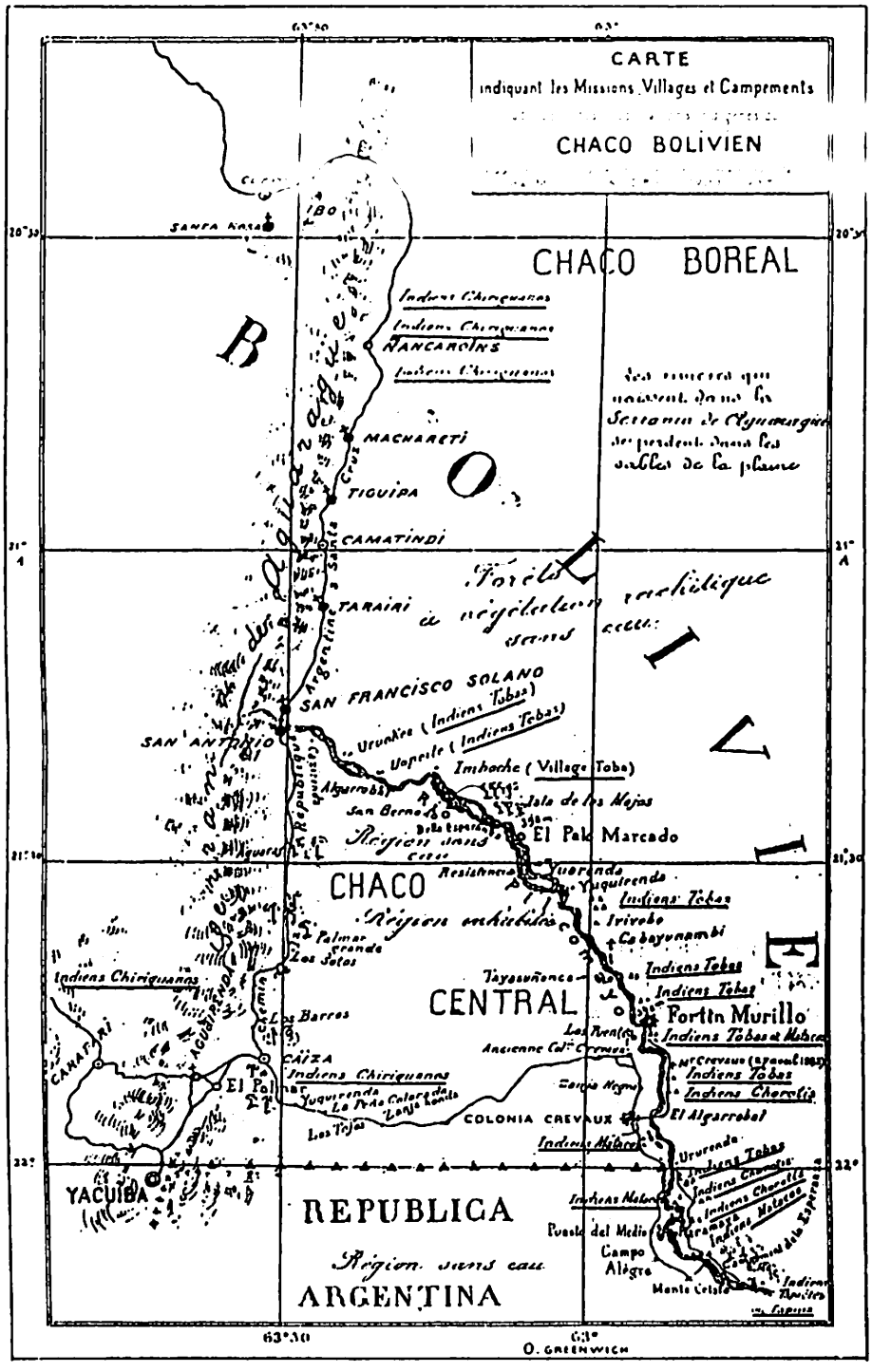
TOPONIMIA RELACIONADA CON LA CULTURA TAPIETE

Asentamientos tradicionales identificados por los Tapietes	Traducción en castellano	Nombre actual
a) referido a la fauna cazada:		
YAWAPINTA	"Tigre de color"	Estancia Yawapinta
YAWANAMBI	"Oreja de Tigre"	Rancho Santa Bárbara (proximidad)
YAWAMANOA	"Tigre muerto"	Rancho Media Luna (prox.)
WIRIKAARIMINTA MOIJA	"Cardenal Hervido"	Rancho Campo Verde
TAYASUÑANKA	"Cabeza de Tropero"	Rancho Media Luna
KURERENDA	"Lugar de muchos sapos"	Estancia Cururenda
AÑIMBUPEPA	"Tordito pequeño"	Rancho El Toro
KAUSOKAI	"Lechiguana quemada" (especie de abeja)	
PAISHA	"Lagarto chico muerto"	
ÑANDUÑANKA	"Cabeza de ñandú"	Estancia La Sorpresa
b) Referido a los productos de recolección y a caracteristicas de la vegetación y de las aguas:		
CUMBARURENDA	"Lugar de mucho chañar"	
TARINGITI	"Cardon (especie de cactus)	Rancho Taringuiti
YUARENDA	"Lugar de mucho mistol"	Rancho Yuarenda
YUQUIRENDA	"Lugar de mucha sal"	Rancho Yuquirendita
SAMUWATE	"Toborochi grande"	Samayguate
WAWASUTIA	"Mucha sacha sandia"	Estancia El Galpón
SUPOWASU	"Enredadera grande"	Estancia Las Vayas
WAPEROÑIÑIA	"Porotillo"	Estancia Carossi
IARENDA	"Lugar de muchas tutumas"	Pozo El Anta
PUJU	"Achuma"	Pozo Achumal
KARAWATARENDA	"Lugar de mucha Karawata"	Puesto Caraguatarenda
WAYAPARENDA	"Lugar de plantas espinozas"	Puesto Guayaparenda
KARITATI	"Pampa Grande"	Rancho Palo Marcado
IWASU	"Grandes aguas"	Puesto La Chapa
IANKA	"Laguna Honda"	Pozo La Laguna
CAWAYU RIPOTI	"Excremento de caballo"	Caballo Ripoti

V.A.I.P.O. 1998

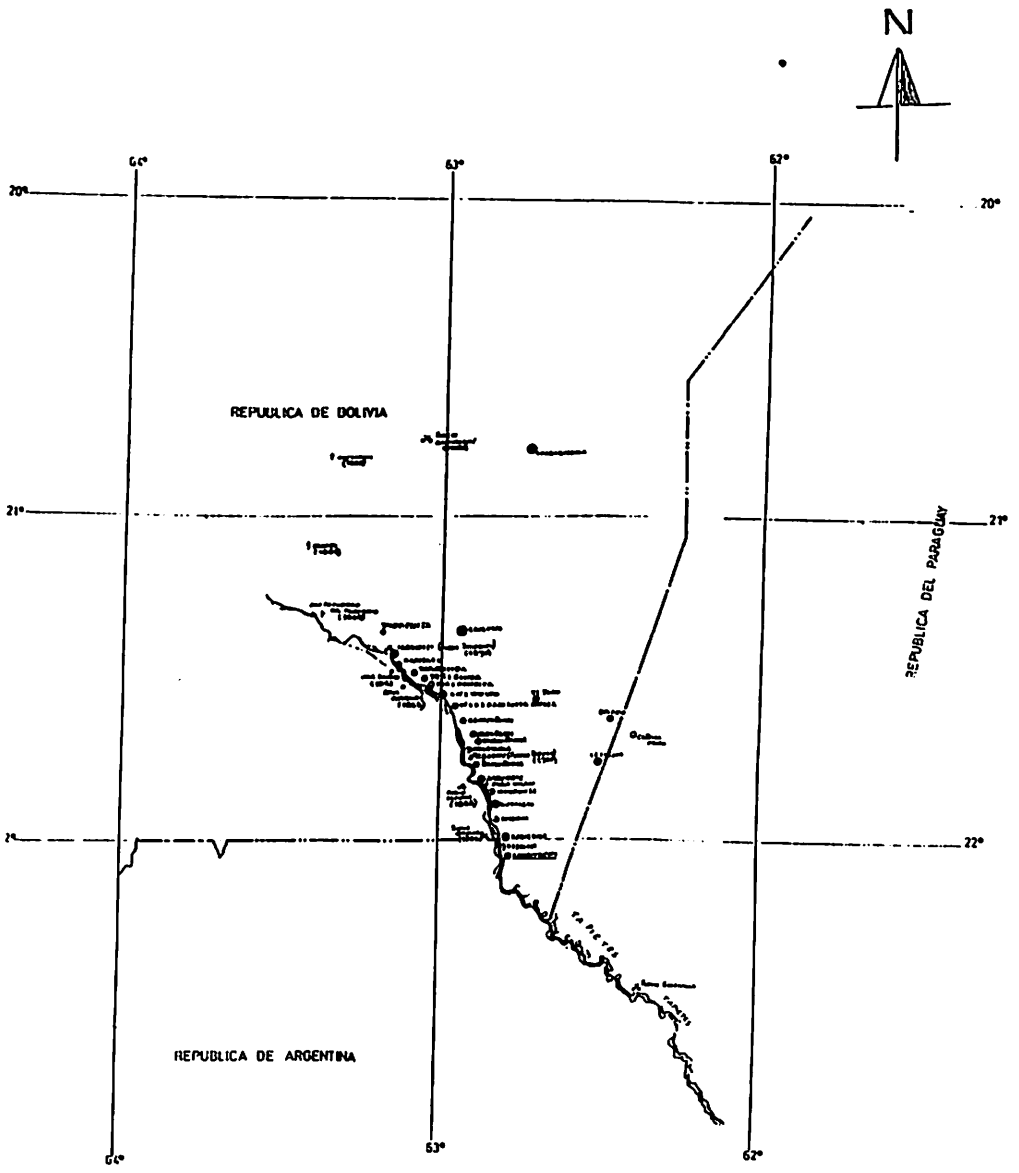
MISIONES DEL COLEGIO DE TARIJA 1.791 S. XVIII


CHIRIGUANOS
CHACO
TOBAZOCNIES
TAPIETES
CHOROTIS
GUISNAIS
MATACOS
MATAGUAYOS
MALBALAS
CHUNUPIS
MATACOS
Tarija
Concepcion
Salinas
Caraparí
Ledesma
Zaldúa
Centa (Gran)
Rio Seco
Tolomosa
Tupiza
Sulpacha
Atacama
Cochinoca
Casabindo
Tilcara
Humahuaca
Jujuy
Salta
Oran
Orán
Concepcion
Caiza
Tuyuti
Tuyuyando
Tuyuncliri
Tuyuncliri
Tuyuncliri


CARTE
indiquant les Missions, Villages et Campements
CHACO BOLIVIEN
CHACO BOREAL
CHACO CENTRAL
REPUBLICA ARGENTINA
SANTA ROSA
IBO
MACHARETI
TIGUIPA
CAMATINDI
TARAIRI
SAN FRANCISCO SOLANO
SAN ANTONIO
Indiens Chiriguanos
Indiens Chiriguanos
MANCARONS
Indiens Chiriguanos
Urunkire (Indiens Tobas)
Uopeile (Indiens Tobas)
Imborche (Village Toba)
Algarrobal
San Bernardo
Isla de los Mojos
El Palmar Marcado
Resistencia
Yuqueronda
Yuqueronda
Indiens Tobas
Irivebo
Cabayunambi
Indiens Tobas
Indiens Tobas
Fortin Murillo
Indiens Tobas et Matacos
Indiens Tobas
Indiens Chorotis
El Algarrobal
Indiens Matacos
Indiens Chiriguanos
Indiens Chiriguanos
Palmar Grande
Los Sotos
Los Barros
CAIZA
Tayasuñonco
Los Frentes
Ancienne Col.e Crevaux
Cerrito Negro
Yuqueronda
La Pena Colorada
Los Tejas
COLONIA CREVAUX
Indiens Matacos
Indiens Tobas
Indiens Chorotis
Indiens Matacos
Indiens Matacos
Puesto del Medio
Campo Alegre
Monte Celeste
Indiens Matacos
Indiens Matacos
YACUIBA
63°30
63°
O. GREENWICH

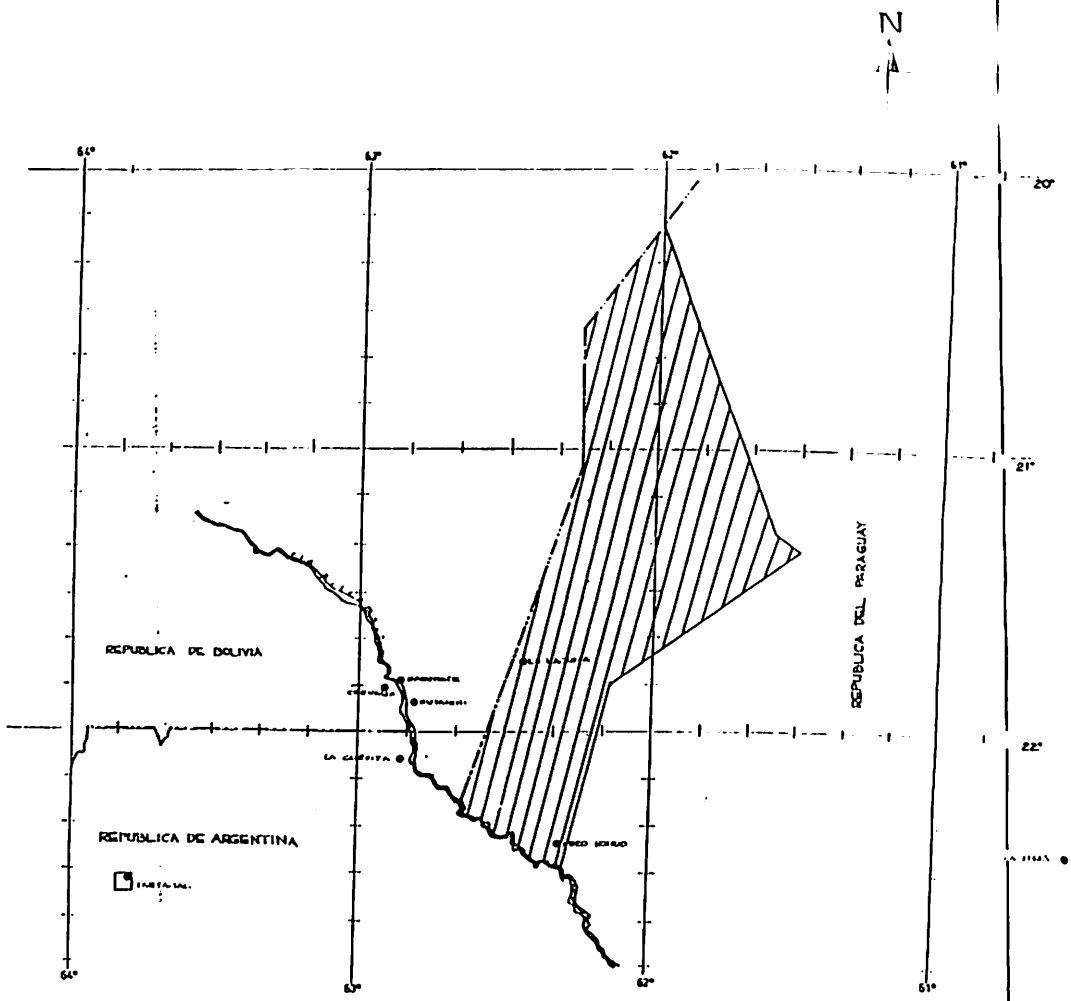
MAPA DE OCUPACION TRADICIONAL DE LOS TAPIETE
HACIA 1930

V.A.I.P.D. 1998



MAPA DE OCUPACION ACTUAL

V.A.I.P.O. 1998



LEYENDA

- AREA DE OCUPACION ACTUAL DEL PUEBLO TAPIETE (ÑANDEVA) EN PARAGUAY
- LIMITE INTERNACIONAL.
- COMUNIDADES DE TAPIETES EN BOLIVIA
- COMUNIDADES TAPIETES EN PARAGUAY
- PRESENCIA DE TAPIETES PROCEDENTES DE BOLIVIA

ESCALA APROXIMADA 1:500.000

Tinaja que contiene restos de Tapietes (Cementerio de Bulacio)
(M. Chovoloni 4/98) V.A.I.P.O.

MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFIA Y FOLKLORE
BIBLIOTECA
La Paz - Bolivia

IDENTIDADES EN LA FRONTERA ARGENTINO-BOLIVIANA

El caso de Bermejo

Omar Jerez*

PRESENTACIÓN

Los procesos de transformación económica y globalización cultural de los últimos años han llevado a los científicos sociales a preguntarse quiénes son los propios y quiénes son los extraños en los escenarios sociales. Parte de la producción antropológica que analiza estos fenómenos, ha planteado el surgimiento de culturas híbridas (García Canclini 1994, 1995a) y multiculturales (García Canclini 1995b). En el concepto de cultura híbrida, la riqueza de su propuesta radica más en las tres hipótesis, que en el concepto mismo de hibridez[2], que lo subyacen y preceden:

> *"(a)... la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan"(...) "(b)...: el trabajo conjunto de estas disciplinas (la historia del arte, literatura, folklore, antropología, ciencias de la comunicación) puede generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana"(...) "(c)... los circuitos híbridos tienen consecuencias que desbordan la investigación cultural (...)(op cit: 14/15).*

A las hipótesis que sustentan el pensamiento de García Canclini, sería interesante atravesar un conjunto de interrogantes: ¿cómo se reformulan los criterios de la identidad en la frontera? ¿ante este modelo económico capitalista, las culturas tradicionales/populares se resignifican o generan resistencias?.

Finalmente, pensando en los discursos de diferenciación, segregación y estigmatización en Bermejo ¿hasta qué punto estos discursos identitarios no son discursos de competencia económica? ¿qué elementos definen lo propio y lo extraño en un lugar determinado? ¿la identidad es inmutable o se resignifica de acuerdo al contexto en el que actúan los individuos?

Este trabajo reflexiona sobre los discursos de diferenciación y estigmatización identitaria hacia los grupos de origen Colla[3] por parte de los actores "locales" en la ciudad de Bermejo. La presencia de los Collas en la región de Bermejo está vinculada a los procesos de modernización[4] implementados por el Estado boliviano.

Desde los años '40, el Estado comenzó a ejecutar una serie de reformas que, a la vez que generaron desarrollo económico en la región, tuvieron gran influencia en la conformación

---

(*) CONICET/Universidad Nacional de Jujuy

(1) Este trabajo constituye un avance del Proyecto **Etnografía del Desarrollo Urbano Sustentable en el NOA: La co-producción de la ciudad**, presentado como Becario de Perfeccionamiento en el CONICET. Parte del marco teórico es discutido en el trabajo final que será presentado para el Curso de Postgrado La cultura urbana en los tiempos de la globalización, dictado por la Dra. Mónica Lacarrieu y el Lic. Rubens Bayardo, en la Universidad Nacional de Jujuy.

(2) Con respecto a la definición de hibridación, su enunciación no me parece muy acertada. En ella subyace una fuerte carga etnocéntrica, pues ¿desde qué cultura o posición las otras culturas son híbridas? Asimismo, la hibridez como producto de la combinación de dos o más componentes, supone la incapacidad de reproducción -en este caso cultural- de algo.

(3) Colla es, al mismo tiempo una denominación externa al grupo y en gran parte asumida por éste: refiere a los habitantes de las tierras altas de Bolivia y del noroeste argentino, quienes, al mismo tiempo que conservan sus autodenominaciones étnicas -puneños, quebradeños, vallistos en Argentina, quechuas y aymaras en Bolivia-, asumen la denominación externa que, por otro lado, es muy antigua y proviene del tiempo de la dominación incaica (Rabey 1994).

(4) Los rasgos de modernización señalados en este trabajo se refieren a la explotación de hidrocarburos, la agroindustria azucarera y el desarrollo comercial.

étnico-poblacional de Bermejo. Estas medidas estatales generaron un constante flujo migratorio proveniente de las tierras altas bolivianas hacia el piedemonte y las llanuras tropicales:

(a) En 1941 el Gobierno de la Nación, declaró "Colonia Fiscal" la zona del triángulo sur. Se autorizó a un delegado nacional a dotar de tierras, en forma gratuita, a los pobladores de distintos puntos del país que acreditaran su condición de bolivianos.

(b) En 1953, se lleva adelante la Reforma Agraria, bajo el lema "la tierra es de quien la trabaja".

(c) A principios de la década de 1960, se iniciaron las gestiones para el desarrollo de la industria azucarera. Esta fue, quizás, la medida que generó la mayor dinámica migratoria.

(d) En 1985, la sanción del Decreto Supremo 21060, estableció -entre otras cosas- el cierre de las minas en el marco de la transformación económica del Estado a partir de la aplicación de políticas neoliberales. Muchos mineros fueron despedidos con la promesa de indemnización y posterior relocalización laboral en distintas partes de Bolivia. El Estado nunca cumplió con la promesa de la relocalización. Al cerrar las minas, se desarticuló también gran parte de la base de la reproducción del campesinado, cuya economía estaba en muchos casos, articulada a los mineros. Esta medida indujo a que los mineros y campesinos Collas, migraran hacia distintos puntos del país.

Bermejo[5] está ubicado en el "triángulo sur" de Bolivia, entre los ríos Bermejo y Grande de Tarija[6], y pertenece a la segunda sección de la provincia Arce, del departamento Tarija. En 1992 se efectuó el último censo que arrojó un total de 21.394 habitantes en la parte urbana, y 9.655 en los cantones, en el ámbito rural. La Alcaldía, actualmente, estima que la población sobrepasa los 25.000 habitantes. Esta cifra aumenta temporariamente durante mayo a noviembre, época en que se lleva a cabo la zafra azucarera. En esta época la población sobrepasa los 30.000 habitantes, debido a la migración Colla que proviene de las tierras altas de los departamentos de Tarija, Oruro, Sucre y Potosí. Hay también migración tarijeña no Colla (chapaco) y migración de los departamentos bajos, principalmente de Santa Cruz de la Sierra (cambas).

Comencé a interesarme por los procesos de relaciones interétnicas en Bermejo desde mediados de 1996. La intención de incorporar esta nueva unidad de análisis fue la de tener mayores elementos para comparar los factores que influyen en el crecimiento de las ciudades y los distintos discursos que los actores despliegan en torno a ellos. La característica en común entre las ciudades seleccionadas -San Pedro en Jujuy y Orán en Salta, ambas en Argentina, y Bermejo en Tarija, Bolivia- es la presencia de un ingenio azucarero en las proximidades, y la influencia de éstos en el crecimiento y la dinámica urbana, debido a que en general las empresas azucareras concentran la propiedad de la tierra que rodea a las ciudades casi totalmente. En Bermejo éste no es el caso, ya que los ingenios sólo tienen un pequeño porcentaje en la tenencia; mientras que la gran mayoría de la tierra productiva es propiedad de los cañeros[7]. En Bermejo el ingenio es de propiedad del Estado.

(5) La ciudad de Bermejo fue creada el 7 de diciembre de 1956. Sin embargo su historia institucional se remonta a fines del siglo pasado. En 1876, se dicta un Decreto Supremo que autoriza al Poder Ejecutivo Nacional la división política del departamento Tarija en provincias y cantones. Se crea el cantón Bermejo. Veinte años después, mediante ley, se crea la provincia Arce, el cantón Bermejo pasó a formar parte de la misma provincia. Bermejo creció a la par del desarrollo que significaron, primero la explotación petrolera, luego la industria azucarera, y el comercio de frontera, con sus respectivos aportes migratorios (Durán Romero 1989).

(6) Esta ciudad constituye uno de los tres pasos oficiales que mantienen Argentina y Bolivia. Uno está ubicado entre las ciudades La Quiaca/Villazón en el altiplano, los otros dos se encuentran en las tierras bajas: Aguas Blancas/Bermejo, y Salvador Mazza (Pocitos)/Yacuiba.

(7) El caso es similar a lo que ocurre en la provincia de Tucumán (Argentina) donde la explotación se concentra en un importante número de minifundistas.

LA IDENTIFICACIÓN EN BERMEJO

Como en cualquier lugar, a la primera mirada de un observador foráneo, Bermejo parece constituida por una sola homogeneidad identitaria. Por ejemplo, los bolivianos en general, son considerados e identificados por los argentinos como Collas[8], sin mediar distinciones entre diferentes procedencias o no advirtiendo la diversidad de grupos étnicos que constituyen esta parte del territorio boliviano. En este sentido, Barth (1976:12) sostiene que la identidad no puede ser solamente definida por la pertenencia a determinado grupo a partir de la identificación y distinción de "las características morfológicas de las culturas de que son portadoras". Así, tenemos sujetos portadores de identidades individuales y colectivas, las cuales entran en escena de acuerdo al contexto en que se encuentran los actores. De esta manera, la identidad de un colectivo determinado y la manifestación que sus integrantes hagan de ella varía según el contexto y los interlocutores con que se encuentren. Así es que a medida que desentrañamos la trama de significados, la representación manifiesta de la identidad puede ser manipulada para distintos fines. Encontramos que la necesidad de buscar y construir una identidad bermejeña por parte de los sectores considerados "genuinamente bermejeños"[9], está relacionada por (a) la competencia por el poder político, (b) la disputa por un lugar de trabajo y (c) la crítica a la "fuga de capitales":

> *"Poca es nuestra gente que ocupan los cargos públicos.... por decirles, el Alcalde es de Padcaya, la Presidenta de la Junta del Concejo Municipal es de Camiri, el Presidente del Comité Cívico es del altiplano, el Oficial Mayor es de La Paz, y si sigo buscando encuentro que los nativos estamos un poco relegados".*
>
> *"Como son visitas, son inmigrantes, no les calienta hacer algo en pro del lugar. Aquí es el usufructo, y frun, frun y toda esa plata sale. Esa plata no se reinvierte, si se reinvierte es lo mínimo. Entonces no le interesa, se van. Sus hijos crecen y se van. Aquí, mucha gente es dueña de clínicas en Buenos Aires y en Córdoba. Son dueños y accionistas de grandes centros médicos de la Argentina. Así, ya a sus hijos se los manda a la Argentina a estudiar, a Buenos Aires, a La Plata. Y ya los hijos no vienen, porque se van a casar y entonces se van a cuidar a los nietos, los viejos de acá. Y entonces vienen otros a suplirlos, y así van cubriendo esos huecos".*

Aunque los grupos presuponen "diferencias culturales", es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias "objetivas", sino solamente aquellas que los actores mismos consideran "significativas" (Barth 1976: 15). De esta manera, no debe perderse de vista que la identidad "es una construcción permanente, una búsqueda y una actuación cotidiana de las diferencias que permiten instaurar y/o reciclar ese límite invisible que le otorga significado ... esos límites son sociales -en parte impuestos, en parte negociados-, emblematizaciones más construidas que predeterminadas" (Briones 1988: 88). Así coincido con Dolores Juliano (1997) cuando sostiene que "la antropología no se propone que el proceso de construcción de la identidad sea una consecuencia normal de diferencias raciales o culturales..., sino que la ven como un conjunto de estrategias para generar o mantener límites, para mantener privilegios en determinados casos, para cohesionarse y defenderse de agresiones externas, o para excluir competidores de la estructura social". En este sentido, en Bermejo encontramos que si bien los discursos identitarios tienen una fuerte carga discriminatoria, a su vez encubren diferencias que encuentran mayor sentido en lo económico y la lucha por el poder político.

---

(8) En el norte argentino, especialmente en la provincia de Jujuy, es frecuente el uso de este término para calificar negativamente a alguien. La expresión boliviano o Colla suele ir acompañada de una serie de adjetivaciones también negativas. A su vez este mismo término se usa, a modo de burla, en otros puntos del país cuando se denota a los habitantes de la provincia de Jujuy o Salta.

(9) De las conversaciones que mantuve con distintos sectores de la población, los que se consideran "genuinamente bermejeños", son los nacidos en el lugar, cuyo atributo de identidad y pertenencia es frecuentemente alegado para diferenciarse de los Collas. Aún los hijos de Collas.

Pese a que el discurso diferenciador es contra el Colla en general, se distingue al Colla que tiene "capital en comercios", del Colla que "trabaja en el surco". Tomando en cuenta esto, los límites entre los Collas y no Collas, están definidos más en los discursos que en las prácticas. Salvo un incidente ocurrido a fines de 1996, cuando expulsaron a feriantes -en su mayoría Collas- de una peatonal donde estaban hacía más de 10 años, las manifestaciones de las diferencias no pasan de lo discursivo. Esto puede deberse al rescate que se hace del Colla trabajador que aportó y aporta al crecimiento de Bermejo. De los Collas depende que el ciclo agrario de mayor importancia en la región se renueve. Una comerciante del mercado central expresaba: "sin el ingenio, nos morimos de hambre" "sin el ingenio, Bermejo se muere".

Pero ¿qué sucede cuando una "ciudad tradicional" como Bermejo se ve impregnada por influencias multiculturales que, muchas veces se mezclan y mimetizan con las manifestaciones culturales locales? Me refiero concretamente a las transformaciones económicas ocurridas en los últimos tiempos, que han convertido el mundo, virtualmente "en un mercado único, en el cual los capitales y los procesos de producción se desplazan más libremente que nunca" (Sonntag, H. & N. Arenas 1995:1), constituyendo lo que I. Wallestain ha denominado "la mundialización de los mercados" (1989). Este nuevo orden mundial, que trae aparejado transformaciones "ha sido conceptualizado como globalización, basado en una vertiginoza aceleración de los procesos tecnológicos, especialmente la comunicación" (Sonntag, H. & N. Arenas 1995: 1), entre otros. Esto tiene como consecuencia un modo de vida global, que a partir de la mundialización de los mercados produjo la mundialización y homogeneización de la cultura. En el caso de Bermejo esto lo podemos palpar a partir del impacto producido por "la llegada de la modernidad": industrialización, comercio, medios masivos de comunicación (canales de T.V.[10]., F.M.). Pese a tener muy malas rutas camineras, Bermejo ya no estaba aislada (ver Ortiz, Linz Ribeiro, Harvey).

Podemos ver que el modelo que se nos enuncia desde la modernidad, es hacia un proceso de cambio unidireccional. Se debe cambiar para ser moderno, un país moderno, una sociedad moderna, un barrio moderno. Pero se sabe que esta unidireccionalidad hacia un sistema moderno, es manejada, al menos, desde dos ejes muy visibles. Uno de ellos lo constituye las administraciones de los Estados que ejecutan políticas neoliberales, regidos por intereses de países centrales que responden a su vez, cada vez más, a los intereses de grupos capitalistas mundiales. Otro, desde el control de los medios de comunicación que propagandizan este modelo a través de la difusión de logros y metas, como por ejemplo "alcanzar el sueño americano". Estos objetivos ya no son propuestos solamente por Estados Unidos. Esto puede tener vigencia en cualquier lugar del mundo, ya sea la ciudad de Buenos Aires -Argentina-, Río de Janeiro -Brasil-, o Bermejo -Bolivia-.

La tan mentada globalización y el fin de la historia al igual que otras expresiones similares "son disfraces ideológicos que enmascaran la realidad del crecimiento de explotación, la opresión y la discriminación sobre las personas y los pueblos" (Moreno 1995). Sabemos que más que cosificar, esta situación ha producido una serie de reacciones entre los integrantes de las sociedades. Hoy hay más revalorización cultural que nunca. La gente se identifica más con "sus" cosas que hace un tiempo. O al menos esto es más visible ahora. A la vez también, paradójicamente estamos más individualistas que nunca.

---

(10) Aunque la televisión transmite a fines de los '70 a través de un canal local, montado por el ingenio azucarero, la presencia de los medios de comunicación en Bermejo tienen su mayor impacto y masificación a principio de los '80, con el desarrollo de la televisión por cable, la propagación de las radios F.M. y varios medios gráficos de aparición mensual. Actualmente el medio de mayor consumo es la televisión por cable. En Bermejo hay dos canales locales de televisión, uno de los cuales distribuye señal por cable de diferentes canales del mundo: EE.UU, Colombia, España, Venezuela, Perú, Argentina, Brasil, entre otros.

¿QUÉ ES SER BERMEJEÑO?

Durante el trabajo de campo, las preguntas más recurrentes que efectuaba referían a la identidad del bermejeño. Las respuestas a ¿qué es ser bermejeño?, fluctuaban entre "amar la tierra" y "haber nacido aquí". Sin embargo, entre los más jóvenes, las respuestas estaban teñidas de un barniz cultural cuya identificación hacía referencia a los grupos étnicos wichi que vivieron en la región de Bermejo hasta principio de siglo[11]. Esta identificación recuperaba las costumbres de grupos wichi que vivieron entre la ribera del río y el monte. Un anciano me dijo: "...al principio sólo era el río, el monte y los aborígenes...".

Cuando a propósito me confundía, ellos se encargaron de señalarme los tres grandes grupos en que se diferencian los bolivianos: el colla del altiplano, el camba[12] de la zona de Santa Cruz y el chapaco[13] de Tarija. Los bermejeños, al igual que la mayoría de los bolivianos saben que los argentinos tienen esta "confusión" generalizada, al otro lado del río:

> *"A nosotros en Argentina nos generalizan. Nosotros no somos todos Collas; los Collas son del Norte. Los Chapaco son de parte de Tarija. Los Chaqueños son de la parte de Villamontes y Yacuiba. Y los Cambas son los cruceños. Nosotros qué somos... somos Bermejeños... qué es ser Bermejeño... es un lío. Aquí, como le decía ha habido de todo, hasta gringos... Ser Bermejeño es querer su tierra, su lugar, yo no nací aquí, pero sí mis hijos, mis nietos, y por eso quiero a esta tierra".*

Como podemos ver a lo largo de su historia, Bermejo fue el centro donde confluyeron una diversidad de flujos migratorios. De manera que al habitante de la ciudad, al buscar una definición de lo que significa ser bermejeño, le es difícil encontrar elementos de identificación que tome la historia o la cultura de referencia étnica como criterio de identificación. Bermejo, al decir de su gente, es un pueblo joven, y así fue que a sus jóvenes les tocó plantearse el sentido de pertenencia.

Cuando visitamos la biblioteca de la ciudad, un grupo de adolescentes, estudiantes de 4to y 5to año del nivel secundario, escucharon que buscábamos información sobre la historia de Bermejo. Estas jóvenes se acercaron y nos dijeron que consultáramos unos libros, que eran los mismos que consultaban la mayoría de los estudiantes del nivel medio[14]. Estos

---

(11) En 1609 el Virrey del Perú, Marquez de Montesclaros, informaba que: "los chiriguanos corren del Norte a Sud la frontera de Charcas, volviendo un poco hacia Santa Cruz de la Sierra. Al fin de éstos, por la parte del Sur que hace frontera a Tucumán y Río Bermejo, están los Tobas y Frentones". Cuando la corona española, ya había conquistado las tierras altoandinas y las costas del Río de la Plata, se hizo necesario encontrar una comunicación más directa entre estos centros. El conquistador Diego de Rojas, realizó una de las primeras expediciones al gran Chaco, correspondiéndole al Teniente Nicolás de Heredia efectuar la exploración del curso superior del río Bermejo, en el año 1539. Este último permaneció alrededor de un año recorriendo las riberas del Bermejo, habitadas por grupos mataco mataguayos (Wichi). Los territorios recorridos por Nicolás de Heredia corresponden actualmente a las tierras bajas del oriente de las provincias argentinas de Jujuy y Salta, y el sur del departamento de Tarija en Bolivia. A mediados del siglo XVI, el cronista Pedro de Lozano así describía la zona chaqueña: "Entre el río Bermejo y el Pilcomayo, hay más de 12.000 indios desde la cordillera hasta donde dichos ríos desembocan en el Paraguay. Toda esa gente es pescadora que no siembran cosa alguna para su sustento, ni tienen pueblos formados: viven en casas de esteras, las cuales mudan con facilidad de unas lagunas a otras, buscando pescado, caza y frutas silvestres" (Mendieta Pacheco 1972).

Cuando a principios de siglo llegaron los primeros exploradores en busca de petróleo, paralelamente, según me relató un anciano, los pobladores nativos que vivían a orillas del río: "... no desaparecieron, sino que se corrieron o la gente aquella los corrió. Así la población nativa se dispersó y retrocedió cada vez más a medida que avanzaba la modernización y los primeros centros poblados.

(12) Los habitantes del Departamento de Santa Cruz "se conocen como Cambas, término que se cree originado en la palabra guaraní que significa "amigo". Al principio se lo aplicó a la clase campesina y era sinónimo de peón que estaba ligado por deudas a un gran establecimiento agrícola o finca. Al pasar el tiempo, camba llegó a ser un término que incluía toda la sociedad de las tierras bajas, tanto campesinos como aristócratas. Además vino a ser un medio por el cual los habitantes de las tierras bajas podían demostrar su distancia tanto cultural como geográfica frente a los habitantes de las tierras altas, a quienes se referían como Collas. Todos estos usos continúan hasta el presente, aunque el primero (el de la distinción de clases entre los de las tierras bajas), ha perdido popularidad en los años recientes" (Maclean Stearman 1987:39)

(13) Chapaco es la designación con la que se autorreconocen los habitantes de la porción andina occidental del departamento boliviano de Tarija; otros grupos suelen describirlos con la ambigua denominación de mestizos (Rabey 1994).

(14) Una de las cosas que más me llamó la atención fue la versión popular generalizada sobre la historia de Bermejo. Cada vez que preguntaba sobre el lugar: cómo habían surgido, qué podían contarnos sobre su historia, tanto a jóvenes como ancianos, los "locales" y "foráneos", profesionales, comerciantes del mercado, sindicalistas, trabajadores del ingenio, todos los relatos seguían la misma secuencia: primero el surgimiento del petróleo, segundo el desarrollo de la industria azucarera y tercero la intensificación de la economía basada en el comercio, fundamentalmente después de la la sanción del Decreto Supremo 21060, que produjo la "relocalización de los Collas" por el oriente boliviano.

libros hacían referencia a diversos aspectos de la historia boliviana y vinculaban en forma directa e indirecta a los procesos de conformación política y económica de Bermejo.

Luego nos preguntaron qué hacíamos, de dónde éramos, etc. Después de las respuestas de rigor, las cinco jóvenes nos indicaron quiénes eran las personas más "preocupadas por la identidad y la cultura de Bermejo". Así, trazamos una ruta de visita a otros "informantes".

Trinidad sugirió si podíamos encontrarnos para conversar. Si bien no puedo decir que aquellas jóvenes representen la heterogeneidad de la juventud bermejena, el grupo procedía de distintos sectores de la sociedad[15]. En las distintas conversaciones que tuvimos, se señalaba la importancia de recuperar "la tradición y la cultura del lugar para ser alguien", ya que no se concebían como pueblo sin historia:

> *"...todo Bolivia tiene su danza típica y tienen su música, así como en Santa Cruz el Taquirari, en La Paz tienen la Morenada, Saya, en Oruro la Diablada, en el Beni los Tobas. Cuando salimos a otros lugares nos preguntan acerca de nuestro origen, de dónde somos. Y decir que no tenemos algo con qué identificarnos, sería decir que somos algo sin cultura".*

Otra de las críticas de las jóvenes, hacían énfasis en la lejanía de otras ciudades bolivianas. Esto fue percibido como un encapsulamiento, donde pese a estar en territorio bolviano, el Estado no se ocupa, efectivamente, de sus habitantes. Según las jóvenes, a partir de la falta de políticas sociales y sanitarias, la población de la región de Bermejo acude a hospitales argentinos -Jujuy y Salta- fundamentalmente para la asistencia de partos y tratamientos terapéuticos de mayor complejidad, como por ejemplo intervenciones quirúrgicas:

> *"... acá no tenemos un hospital como la gente... a veces cuando hay que asistir a las parturientas, especial las de las campeñas, las Collas, se van a la banda o se mueren...*
> *"...Yo sé de gente que se ha ido a operarse a Argentina, primero porque acá no hay dónde, hay pero en Tarija... es más fácil, más rápido ir a Argentina..."*

A la crítica de la ausencia de presencia estatal, se agrega la de la difusión masiva de señales de canales de televisión extranjera, que son transmitidas por cable.

> *"Hace años hay televisión aquí (desde fines de la década del '70), acá veíamos Canal 11, televisión argentina y chilena. Era una mezcla de todo. Unicamente nuestro documento decía boliviano".*

Sin embargo, la presencia de televisión por cable es considerada un elemento positivo, de prestigio, porque muestra la modernidad de la ciudad.

Respecto a la totalidad de bolivianos en la Argentina podemos señalar al menos dos aspectos relevantes en la identidad negada del boliviano. Debido a la situación de desamparo en que se encuentran las poblaciones de frontera, algunos optan por salir del país y tener sus hijos en Argentina porque en territorio argentino, aún con una salud pública deficiente, el Estado tiene una política que para la realidad de los migrantes bolivianos es óptima. Sin embargo esto no implica renegar de los orígenes; de hecho podemos observar en Argentina, la celebración de fiestas patrias -día de la independencia - fiestas religiosas y el carnaval. Así (1) asegurarse la nacionalidad o la binacionalidad de los hijos y a veces la de ellos mismos, lo que les permite (2) acceder a los beneficios de trabajo y de los servicios sociales por la nacionalidad argentina.

> *"Era tan fácil sacar documento argentino. Todos nacían aquí y a la semana nacían en Orán, en Aguas Blancas, o en donde sea. Hay una pérdida total de identidad... Muchas madres iban a Argentina a tener sus chicos, una por las condiciones... otro porque ya son argentinos".*

---

(15) Dos procedían de sectores económicos más acomodados -hijas de profesionales y propietarios de importantes comercios locales-. Las restantes eran hijas de comerciantes menores, trabajadores del ingenio y docentes. Aunque acá se señalen las principales actividades laborales de los padres, al igual que la gran mayoría de los habitantes de Bermejo, siempre se combinan dos y hasta tres actividades: trabajador del ingenio, conductor de taxis -de gran número en la ciudad- o comerciantes (empleados o propietarios), etc.

Sin embargo en el caso de los adultos, el acceder a la nacionalidad o la radicación les permite tener el documento que posibilita tanto la tranquilidad para acceder a un puesto laboral y a la vez que disminuye el estigma -ser argentino, ser igual- al que son sometidos.

Esto fue quizás lo que motivó a que en 1988, un grupo de más de 100 jóvenes (todos nacidos en Bermejo), entre estudiantes secundarios y universitarios, se reunieran y conformaran el Comité de Acción Juvenil Bermejeñista, a los fines de efectuar una Mesa Redonda sobre el tema: Determinación de la Identidad Cultural de Bermejo. Para esa jornada se cursaron invitaciones a autoridades locales educativas, civiles y a "conocedores del devenir histórico de estas tierras". Luego de un prolongado debate, nos dice una persona que tuvo activa participación en el Comité:

> *"Nos pusimos como primera tarea buscar la identidad, porque en la medida que sepamos qué somos, quiénes, qué es, dónde estamos, vamos a comenzar, porque tenemos que identificarnos con algo. Así nos juntamos casi todos los jóvenes de Bermejo para discutir sobre nuestra identidad. Luego hemos hecho el Festival del Lapacho, hace diez años ya. En ese tiempo estaba un festival muy importante en Yacuiba, nosotros decimos: aquí vamos a hacer un festival. Para revalorizar lo nuestro. Así es que se crea el Festival del Lapacho para rescatar nuestros conjuntos. Los mostrábamos en un escenario grande donde se sientan orgullosos de ser bermejeños, con su música regional, y traemos conjuntos de otras partes del país y nos sentimos orgullosos de ser bolivianos y nos identificamos con eso. Ahí establecemos que la raíz originaria es chaguanco, entonces la vestimenta típica es el tipoy, la música el pin-pin.*
> *Así nace el Festival del Lapacho, porque eso nos va a identificar con Bermejo. Entonces se escucha en La Paz del Festival del Lapacho, y se habla de Bermejo, quizás de Bermejo no sepan nada, pero se habla, porque se habla del Festival, y nosotros lo difundimos por todos lados. Lo llamamos Festival del Lapacho, porque es el árbol regional".*

Los resultados de esa mesa de concertación, podrían parecer en una primera mirada paradójicos, pues no asociaron en su definición de identidad dos elementos significativos que, como vimos, estructuraron la dinámica de Bermejo: el petróleo y la caña de azúcar. Su omisión se debe quizás a que fueron esos elementos modernizadores los que le cambiaron "la armonía inicial del pueblo". Sumado el hecho de que el ingenio trajo mayormente a los migrantes del altiplano lo que a su vez originó el mayor desarrollo de la actividad comercial. Esto último íntimamente vinculado con la sanción del Decreto Supremo N° 21060. Estas medidas produjeron una gran dinámica migratoria, casi descontrolada de mano de obra desocupada, que comenzó a buscar nuevos horizontes en busca de condiciones de vida en distintos puntos del país:

> *"Las minas se cierran y se indemniza a los mineros en 1985, y produce la famosa relocalización. Con la idea de que el Estado los despide y les va a dar trabajo en otro lado. Esa parte se han olvidado: Le dan el dinero nomás.*
> *En el '87, '88 recién llegan por Bermejo unas 50 familias y se crea el barrio San Antonio. En su mayoría son mineros, del norte de Potosí, de Oruro y de otros lados. Estos relocalizados no saben qué hacer, ¿entonces qué hacen?, ¿qué es lo más fácil?, conseguir unos 100 pesos y comprar y vender algo. No tienen puestos de venta y se, sientan en las calles. Y esto pasa en todo el país. En La Paz, por ejemplo, en las calles. Es un efecto de la relocalización, son las víctimas de la economía de mercado. Algo tienen que hacer y comienzan a vender en todas partes del país y llegan también a Bermejo. Pero esto se acentúa aún más cuando el dólar en la Argentina toma su paridad con el Austral. La Argentina intenta parar la crisis, la hiperinflación, y no le sale bien y cae más todavía. A partir de ahí es más barato todo. Después el Gobierno de Ménem toma el toro por las astas y dolariza la economía. Todo es más caro allá, a nosotros nos conviene, nosotros les podemos vender. Y como el negocio se pone bueno, entonces la gente se entera, ...nosotros acá decimos que el Colla es como el turco, como el judío: Es bueno para los negocios. Por dar un ejemplo, estos migrantes van de compras de electrodomésticos a La Paz o a Oruro que son centros de abasto. Ahí le preguntan, ¿a dónde llevan? 'a Bermejo' le dice. ¡Ah quiere decir que la cosa está bien ahí!, y ya se vienen más. Y así comienzan a llegar.*
> *Esos han emigrado, del interior del país... Es gente que viene con un mínimo de capital y tienen*

una visión más amplia de lo que es el negocio, empieza a negociar, y es gente que vive de eso y trabaja para eso, duerme y vive muy mal. Viene y se quedan en Bermejo un tiempo, muchos de ellos emigran otra vez, se van, hacen un monto y se van
La mercadería es brasilera, peruana, chilena, [illegible] de Santa Cruz, de La Paz.
La gente del norte siempre está con el tema de [illegible] algún lugar para vender sus productos, puede vender piedra, ya asienta su manteado y ya empieza a vender donde sea. Entonces vienen, traen agujas, hilo, tijeritas, de todas esas cosas chiquitas que se van a utilizar en la casa, traen primero. Venden eso, y van y ya traen eso y más la tela con las ganancias. Vienen, venden eso y ya traen... Se van en camión. Y comen haba, maiz tostado. Tienen otra alimentación. Es sumamente barato y son resistentes. Y bueno, como tienen tan poco gasto en la alimentación. La ropa siempre la misma. Y así van creciendo con tela, después la ropa y después ya se traen aparatos electrónicos y así van lentamente, y van y van y van creciendo".

COMENTARIOS FINALES

En Bermejo tras el manifiesto discurso peyorativo hacia el Colla, el cual se basa en su condición de "sucios, egoistas y usurpadores" encontramos que subyace una disputa por el espacio, tanto urbano como económico, y fundamentalmente una disputa por el poder político "hoy en manos de los foráneos". A su vez los Collas son percibidos como un obstáculo cultural para alcanzar la modernidad, como sinónimo de ciudad; obstáculo que se manifiesta en sus formas de vivir. Esto lleva también a considerar el papel que juega el Colla en la construcción de la imagen del boliviano, cuando salen del pais.

Sin embargo el boliviano sabe que estas diferencias que existen hacia dentro también se reproducen afuera de su pais. Allí los nuevos grupos en contacto no se definen solamente desde lo étnico -aunque esto es lo que se manifiesta- sino desde lo nacional. Los argentinos -que a su vez internamente tienen grupos de diferenciación entre los cuales resaltan más los de capital e interior, los que se reflejan en la esfera nacional y provincial- perciben a los bolivianos en general, como Collas, sin distinción de otro origen étnico.

Las identidades son resignificables, por lo cual son reconocibles y perceptibles sólo a partir de su ontologización. De manera que solamente en un proceso de re-conocimiento es que vamos a poder ver las verdaderas diferencias que existen entre los grupos en disputa. El debate sobre las identidades no sólo debe hacerse a partir del análisis de los soportes étnicos, sino que debe incluir, también, la realidad económica en la que se encuentra inmersa y se desarrolla. En dicho análisis se deberá tener en cuenta quién, qué, y hacia dónde narra. Este análisis procesual de la identidad tanto a nivel colectivo como individual, se vuelve relevante; podemos decir que la identidad también puede ser inventada o resignificada, de acuerdo al contexto.

Los bermejeños invocan su pasado para definir su futuro y su identidad. Esta invocación refiere a la búsqueda de definición de su identidad en defensa de la competencia económica que significa el "Colla". Todo esto producido por y en un contexto de modernidad como sinónimo de las consecuencias de las transformaciones económicas de las políticas neoliberales. La primera respuesta a los conflictos culturales del Colla en las tierras bajas la podemos encontrar en las consecuencias de las transformaciones económicas del Estado. Este, no se ocupó -porque no quiso o lo ingnoraba- de generar mecanismos de articulación entre los distintos grupos étnicos que confluirían a partir de la sanción de la ley de "relocalizaciones".

LA ESTIGMATIZACIÓN COMO ESTRATEGIA DE EXCLUSIÓN POLÍTICA Y DESCONOCIMIENTO CULTURAL

Luis Tapia

I.

Las sociedades tienden a producir para si mismas una imagen modelo de normalidad, en la que a la vez sintetizan de manera selectiva los principios organizadores de sus relaciones sociales existentes y una proyección idealizada o idealizante de lo que creen que puede ser y lo que desean ser.

Las sociedades crean así un conjunto de representaciones que a la vez que sintetizan la vida social, se articulan para normarla. La idealización de la normalidad o lo bueno y aceptable, es una forma de normativizar en el horizonte amplio de una configuración cultural.

Parte de esto llega a organizarse como ley al nivel jurídico político. Otra gran parte se vuelve una trama de espacios de posibilidad de acción reconocidos positivamente, por un lado, y de límites y otros espacios de desconocimiento, marginación y castigo, por el otro lado. En la medida que las sociedades se mueven, esa trama de límites y márgenes de reconocimiento positivo y negativo también se va reconfigurando.

Dado que la producción del modelo de normalidad responde al conjunto de relaciones sociales vividas, ese modelo y su dinámica cultural contiene y reproduce de manera transfigurada y simbólica la estructura social subyacente, y termina siendo parte de la forma de dominación de los grupos sociales que predominan en la organización de la vida social y política, en la medida que ese orden es introyectado o forma la subjetividad de los subalternos y las relaciones intersubjetivas entre todos los grupos sociales.

A través de consideraciones sucesivas quiero introducir una serie de hipótesis sobre el estigma y la estigmatización como estrategia de exclusión política y desconocimiento cultural.

A un nivel general, se puede considerar el estigma como una forma de reconocer lo anormal o desviado del modelo de normalidad, que es la idealización cultural de una sociedad, pero de una anormalidad que nació o apareció dentro de ella; a la vez es una forma de desconocer parcialmente esa anormalidad y desviación.

El estigma es una forma de reconocimiento discriminador y marginalizador. La estigmatización, en algunos casos, es una forma de conciencia y práctica desviada que no puede resolver bien el hecho de reconocer que esa anormalidad aparece y nace dentro de su sociedad, es su producto y parte de ella, a la vez que quiere negarle su participación en el modelo cultural; por eso termina en diferentes formas de marginalización.

Todo modelo cultural en tanto normalización idealizada tiene unos márgenes de desconocimiento y castigo cultural de los desvíos e insuficiencias. Se puede decir que un modelo cultural tiene un núcleo de idealización y normalización/normatividad y una periferia de marginalización. Una estrategia cultural de configuracion de esta división es la estigmatización.

Lo peculiar de la estigmatización es que identifica las anormalidades e insuficiencias con personas y grupos humanos, por varias causas y diversos fines, entre los que se puede

destacar: la configuración de un orden jerárquico y la legitimación de una sociedad estamental; la necesidad de articular un modelo idealizado de normalidad y la imposibilidad de reconocimiento pleno de las imperfecciones o desvíos; la necesidad de un chivo expiatorio para explicar y exorcisar los fracasos de una sociedad o de los grupos dirigentes.

En este breve texto me interesa analizar sobre todo un lado compuesto (exclusión/desconocimiento) de los procesos de estigmatización, el que es practicado por los agentes operadores y articuladores del modelo de normalidad. En toda interacción social es necesario tomar en cuenta los dos lados de la relación. Aquí también se mantiene esa atención, pero se pone énfasis en el polo mencionado.

Las reflexiones e hipótesis que aquí desarrollo tienen como fuente de inspiración la obra de Erwin Goffman[1]. Aquí extrapolo algunas de sus ideas que originalmente han sido desarrolladas para estudiar y explicar la identidad personal y la estigmatización en la vida social sobre todo en casos de impedidos físicos, prostitución, homosexuales, para pensar específicamente algunos usos y prácticas de la estigmatización en la vida política, cosa que Goffman ya no estudia. En este paso de lo micro social a lo macro en su dimensión política, hago un uso libre de algunas de sus ideas y las transformo, para bosquejar algunas formas de la estigmatización político-social en la historia del país

Un primer paso en este sentido es replantear el problema de la estigmatización como una estrategia de exclusión política. Para esto me parece operativa o útil/fértil una utilización de la teoría del cierre social de Weber[2]. Para explicar las formas de distribución del poder, Weber elaboró la idea de cierre social que consiste en un conjunto de prácticas y criterios por medio de los cuales un grupo social monopoliza el acceso a un determinado conjunto de oportunidades de vida, excluyendo al resto de su disfrute.

Cuando el cierre social se establece sobre las oportunidades de acceso a los mercados de propiedad, crédito y bienes económicos, el resultado son las clases sociales. Cuando el cierre social se practica sobre el reconocimiento social de ciertos estilos de vida y como monopolio de oportunidades vitales para obtenerlo, se tiene como resultado los grupos de status. Por último, los partidos políticos son la forma de organización y acción voluntaria agregada para participar en la lucha por el reparto del poder político y establecer un cierre sobre las condiciones de ejercio del poder estatal. Cabe destacar que aquí la clave es un par de categorías: cierre social y oportunidades vitales.

Quiero desplazar esta fértil idea de Weber para pensar la estigmatización en la política. Considero que se puede pensar la estigmatización en la política como una forma de marginalización o exclusión que se ejerce estableciendo un cierre cultural en torno al reconocimiento de la plenitud e igualdad de derechos y oportunidades políticas que compartirían los que participan del modelo de normalidad.

El estigma es una forma de desconocimiento y negación de la igualdad humana. Aquellas personas y grupos sociales que son estigmatizados, en consecuencia, ya no pueden acceder al disfrute del conjunto de oportunidades vitales y políticas que su sociedad de hecho ya dispone y proyecta. Analizo algunos aspectos de la estigmatización política al analizar algunas fases y formas practicadas en la historia política del país.

---

(1) Cfr. Goffman, Erwin. **Estigma. La identidad deteriorada**, Amorrortu, Buenos Aires, 1970/95.

(2) Weber, Max. **Estructuras de poder**, Pléyade, Buenos Aires, 1977

II.

La primera forma de estigmatización política que cabe analizar en la historia de Bolivia es la que se practica largamente desde su fundación hasta la Revolución del 52 sobre los pueblos y culturas locales, cuya raíz es colonial. La dominación colonial formula primero el estigma de la animalidad o la negación de la condición humana de los habitantes del continente. La humanidad es algo que se adquiría por la religión cristiana.

La forma más general y duradera de la dominación colonial es lo que podemos llamar el estigma de la barbarie. La barbarie son los márgenes y el afuera de la civilización, que es el modelo (en movimiento) de la normalidad. La barbarie es una idea que surge del encuentro y choque entre sociedades. La constitución de la autoimagen y ego de una sociedad en expansión produce un aura de superioridad de sí misma y una sombra de descalificación de las otras.

Aunque hay algunas sociedades que han terminado adoptando la cultura de los conquistados por ser más compleja y desarrollada, generalmente la barbarización de los conquistados forma parte del imaginario de los colonizadores. El estigma de la barbarie se convierte en el estigma de la raza y la cultura.

Lo peculiar de una situación colonial es que organiza una especie de orden dual en el que los conquistados son estigmatizados como una cultura y una raza inferior que, en consecuencia, debe servir y trabajar para los conquistadores.

Se necesita incluirlos como súbditos, que es una forma de reconocimiento de su existencia dentro de su orden pero no con su identidad sino con la que el orden colonial les atribuye: indios.

Tal vez por esto se podría hablar del estigma de la indianidad como el cierre social cultural más general. Es un mecanismo cultural el que realiza la exclusión política. Se ha usado la idea de las dos repúblicas para hablar de esta forma de marginamiento, aunque justamente lo que se organizaba era la negación de una república es decir, la organización de la vida política y el gobierno como cosa pública y general.

El estigma de la barbarie se ha mantenido sobre los pueblos y culturas locales durante la fase post independentista que se conoce como republicana. En rigor, Bolivia no es una república hasta 1952; se trata todavía de un orden estamental que no es producto de una diferenciación endógena sino de la superposición colonial. En este sentido es, más bien, un país multisocietal.

En los textos y testimonios de los líderes políticos e intelectuales del siglo XIX y de la primera mitad del XX, se encuentra explicitado abiertamente el estigma de la barbarie aplicado a los pueblos indígenas, sobre todo en aquellos que tratan sobre las rebeliones.

Poco a poco el estigma de la barbarie se va convirtiendo en lo que llamaría el estigma de la tradición y el atraso. Las culturas y pueblos indígenas son conservadores, reacios e incapaces de progreso y modernización.

Ese estigma se ha mantenido hasta la Revolución del 52 y continúa después aunque bajo nuevas condiciones de legitimidad. El 52 quiebra la legitimidad de la exclusión por criterios de raza y cultura, en la medida que se articula al discurso nacionalista revolucionario del momento la idea de la ciudadanía universal, que se expande un poco o tiene sostén en la medida que hay reforma agraria y los mineros proletarios se vuelven un sujeto importante no sólo de la economía sino también de la política.

En la medida que los trabajadores de las minas, el campo y las ciudades se reconocen políticamente como sustancia de la nación, hay una modificación sustantiva del modelo de normalidad del discurso predominante sustituto.

El triunfo político del nacionalismo revolucionario no elimina, sin embargo, los estigmas de la piel y de la lengua, en un doble sentido. En lo cultural, hay una dualidad que persiste hasta hoy, que consiste en que el Estado y el discurso político en general se vuelve más universalista y reduce o elimina los estigmas de raza y cultura, en tanto dicurso público. Por otro lado, en la vida social el racismo y la discriminación siguieron y siguen siendo práctica corriente, más o menos oculta o no dicha pero practicada.

Esto es, que la sociedad en general contiene más racismo y discriminación que la política y el Estado. En la medida que la política se ha reformado y reorganizado, post 52, bajo criterios de nacionalización de la población o generalización de la ciudadanía, hay una presión para que por lo menos el discurso político oficial deje de estigmatizar con criterios de raza y cultura, aunque las prácticas políticas sean más bien una continuación recompuesta de lo que Zavaleta llamo la paradoja señorial. En Bolivia hemos tenido una vida política que se caracteriza por hablar más o menos universalistamente, pero en la intercación las cosas se hacen bajo criterios patrimonialistas, señoriales, casi estamentales en muchos casos, a pesar de la estructura de clase moderna que resulta de lo que hay de capitalismo en el país.

Esto significa que burgueses o empresarios de piel morena también sufren los procesos de estigmatización, discriminación y marginamiento político y social. Tenemos discursos políticos y jurídicos más o menos generales y universalistas en el plano oficial del Estado y una sociedad todavía ampliamente racista y estigmatizadora de la piel y las culturas locales, en base a un reciclaje y composición de ideas señoriales-coloniales y modernas de progreso o mimésis de los centros capitalistas.

El otro aspecto se refiere a que en el seno del mismo discurso nacionalista no se realiza la universalización general del modelo de normalidad y, en consecuencia, de igualdad. En un segundo anillo, detrás y después de la enunciación de la unidad y composición de la nación que contiene a campesinos, obreros y clase media, se enuncia que es esta última el sujeto articulador y dirigente, por tanto educador e integrador de las masas trabajadoras, a los rumbos del mundo moderno como destino compartido. Y los sectores de la clase media que se vuelven clase y élite política en la reorganización del Estado, como parte de sus diferentes burocracias políticas, administrativas y militares, propenden más a la imitación y asimilación del modelo cultural norteamericano o uno europeo, que a la articulación de una cultura nacional producto de la creciente fusión y mestizaje cultural. Esto igual va ocurriendo como proceso y dinámica de la sociedad, pero no en el seno de los grupos dominantes y las élites políticas.

Si bien la Revolución Nacional del 52 y el discurso del nacionalismo revolucionario implicaron una mirada hacia adentro, en términos de pensar al sujeto o los sujetos de la nación, y se amplía el reconocimiento y, en consecuencia, el universo humano y cultural que constituye el país, el modelo del proyecto nacionalista tiene referentes externos.

El modelo de la época, desde hace mucho tiempo, era el Estado nación moderno. Para el nacionalismo revolucionario estábamos desfasados respecto de ese modelo de normalidad de la época. El país en su conjunto estaba desfasado en relación a ese modelo político-histórico es decir, temporal, y en consecuencia, marginado de los desarrollos del mundo moderno.

Una de las tensiones y contradicciones propias del nacionalismo revolucionario fue pensar que ese retraso y marginamiento era producto de uno de los resultados del desarrollo

y expansión de ese mundo moderno: el imperialismo y sus aliados internos o la antipatria; por otro lado se tenía como proyecto desarrollar un Estado Nación (que en su expansión capitalista produjo el imperialismo) en base a una modernización que replicaba los mismos principios organizativos que en su despliegue causaron nuestra explotación y atraso.

De manera complementaria se podría decir que a nivel internacional e interestatal, se opera también una estigmatización por parte de los poderes mundiales. El modelo de normalidad, que a su vez es un modelo y discurso de superioridad, está dado por la forma de los países articuladores y dominantes en el mercado mundial. Los países que no han desarrollado las capacidades y características de las sociedades capitalistas centrales deben trabajar, entonces, para las primeras.

El sistema mundial articula también un modelo de reconocimiento y exclusión, que estigmatiza a los países que explota y domina en base a una combinación de criterios coloniales y modernos, de racismo etnocentrico y la creencia en la superioridad de la sociedad industrial capitalista y su modo de vida.

Antes, durante y después del 52 (con fuerza decreciente y referente desplazado), los modelos de normalidad de la sociedad predominantes como patrón cultural de reconocimiento y marginación, tenían un referente externo: las sociedades colonialistas e imperialistas. Modelos que se aplicaban primero para juzgar en todo el país, que así era anormal y merecedor de la autoestigmatización por las élites gobernantes, que trataban de salvarse a sí mismas al pensarse como partícipes de la cultura y raíz occidental, en gran parte ajenos al país que dominaban y, en realidad, bloqueaban e imposibilitaban en su desarrollo.

Por eso la cultura local siempre ha tenido un fuerte componente de colonialismo interiorizado, en la medida en que los juicios sobre el presente y los proyectos político-sociales, se hacían según el modelo de las sociedades que eran corresponsables de nuestra situación de dominados y subordinados.

En la medida que el discurso del nacionalismo revolucionario contenía cierto grado de reconocimiento multicultural en su modo de pensar la nación, aunque de una manera desplazada al reconocer sociedades y culturas en base a categorías de diferenciación funcional de sociedades modernas, la articulación del modelo de normalidad no podía contener como complemento la estigmatización pública y explícita con criterios de raza, cultura y lengua, aunque todavía aparecen en sus políticas educativas, por ejemplo, la idea de superar resabios mediante la alfabetización modernizadora, que básicamente implicaba la normalización lingüística castellana, que tiene su doble filo: el que no habla castellano en realidad está excluido y marginado de los espacios de sociedad y Estado nacional existentes en Bolivia; a la vez que la alfabetización castellana cumple tareas de integración y transculturación, por el otro lado. Se necesitaba un sustituto que lo aporta la política de la guerra fría.

En el periodo post revolucionario, al nivel político el criterio más general de estigmatización y, en consecuencia, de marginamiento y exclusión y represión política, fue aportado por los norteamericanos. En la medida que la reorganización del Estado en Bolivia adopta la oferta norteamericana de Estado para la región como modelo de la reforma interna, la desviación principal es el comunismo.

En la medida que el modelo de normalidad no es una síntesis o proyección fuertemente local, los criterios de estigmatización también se definen externamente. Tuvimos, entonces, por un lado, la práctica de la exclusión, marginamiento y represión política en base al estigma del comunismo aplicado a los opositores, en particular a la principal base social del 52, el movimiento obrero y los partidos que giran en torno suyo. Por otro lado, considero

que continúa a nivel social la práctica (decreciente) de la discriminación racial y cultural en la vida cotidiana pero ya en condiciones de ilegitimidad política, aunque aún como costumbre social de fuerte arraigo.

El comunismo es una forma de estigmatización propiamente moderna. Es un desvío ideológico respecto del modelo de normalidad dado por la articulación de capitalismo y liberalismo, propiedad privada, mercado y Estado representativo. Es un estigma que no es visible a través de la piel y el cuerpo, ni de la lengua. Es un desvío que aparece expresado en la esfera de lo público, si es que hay libertades políticas, o en la comunicación intersubjetiva clandestina si no las hay. Es el despliegue de un virus que propone cambiar y cambia el principio de organización de la sociedad, la deforma. Este no es un desvío inofensivo. En este sentido no basta generalmente la estigmatización como marginamiento y castigo moral sino también se practica la represión y eliminación en base a la estigmatización.

Con el comunismo no se está estigmatizando diferencias de la sociedad sino fuerzas alternativas. La estigmatización del comunismo es un reclamo de rechazo colectivo a otra posibilidad de realidad social y política, no un marginamiento y castigo de los débiles, incapacitados y desviados individuales.

La visibilidad de los motivos del estigma lleva a formas de ocultamiento practicados por aquellos que lo sufren. El estigma de la piel es casi inocultable. La cultura y la lengua, mientras no se asumen como identidad digna, son objeto de máscaras y disfraces y de varias formas de alienación cultural; es decir, aparecen con forma y elementos que, sin embargo no nos han hecho y, en consecuencia, incluso en el caso de reconocimiento sólo producen una conciencia desdichada, ya que es un reconocimiento desplazado[3].

Los estigmas de motivación ideológica-política o religiosa llevan a la autocensura y el silencio, cuando no a la hipocresía y la mentira, y al descalabro del equilibrio de las subjetividades, como en lo anterior.

La estigmatización en general ejerce primero el desconocimiento de individuos y colectividades como miembros completos de la comunidad o de la sociedad; inicia también el drama de la construcción/destrucción de la subjetividad de los estigmatizados.

En el caso de las estigmatizaciones colectivas de motivo cultural y racial, la alternativa está en asumir y desarrollar una identidad como forma de resistencia, lucha y autorrealización que es el camino andado por las mujeres, los negros y algunas culturas y pueblos calificados de indígenas, que han emprendido un proceso de articulación y promoción de la propia cultura e identidad y han introducido la demanda de reconocimiento, a veces integración, en las sociedades globales en las que son marginados.

Algo de esto ha habido en las décadas de los 80 y 90 en la historia del país. Primero con la insurgencia del katarismo y luego la organización de las asambleas de los pueblos del oriente y sus marchas por el reconocimiento de su territorio, población y cultura.

En las últimas décadas se ha difundido a nivel mundial un discurso sobre la multiculturalidad, que hace más difícil aparentemente, las prácticas de estigmatización con criterios de raza, cultura y género, por un lado. A la vez, por el otro lado, las sociedades se han reorganizado en sus economías, estados y creencias y discursos político-culturales, en torno a una estrategia de creciente transnacionalización de las redes de poder económico y poder político en manos de monopolios que agudizan la concentración de la riqueza y la marginalización o trivialidad de la presencia en la política. El modelo neoliberal se ha

(3) Esta es una problemática muy compleja, que aquí sólo menciono para señalar articulaciones sin entrar a su análisis.

mundializado y ese es el modelo de normalidad económico-político y social de la época. Políticas económicas, programas y sujetos que no comparten o implementan medidas congruentes, derivadas y deducidas de ese modelo (que es desigual para los diversos tipos de países) son estigmatizados por irracionales, extemporáneos o replicadores o de un pasado superado, o como sustentadores de ideas e instituciones ineficientes e insostenibles.

La historia de los experimentos y fracasos macroeconómicos y políticos habría probado para este discurso neoliberal conservador, la impertinencia y riesgo de seguir intentando otros modelos de sociedad diversos a la maqueta ideológica neoliberal, ya sea como reedición o novedad.

Los grandes y rápidos cambios tecnológicos no prefigurarían una nueva sociedad, sino que ocurren y ocurrirán en el seno del modelo neoliberal lo confirmarían. Modelo, que a su vez, es una reedición del clásico modelo del liberalismo.

Hoy se pretende reconocer lo multicultural, cosa que responde al mínimo realismo necesario, pero en un escenario y espacio discursivo que homogeneiza cada vez más el tipo de sociedad en que deben ocurrir las cosas buenas y aceptables. Estamos en un tiempo en que se está elaborando un modelo mundial de normalidad social en el que se introduce el criterio de la legitimidad de las desigualdades económicas entre países y al interior de ellos en una división del trabajo y economía cada vez más articulada a escala global.

Los países pobres son culpables de su situación por una historia anterior de subdesarrollo, en el cual no tendrían nada que ver los poderes imperialistas y transnacionales, sino básicamente las incapacidades y limitaciones de los pueblos y los dirigentes de los países de la periferia.

Hay una gran periferia de economías y estados, países que aportan fragmentos de sus trabajos y recursos a la dinámica del mercado mundial, que pareciera operar como articulador/explotador de enclaves útiles o fragmentos de país, dejando el resto como residuo conflictivo que deben regular estados cada vez más debilitados, en la medida que la construcción del poder no sigue un proceso ascendente de conversión de la ciudadanía en gobierno local-nacional.

El Banco Mundial y otras instituciones de regulación internacional del capital transnacional, se dedican a financiar estudios sobre la pobreza en todos estos países periféricos. Tratan de medir constantemente el grado de debilidad, deterioro y resistencia de los cuerpos sociales cuya sangre económica han succionado, para intervenir con pequeñas dosis que mantengan con vida el margen de población trabajadora necesaria.

La ayuda a la pobreza además es una operación ideológica, que desarrolla o promueve la mentalidad de ser pobre, lo que políticamente tiende de manera predominante a propiciar la subordinación y el servilismo.

Por un lado hay una creciente concentración de la dirección de las economías del mundo y, en consecuencia, de la riqueza y el producto del trabajo. Por el otro lado, las instituciones político-económicas del gran capital ofrecen programas de alivio a la pobreza, que más que resolver efectivamente el problema sirve para alimentar burocracias del desarrollo y políticas de legitimación de esos estados. Con el justificativo de implementación de planes de alivio a la pobreza, se financian más bien burocracias estatales, que ya no pueden autofinanciarse después de las privatizaciones.

III.

Una práctica de estigmatización generalmente lleva implícito, a veces explícito, un juicio moral. Se juzga que los estigmatizados son portadores de una moralidad inferior o no la tienen. Los estigmatizadores, sobre todo, se atribuyen la superioridad moral, que permite y justifica la discriminación y marginamiento de los otros.

Los vicios son generalmente un motivo de descalificación moral y a veces, política; parte de la esfera de lo público se articula para controlar los vicios de los funcionarios y de los gobernantes y para reclamar virtudes como condición de ejercicio de las tareas representativas y de dirección del país.

¿Qué pasa cuando en el centro de la política, en las funciones de gobierno, administración y representación de un país se encuentran personas probadamente corruptas, incompetentes y que han ejercido la dictadura política?

Tenemos en el centro de la política a la encarnación de los vicios públicos y la casi ausencia de las virtudes públicas, encarnada y representada por muy pocas personas. ¿Qué modelo de normalidad y moralidad se ha configurado en el país? Los buenos o virtuosos son los excluidos y marginales. En el núcleo de la política estatal y de los partidos políticos que organizan/desorganizan y dirigen/extravían el gobierno del país hay un modelo que pone el mundo moral cabeza abajo, al revés. Los vicios públicos fomentan los vicios privados y viceversa. Estamos en el círculo vicioso de una moral y política de élites cínicas y clientes sumisos e incapaces. La virtud pública es una especie de estigma en la selección del personal de Estado, ejercido por los partidos políticos.

¿Qué podemos hacer? Sólo se me ocurre sugerir la idea de hacer política desde fuera contra todos los monopolios, resituar el centro de la política en torno al desarrollo demostrado de virtudes públicas, para armar un modelo de normalidad social y moral sin excluidos a priori por estigmas de piel, cultura, lengua, ideología.

LA CELEBRACIÓN MARGINAL: HIPÓTESIS DE LECTURA POSPOLÍTICA DE LA LITERATURA BOLIVIANA DESDE EL MODELO DE AJUSTE ESTRUCTURAL HASTA LA PARTICIPACIÓN POPULAR

* **Ludwig A. Valverde B.***

I.

No es lugar común afirmar que la conformación del espacio de *lo literario* se establece como **paradoja** de los acontecimientos históricos que se experimentan en una determinada **región o territorio**[1]. Y digo territorio, en el entendido de que el espacio que construye la letra permea lugares de **recomposición social**, aquellos que el estado (como poder político institucionalizado) condiciona a existir. Con otras palabras, la literatura y, particularmente, la letra han acompañado a los grupos sociales a erigirse radicalizados de la exigencia que implica el orden establecido.

Determinados grupos sociales, autonomizados por la *extravagancia, el escándalo*, lo **marginal**, lo que se entiende **periférico** respecto de la centralidad que gravita y obliga, han desolemnizado la literatura[2], aquélla que mostraba una seriedad condenatoria a la informalidad, la indisciplina y el desacato. En este transcurso "des-solemnizador", aquélla institución literaria formalista, parece mostrarse resignada, sino respetuosa por lo menos perplejizada, de lo que acontece en el terreno de lo literario a través del ingreso de otros personajes, de otros sujetos (de) mostradores del espacio que delimita el *sentido cultural*. La incursión de valores otros en la literatura, v.gr.: la provincia, el viaje, la migración y su instalación en la ciudad, lo periférico, lo suburbano, etc., como *espacios* que **centran el disenso**, abre brechas para la *mezcla*[3].

Solemnidad y seriedad, miran con recelo pero terminan "intentando" celebrar la risa de sí mismas al entenderse deformadas, híbridas, mezcladas, contaminadas: en fin, grotescas[4]. Sin embargo, este "mirar angosto" la carnavalización, la ironía es un mirar que *gusta* pero al que no se asume *crítico*[5].

(*) Ludwig A. Valverde B., licenciado en ciencias Políticas y Literatura. Actualmente docente universitario: UMSA/UNSLP. Miembro del Foro de Investigaciones para América Latina.

(1) Para el concepto de región cf. Ricardo J. Kaliman, *La palabra que produce regiones: Castilla, Aparicio, Pereira*, en: CUADERNO DE CULTURA Nº 1 Salta: Departamento de Cultura/Banco Credicoop. 1993. p. 5, ss.; para el concepto de *territorio (territorialización y desterritorialización)* cf. Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Cnca/ Grijalbo. 1990. p. 288, ss; también: Raúl Prada Alcoreza, **Territorialidad**. La Paz: Mythos/Quillana IDR-UMSA/Punto Cero. 1996, *passim*.

(2) Ver, Ana Rebeca Prada, *De provincia, humor y mujeres. Notas sobre el cuento boliviano último*, en: Rev. PUNTOS SUSPENDIDOS. Nº 3 La Paz, abril-mayo de 1996. p.2, ss.

(3) Dentro de las Ciencias Sociales en Bolivia, algunos autores como Carlos F. Toranzo Roca han propuesto algunas de las más influyentes hipótesis al respecto. Cf., por ejemplo, el Prólogo a Ildis. **Lo pluri-multi o el reino de la diversidad.** La Paz. 1993, pp.7-17; también: *A manera de prólogo. Burguesía chola y señorialismo conflictuado*, en: Fernando Mayorga. **Max Fernández: la política del silencio.** *Emergencia y consolidación de Unidad Cívica Solidaridad*. La Paz: Ildis/Fac. Cs. Económicas y Sociología UMSS. 1991, pp. 13-29; para una visión más amplia de la problemática en América Latina, ver: José Joaquín Brunner. **Cartografías de la modernidad.** Chile: Dolmen Ediciones S.A.

(4) Para algunos elementos teóricos al respecto ver Javier Sanjinés C. **Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia.** La Paz: Fundación BHN/Ildis.1992, particularmente pp.123, ss; desde una lectura politológica/crítica de la categoría grotesco, ver: Gonzalo Rojas O. "A propósito de un libro de Javier Sanjinés", en: Supl. Presencia Literaria. PRESENCIA, La Paz, 29 de enero de 1995; réplica del autor en: Id. La Paz, 12 de febrero de 1995.

(5) Trato de sustentar que quien conoce un mundo ajeno al suyo y lo valora, lo respeta y lo difunde, debe también, igualmente, valorar su "carga cultural": aquéllos elementos que lo posibilitan vigente, que hereda. Simplificando, si me interesa, p. ej., valorar el mundo aymara (al que medianamente pertenezco) debo también entender su lógica en cuanto esta me afecta, me modifica y cómo lo hace.

II.

La literatura contemporánea boliviana, de la última década, muestra quiebres del sentido único que tuvo el proyecto moderno: el proyecto de la homogeneización, de la mirada única. Este quiebre tiene una significativa presencia a través de la denominada *literatura marginal*. Entendiendo a este concepto como una literatura que discursivamente asume un lugar de disenso, que no es necesariamente admitido como válido en los ámbitos literarios. Dicho quiebre, ha establecido un sentido cultural y algunos parámetros revalorizadores, del sentido socio-cultural en Bolivia, entre otros: a) el contexto; b) la democratización del discurso; c) la identidad periférica capaz de centralizar el sentido de lo nacional-popular; d) las otras voces; e) la revalorización de la letra; f) el disenso cultural; g) la conformación de espacios alternativos a la institución literaria, etc.

En el presente trabajo, trataré de observar qué elementos conformantes de estas primeras evidencias, posibilitan aquello que denomino como una de las características centrales de la literatura boliviana hoy: *la celebración marginal*. En el entendido de que no puede entenderse el desarrollo de la literatura boliviana alejada de su contexto, de otras manifestaciones culturales y de una búsqueda permanente de sentidos.

Desde una visión panorámica, puede decirse que, la literatura boliviana hoy, no puede entenderse como una simetría, sino como formas asimétricas de constitución discursiva: los diversos caminos que conducen al hecho ficcional; la manifestación de lo marginal por la fuerza del centro hegemónico. Asimismo es importante entender, a priori, los factores que permiten ubicar el *posicionamiento*[6] cultural de la literatura en su relación con la cultura[7] en un contexto democrático caracterizado por fenómenos migracionales y postmigracionales que establecen/crean nuevas esferas culturales. Un segundo **a *priori*** tiene relación con la ubicación de la literatura y las formas cómo se presenta en fenómenos y acontecimientos que cuestionan la institucionalidad: v.gr.: la solemnidad cuestionada, la presencia de lenguajes combinados/hibridados en la cultura y la presencia de formas irónicas/informales que "cuestionan/impugnan/dislocan" situaciones oficiales. Un tercer **a *priori***, tiene relación con los factores que permiten constituir un espacio literario que "democratiza" y "pluraliza" ángulos otros de presencia heterogénea en la literatura boliviana.

Estos elementos, a los que considero problematizadores, y a los que trataré de contestar a lo largo de este trabajo, tienen en la siguiente hipótesis un "punto de partida": *Desde mi lectura, la existencia de voces pluralizantes del sentido cultural de la literatura en Bolivia, tiene una particular forma de presentarse desde la experiencia subjetiva, la misma que muestra el carácter particular del discurso literario contemporáneo y la interrelación de sus formas. Esta ironía al "todo homogéneo" es una manera de cercar a la centralidad unívoca conformadora de estéticas. Sin embargo, esta manera de fracturar/fragmentar lo único estético se ha presentado* ***acrítica*** *de sí misma y, parece celebrar esa su "instalación" cultural en las formas híbrida/de constituirse/hacerse discurso cultural, de presentar estéticas otras por la necesidad de su autovaloración y de la persistencia de su vigencia.*

En este entendido, trataré de observar las características que componen el *disenso cultural, la autovaloración del sujeto-personaje del texto literario a través de las relaciones contextuales de este texto y la forma del logro (función de poder/realización) de los objetos del poder y del deseo.*

---

(6) Entiendo posicionamiento como un ***proceso*** para asumir una posición o postura respecto de una situación dada.

(7) Aunque es motivo de otro trabajo, obsérvese, por ejemplo, las tendencias de las artes plásticas en Bolivia, particularmente los dibujos y pinturas de Alejandro Salazar.

Este ejercicio me ha de permitir explicar el sentido **pospolítico**[8] y cultural de las relaciones extratextuales de significativas novelas y libros de cuentos bolivianos escritos en los últimos años. La elección de los mismos corresponde a cierta pertinencia de éstos con los argumentos señalados hasta ahora. Esta indagación explicará la ubicación de los *espacios fronterizos* de los textos en su relación mutua y por/en el establecimiento de una tendencia literaria-cultural valorizadora del sentido heterogéneo, mestizo y plural de la literatura boliviana contemporánea; observar cuáles han sido los fenómenos centrales *resemantizadores* de la literatura boliviana; cuáles sus tendencias, cuáles sus límites y cuáles sus objetivos (si es que los hubiesen).

III.

En este sentido, entenderé la clasificación de estos textos, en cuatro niveles:

a) *Intimismo, sexualidad e identidad genérica femenina.* Bajo este rótulo entenderé las propuestas de Erika Bruzonic, con: **El color de la memoria**[9]; de Roxana Sélum con: **D-Efectos especiales** (Cuentos Eróticos)[10] y de Marcela Gutiérrez con: **Diario de Campaña** (Cuentos Eróticos)[11].

b) *El goce marginal.* Bajo este rótulo entenderé las propuestas de: Juan de Recacochea con: **American Visa**[12]; de René Poppe con: **El viaje**[13] y de Luis Alberto Portugal con: **Entre la noche y la niebla** (cuentos y relatos)[14].

c) *La "provincia" persistente.* Bajo este rótulo entenderé las propuestas de: Julio de la Vega con: **Cantango por dentro. "... A ligarse un viaje si se pone a tiro..."**[15] y de Juan Claudio Lechín con: **El festejo del deseo**[16].

d) *"Radicalizaciones" marginales.* Bajo este rótulo entenderé las propuestas de: José Montes con: **Jonás y la ballena rosada**[17]; de Edmundo Paz Soldán con: **Las máscaras de la nada** (Cuentos y relatos)[18]; de Gonzalo Lema con: **Anota que soy un hombre** (Cuentos y relatos)[19] y René Poppe con: **¡Ay triste de mí!**[20]

---

(8) Ver, Néstor García Canclini. **Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina.** México: Claves de América Latina. 1995, *passim*. Brevemente, se entendería por pospolítica el conjunto de prácticas cotidianas que la ciudadanía generaría para manifestar su disconformidad con el poder y sus instituciones, estas prácticas llenarían las deficiencias que el sistema político, en su conjunto, presentaría; así, p.ej., en vista de que los partidos políticos se vuelven inverosímiles, los animadores de televisión irrumpen en la arena política, convirtiéndose en agentes/personajes políticos; en esta categorización *pospolítica* también tendría cabida la estética deportiva, artística de los medios que impregnan las prácticas electorales, los grafitis en Colombia, el rock argentino, las bandas juveniles en México, etc.. "Una modernización como la latinoamericana, que agotó sus modelos de acumulación y frustró los proyectos políticos populares, ha dejado en el desencanto y la carencia de expectativas a vastos sectores. Es necesario estudiar las conductas descompuestas, las lógicas de ruptura y las manifestaciones simbólicas desencajadas..."p.13.

(9) Primera Edición. La Paz: Min. de Educación. 1989: "Texto declarado, por solicitud de la autora, como "Oficial de apoyo para la enseñanza en el grado superior del Nivel Medio".

(10) Primera Edición. La Paz: "Del Ventarrón". 1994.

(11) Primera Edición. La Paz: "Del Ventarrón". 1994

(12) Primera Edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro.1994. Novela ganadora del premio "Erich Guttentag" en 1994.

(13 Primera Edición. La Paz: HAM de La Paz. 1993. Primera Mención Honrosa del Concurso Anual de Literatura "Franz Tamayo de1992".

(14) Primera Edición. La Paz: ed. Privada 1992.

(15) Primera Edición. La Paz: Sierpe. 1986.

(16) Primera Edición. Cochabamba: 1993. Novela ganadora del premio "Erich Guttentag" en 1993.

(17) Cuarta Edición. La Paz: PAT/Fundación "José Bertero".1995. Novela premiada en 1987, por *Casa de las Américas*, Cuba; editada en Bolivia, Cuba, México y EEUU; traducida al inglés; llevada al cine con el mismo nombre por Juan Carlos Valdivia.

(18) Primera Edición. Cochabamba: Los Amigos del Libro. 1990

(19) Primera Edición. Cochabamba: Ed. Serrano. 1990. Premio Nacional de Literatura '89: H. Municipalidad de Cochabamba".

(20) S.f. La Paz: Ed. Privada.

IV.

La *literatura de género*, se ha constituido en un espacio que enuncia "saberes alternativos"; su conocimiento es *descentramiento* que interpela, discursivamente, la mirada única, el mundo que construye y muestra lógicas exclusoras. El discurso genérico femenino busca reconocerse en el *otro* genérico, en la diferencia. Este espacio abierto por mujeres ha creado mecanismos de reproducción ampliada de los sentidos discursivos que tiene el conformar el territorio de la identidad. Así, la novela de Erika Bruzonic, **El color de la memoria** (texto declarado, a petición de la autora, como: "Oficial de apoyo para la enseñanza en el grado superior del Nivel Medio"), es un medio que abre y pluraliza *los sentidos permisivos* de la diferencia a través del cuestionamiento de lo que le precede.

En esta novela, la narradora, relata una tensa posición genérica femenina; *posicionalidad* que refiere la experiencia vital de la mujer en el mundo contemporáneo. Experiencia que tensa su relación en la escritura, como salida, canal de su manera/forma de decir (se). Este rasgo discursivo de presentar lo femenino a la circulación de los discursos (mayores y menores) tiene diferentes formas, las mismas que dependen de cómo se enuncien y la cantidad de conocimiento que se quiera transmitir (pienso en Laura Esquivel, en las novelas de Angeles Mastreta, en las posiciones de Elena Poniatowska o en algunas "fabulaciones" de Virginia Wolff). De manera específica, puede decirse que las narradoras bolivianas han encontrado su mundo, han *privilegiado* su salida (presencia) al mundo, a través del cuerpo, el deseo, la intimidad. Estos espacios, lugares plurales de sentido, muestran, p. ej., en **El color de la memoria** a una narradora que establece mecanismos de complementación de las voces de mujeres que se "hermanan" en el sentido de su representación cultural. Este sentido conlleva un discurso genérico que es capaz de asumir una preocupación específica contemporánea de/en un proceso escritural que *reconstruye la identidad genérica diferenciada*; esto es, la identidad genérica femenina opuesta a la identidad genérica masculina o a las lógicas masculinizantes del ordenamiento social.

El discurso femenino en **El color de la memoria**, se construye *conflictuado*; al igual que la identidad genérica femenina que narra la novela. En esta instancia, el discurso asume su especificidad como una tensión identitaria entre un mundo que la conforma mujer; es decir, le distribuye roles y una "experiencia subjetivada" que se modifica constantemente, que se descubre cotidianamente. Así, Ligia, personaje central, aceptará un nombre, un registro social impuesto al que tratará de modificar. Si Ligia, personaje conflictuado, siente la necesidad de mostrarse "ajena" a sí misma, la insatisfacción que ubica su "necesidad" se corresponde con una heredad que cerca su intimidad, intentando definirla. Se adscribe a ese mundo para reinventarlo, para preguntarle su procedencia, para entender la debilidad de su nombre por la fuerza que lo reviste, que la resignifica:

> *"Me 'cristianaron' con el nombre de Ligia: se considera débil, a pesar de la fuerza de su nombre." (p.9)*

Ligia es una voz que representa un discurso femenino. Advierto que la autora intenta caracterizar la identidad femenina conflictuada en diversos planos, en espacios que podrían realizar límites, aspiraciones que acceden a "valoraciones" despojadas de un "romántico" y acostumbrado enbelesamiento y sublimación del carácter de ser mujer. Los personajes de Bruzonic, sus mujeres, son comunes, mediocres; *territorios "antiheroinizados"*, en mundos degradados y pasivos, son mujeres "disconformes" con una realidad que las rodea, a la que las han "adscrito" y a la cual intentan revertir:

> *"La naturaleza no me hizo rubia, sino el agua oxigenada; de igual manera uso ropa de contrabando moderna, perfumes Avon" (p.9)*
> *"Le explico que ignoro si éste es un intento de mostrar al mundo o a él, mi actitud de pequeña burguesa que desaprueba el crimen, adulterio, fornicación, lujuria, etc. habiendo ejercitado al menos algo de eso y muy conscientemente." (p.30)*

Esta "conciencia" de la forma que delimita por los sentidos que otorga el espacio definitorio intenta reinventar el contexto a partir de sí misma, problematizando(se) se mezcla, se hibrida, se reinventa. En las cursilerías, en las que está inmersa, busca decirse a sí misma cómo es: identidad que se conflictúa por el derecho de la pertenencia de sí misma, por el derecho del disenso al que siente próximo, al que encuentra como excusa para definirse.

La identidad, en Ligia, gravita en sus propios momentos de conciencia, su espacio subjetivizado gravita en el despliegue de una erótica que gira próxima a ella, mostrándose a los demás a partir de cómo ha sido "hecha", formada por *un contexto sobredeterminante de sus acciones*. Ligia, que encarna un discurso feminizado se entiende desplegada de su medio por la determinanción de éste, lo conocido es territorio a conquistarse; territorio que se seduce, *lo otro* se entiende nexo para incorporarse en el mundo de las determinaciones:

> *"Egocéntrica como me han criado, pretendo también llamar la atención del conocido." (p.14)*
> *"Probarme a mi misma una y otra vez que soy diferente a mucha gente, mientras el molde que me ha hermanado a otro montón de gente es idéntico." (p.14,s)*

La crítica de quien narra **El color de la memoria**, establece distancias con las otras voces que acompañan a la voz central de la novela. No se trata de una conciencia crítica de sí misma, sino de un espacio que establece mecanismos de regulación de la identidad genérica. Así, no existe una sola Ligia, sino que ésta es un sentido genérico, una lógica que bifurca la potencialidad genérica de la representación. Ligia no es una sino son muchas, es una lógica, un espacio en el que convergen muchas mujeres para hablar de sus diferencias, de sus equivalencias intimistas; en última instancia, de sus "miradas" a la diferencia general, mayor: el varón:

> *"Jovencitas que aspiran a conseguir un marido. Como se dice de "buen nombre" ya sea un cretino como el tal Jorge, muy coleccionista de discos de música clásica, mucho paladar negro (y conciencia también). Las Ligias de ciudades como ésta agradecen a su hado por ellos. Y los Jorges ignoran su medianía, alardeando sobre su cuna y noble crianza." (p.16,s).*

La presencia de la identidad genérica femenina, se muestra también "amenazada", "victima". Los hombres, el otro genérico, son espacios que conquistar, territorios pasivos dónde desplegar intensidad:

> *"María Esther es una víctima de los hombres. A primera vista, es ella la que los atrae como un imán, pero la verdad es que son ellos los que la tientan. No puede resistírseles... Es demasiado intensa, apresurada, avasallante". (p.18)*
> *"...Hombres hechos para amar, que dejé. Di a cada uno una migaja de mi misma, aunque en cada oportunidad creí que me daba toda." (p.29)*

Este despliegue genérico encuentra un lugar simbólico que es capaz de representar experiencias, miradas que ironizan la capacidad del varón y que, en condición homologante, entienden a éste como presea o como experiencia negativa:

> *" '¿Tu padre' Símbolo de lo que no quiero ser, le contesté. 'Un individuo incapaz de amar'*
> *"¿Tu madre?*
> *"¡Ah! El espíritu del sacrificio en carne y hueso'."(p.28)*
> *" '¿Qué es lo que esperas entonces?'*
> *'No estoy segura, pero sí sé que si una mujer se diera cuenta de todo lo que es capaz de lograr con la materia gris alojada en su cerebro, sería ella la que buscase en un hombre lo mismo; un cuerpo -magníficos cuerpos algunos- ¡para exhibirlos como a toros premiados en una feria! A éso se reduciría todo'."(p.31,s)*

Este mundo/territorio amenazado se entiende también condición distante en cuanto la diferencia enfatiza un mundo de búsquedas, de interioridades, miradas internalizadas que recrean su espacio, allende de cualquier radicalización mayor. La identidad genérica femenina es el lugar desde el que habla y al cual enfrenta en el ejercicio dialéctico de entender *lo otro*; se ama más que odiar para reconocer el peligro de la *equivalencia identitaria*,

de la alteración pasional que se muestra/exhibe cuestionada (cuestionadora) de sí misma por la valoración externa, por la importancia que tiene el *otro genérico varón* para completar su resistencia. De todas maneras, Bruzonic muestra mujeres reflexivas, conflictuadas en sus parciales y fragmentarias miradas:

> *"Defenderme. Sacar las armas y pelear. Con este hombre, no me queda ninguna alternativa. O me destroza o empatamos. No creo poder vencerlo, en algún lugar del camino que recorrimos juntos, arrojé la fuerza única que me hubiera permitido hacerlo trizas. Me dí el lujo de amarlo más que odiarlo."(p.82)*
>
> *"Ya no aguanto. Mateo, no aguanto más. Alteras mi régimen de vida -plácido y sin demasiados cuestionamientos- y yo, te lo permito. Mi cretinismo es incalculable. Caramba, vivo sin complicaciones de ninguna índole. Ya no tengo que hacer cosas que me disgustan para complacer a 'vacas sagradas' de la atmósfera ésta en la cual respiramos. Sobre todo, no tengo que aguantar a quien no me cuadre. Ya no voy a esas reuniones sofocantes, llenas de gente atropellante. Ya no necesito contactos. Soy -o era- simple, hasta que llegaste a pisarme. He soportado que me llames melodramática, que me piques hasta ponerme al rojo vivo, he estado tascando el freno y estoy al cabo mero de mi resistencia." (p.84)*

Los casos de **percepción** femenina que expone Bruzonic, muestran una permanente ironía hacia la identidad masculina. La narradora, construye su universo narrativo con base en las experiencias comunes de las mujeres. La voz que narra, femenina por convicción, no trata de encontrar una heroína, sino, simplemente, comunicar al lector las experiencias/percepciones de la mujer del mundo en que habita y comparte con el hombre. Este mundo de insatisfacciones quiere encontrar en el placer de la erotización una manera de presentar su discurso. **El color de la memoria** intenta describir(se) como un conjunto de momentos tensionales en los que la mujer (como sujeto posicional que emite un discurso genérico "radicalizado" en su identidad) muestra sus "ambivalencias" a través de instancias fragmentadas que la (re)construyen diversa.

En este preciso punto, Roxana Sélum con el libro de cuentos **D-Efectos especiales**, quiere incidir, a través de la ubicación de un espacio específico que muestra una extensión contextual al sentido de sus cuentos. Sélum y la narradora, exponen las sensaciones femeninas, íntimas, coligadas a cierta marginalidad que "porta" un "saber particular", específico que se "entiende" nexo. Así, la narradora además de transmitir un saber popular, "liga" esta experiencia a *una moraleja*: la realización de su propuesta. La ironía, el humor y la picaresca son, entre tanto, las formas cómo la mujer demuestra la intensión de decir, de construir su discurso. El humor, la ironía *cifran un erotismo que intenta comunicar(se)*; sin embargo es una comunicación que se entiende en los límites de la búsqueda y la soledad. Las mujeres de Sélum son intimistas y sexuales, en esos parámetros definen su identidad, ésta es raigalmente pasional. Conocedora de medios constructores de otredades, la narradora *expone insatisfacciones* como resultado revelador de su presencia:

> *"El no me dio placer, pero sí esa dulzura extrema que jamás yo había sentido." (p. 14).*
>
> *"Por mucho tiempo no lo volví a ver. Me escondí." (p. 14)*

Mundo de infidelidades, el discurso femenizante de los cuentos de **D-Efectos especiales**, se muestra seductor, potencialmente erótico, conocedor de saberes ocultos que "infidelizan" soledad(es) y asumen, por esto, distancia:

> *"A veces pienso que el mundo está al revés y no entiendo los límites de la infidelidad humana." (p. 15)*
>
> *"La infidelidad es la madre de las soledades." (p. 15)*

La distancia asumida encierra soledades; la infidelidad es soledad; la búsqueda también. La mujer se reconoce en los sentidos a los que posee y enamora para dejarlos inertes:

> *"Qué noche tan sola, qué copa frenética se metió en tus sentidos y juntos bebimos la locura del placer desenfrenado, solitario." (p.17)*
>
> *"...se enamoró instantáneamente del salvador de su vida. Eso es lo más seguro." (p.74)*

Con estos lineamientos, Roxana Sélum forma parte de una "corriente cultural" que "irrumpe" en la literatura boliviana con una propuesta que se inscribe en parámetros propios de *los discursos subalternos o subalternizados*[21]; por lo pronto, su propuesta narrativa se "liga" a las "exposiciones" que muestran un orden social que tiene sus "fugas" (realización subalterna) en **lo erótico**, en la miradá (parte plural) desde perspectivas otras, en una especie de "subversión" a/del orden socio-cultural que asigna roles y distribuye espacios sociales. Creo que ese intento es una "disposición" de búsqueda, de encontrarse a sí misma por el escape en el dialogo marginal (presumiblemente por: el "sentido" que tiene la soledad y la interiorización de la experiencia intimista); diálogo que "interpela" a un orden que está impuesto y tomado como cierto.

En **Diario de Campaña**, Marcela Gutiérrez y la voz narradora que "arma" los cuentos, "encuentran" momentos distintos para "instalar" una propuesta femenina que se caracteriza por el conocimiento del mundo a través de las emociones, principalmente, sexuales. La narradora de los cuentos, "tesa" un monólogo que tiene a la experiencia introspectiva como conocimiento social y espacio tensional que construye "mundos paralelos" a interpretaciones que centralizan y condensan "opciones" unilaterales. Sin embargo, este rasgo parece ser menor a la nostalgia del regreso a la "inocencia" de la femencidad sexual. Retorno en el que la construcción "del otro" como ajeno y diferente respecto de las experiencias específicas, permanece corporeizado, es diferencia que conflictúa. En estos parámetros, Gutiérrez muestra un interés por erosionar el mundo al que se llega:

> *"En el colegio de monjas donde estudio, comentaron que eso es pecado, o sea eso de tocarse algunos lugares, pero si me baño no puedo evitarlo". (p. 13)*
> *"... que una mujercita deber ser más cuidadosa." (p.14)*
> *"Insisti y me mandó a desvainar arvejas a la cocina." (p. 14)*
> *"Me llevarán a oir misa de gallo a las doce de la noche y me obligarán a vestirme bien; o sea con la ropa que mi abuelita me costura para estas fechas, pero yo quisiera vestir como visten los hippies (p. 17)*

Las mujeres de Gutiérrez, seducen y se muestran veleidosas; alteran el cosmos por/en su *erotizante presencia*. Esta instancia condicionadora es develación del contenido de ser mujer. Contenido que el hombre *descifra* en/por el deseo de encontrar el mundo femenizado para *deconstruirlo*:

> *"Olor a hembra, eres el húmedo perfume de las flores silvestres. Y tus senos, Dalia: ah! tus senos son como dos escudos de oro en cuyas puntas está el veneno que enamora." (p. 23)*
> *"Sé que desde la primera vez no sólo me poseiste el cuerpo, sino también el alma, Oscar." (p. 24)*
> *"... y yo sentia deseos de ser deseada... cómo le diria, no sé, por alguien que llegara más atrevido." (p. 46)*
> *"Es así que con Luzbel se nos hizo costumbre hasta cuatro o cinco veces al dia, a la orilla del rio, dentro del rio, debajo de los árboles, sobre éstos... en fin... y cuando me propuso huir, no lo pensé, agarré cuanta hoja habia y me marché con él, lejos de la Gran Mansión." (p. 47)*

Este conocimiento *centrado* en el *intimismo*, exhibe, muestra, a la identidad genérica masculina como "complementaria" del espacio de realización femenina. El varón, el hombres es, figurativamente, traspasado, atravesado por el intimismo femenino, aquél que es capaz de diferenciarlo y, por esto, construirlo:

> *"Bueno, cuando abrí los ojos, a mi lado se encontraba mi hermoso y flamante esposo con una venda a la altura de las costillas." (p. 42)*
> *"...ella estaba excesiva, cada dia mudaba hojas y hojas. De todas maneras, cuando me abandonó, sentí como un puntazo en el corazón y es así como fui donde el dueño de casa y le pedí otra mujer menos loca que la primera." (p. 47)*

(21) Ver, Ranajit Guha & Shadid Amin. **Debates postcoloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad.** Selección de Artículos. La Paz: Shephis/Thoa/Coordinadora de Historia/IIS. 1996, *passim*, también Jhon Beverly & Hugo Achugar (eds). **La voz del Otro; Testimonio, subalternidad y verdad narrativa.** Lima/Pittsburg: Latinoamericana Editores, 1992, *passim*.

"Pero un día, Lilith insistió en darme un cartucho hecho de hojas con la hierba seca de cogollos del arbusto donde ella moraba, y encendiéndolo con fuego, ella misma se lo metió a la boca y sacó humo." (p. 49)
"Si hay algo que le pertenece a una mujer es su carne y puede darla a quien le plazca. La mujer que se impone el elemental derecho de disponer de sí misma. "(p. 64, s.)

A través de estos elementos, puede entenderse la propuesta de Marcela Gutiérrez como una estructura circular que relaciona niveles de realización narrativa en un espacio de experiencias femeninas en la(s) cotidianidad(es) y un "poner en tela de juicio" los lugares asignados por la convención social a la mujer (Lilith, la luna, son referencialidades que marcan el sentido de la "desobediencia", del disenso, señalizando la identidad genérica como alternante, difícil de ser comprendida linealmente). En estos parámetros, Gutiérrez trata de "inscribir" la reasignación de las potencialidades del conocimiento femenino a partir del erotismo. Esta "inscripción cuestinadora" de la realidad, tendría la "virtud" de generar múltiples sentidos (potenciales) de la manera de *autoconstituirse mujer.*

En este contexto, entiendo la literatura de Bruzonic, Sélum y Gutiérrez, como un conjunto de propuestas sexuadas en sus contenidos. La identidad genérica que anteponen como razón de pertenencia, es una instancia erotizada y erotizante. El territorio de significaciones, que se expone en la ampliación social, está cifrado en la *pasionalidad* como forma alternativa de conocimiento. De igual manera, el intimismo, máscara que "transparenta" el sentido de esta propuesta genérica, marca la realización de lo privado por/en lo público. Así, el placer desbordante/descentrador de situaciones erotizantes, territorializa el saber alternativo que significa el discurso de mujeres. Sin embargo es un desborde insatisfactorio. Las tres narradoras muestran personajes no satisfechos en sus expectativas, polarizan la totalidad de su visión genérica por la fragmentación de sus potencialidades, se pluralizan mutuamente condicionando la apertura de su espacio a la realización de su condición de mujer. Desde esa posición, radicalizan su espacio identitario y su *situacionalidad* genérica. Su identidad está definida por la condición femenina que se busca interiormente; internalizada en sus búsquedas para encontrarse a sí misma. Su propuesta no aspira a un mayor proyecto de realización, como quisiera entender una lectura politizada de esa posición genérica; sino que ésta se entiende como un espacio condicionado al *lugar* desde donde se emite discursividad(es) [22]; por lo tanto, la internalización, que es suma exploratoria de sentidos y sentidos y sentires, se muestra como un lugar que "devela" conocimiento a partir de las sensaciones que recrea la íntima idea de identidad genérica.

V.

Si el anterior "lado" de la literatura muestra su potencial realización discursiva en la emisión genérica individual, en una búsqueda introspectiva referencializadora de sentidos individuales y otrificadores; otra vertiente, otro "lado" de la literatura boliviana está constituido por aquéllos espacios que tienen un carácter más amplio, hasta democratizante de sus discursos y de la *instalación de estéticas públicas* que "fundan/establecen" territorios simbólicos, sentidos simbolizados que, primigeniamente, cercan el centro, en este caso, la urbe. Estos sujetos discursivizantes, dueños de las periferies, festejan su identidad conjugados en construcciones sociales que los resignifican espacialmente. Estos sujetos, al igual que los anteriores personajes, fragmentalizan visiones, miradas (auto)contemplantes; en este sentido, "diseñan" sus límites por la intersección de sus *cargas culturales*, de sus traslados producto del viaje [23].

(22) Walter Mignolo, *Human Understanding and (Latin)American Interests: The Polities and Sensibilites of Geocultural Locations.*

(23) Sigo las propuestas de James Cliffor, sobre los *viajes culturales (Traveling cultures)*, en: L. Grossberg/C. Nelson/P. Treichler (eds.) **Cultural Studies.** NY/London: Routlegde. 1992. (Traducción de Ana Rebeca Prada).

En este sentido, **American Visa** de Juan de Recacochea construye polifonías textuales, voces heterogéneas que se entrecruzan y se limitan/condicionan mutua, permanentemente. El profesor Álvarez que llega de Oruro, construye su provisional morada en un *hotelucho*; en un espacio que metaforiza el encuentro de lo diverso. En este *hotelucho*, Álvarez conoce a personajes marginalizados de un mundo que socialmente los ha reubicado. Sujetos grotescos, situaciones híbridadas resultan ser el carácter marginal que Álvarez comparte como sentido cultural de lo nacional: la diversidad asumida como condición *sine quanon* de la cultura es vital a una parte importante de la ciudad: lo suburbial, lo marginal, lo periférico, delimitan y significan los lugares límites; el *hotelucho*, el espacio que es *provisional morada* de Álvarez, semantiza una estructura que, historizada en sus elementos, devela la centralidad y la importancia del espacio que representa:

> *"De inmediato, nos sumergimos en un laberinto de pasadizos y escalinatas. De tanto en tanto, cruzábamos a un despistado turista, perdido en esa avalancha de túneles, que al parecer, no conducían a ninguna parte. El mensajero respiraba con la intensidad de un corredor de maratón, refunfuñaba y pensaba en voz alta, largando puteadas. Al fin, encontramos una escalera de caracol, que nos condujo al segundo patio. Comprendí que el hotelucho no era sino una antigua hacienda remodelada, construida probablemente a comienzos de siglo, tiempo en que los terratenientes paceños eran amos y señores de las tierras altiplánicas, de los estrechos vallecitos templados y de los bosques subtropicales. Acostumbraban levantar enormes casonas en la ciudad naciente, para recibir las frecuentes carabanas de mulas que acarreaban papas, cereales, frutas y café. Centrando el patio, una media docena de árboles raquíticos que se mecía, adormecida por la brisa nocturna, en lo que un día fue un huerto. Esta extrema parte del hotel, constaba de un solo piso, su aspecto dejado y vetusto, mostraba que estaba destinado a huéspedes de ínfima categoría." (p.13).*

Esta lógica marginalizada, este techo, es potencial ironizador de lo cursi que son los círculos que definen la cultura por la producción que se entiende letrada y culta:

> *"-Damas y caballeros, distinguidos intelectuales. Hoy es un día muy especial para nosotros; la presentación del último poemario de nuestra Mabel, su última creación que dicho sea de paso, estoy seguro que hará sensación en el panorama literario actual, tan venido a menos por la crisis que atraviesa nuestro país en todos los campos. Todo el mundo esperaba ansiosamente qué tema elegiría esta vez la insigne poetisa. Hace años fue "El amor perdido", luego la "Tremenda soledad", siguió ese relato en prosa, terrible y magnífico sobre el alcoholismo, después esa confesión atrevida y dolorosa que trata sobre el erotismo entre dos personas del mismo sexo, que nos trae el recuerdo de la extraordinaria Anis Nin, y ahora el mar, si... el mar, que nos fue arrebatado por la perfidia inglesa y la avidez de la burguesía chilena. Ese mar cercano y lejano a la vez; el mar romántico y profundo, que todos extrañamos. Un tema difícil para una excelsa pluma, un desafío que supo aceptar con valentía la señorita Plata" (p. 109, s).*

Este rasgo, que me parece intencional respecto del sentido general de la novela, es el *leif motiv* de la aparición marginal en los espacios que resuelven la cotidianidad por la pulsación vital del margen, de realidades que subyacen estructuras sombrías, desjerarquizantes y liminares: se está en el margen para ubicar un espacio y darle sentido. El margen es el espacio de lo insólito, de lo inesperado:

> *"Vi una parejita lumpen trenzados como para un par de larvas. El, un llocalla embriagado, y ella, una imilla en frenesí, haciendo el amor de pie, como si fuese el juicio final. Más que amarse, se apareaban. -Yo soy el turno- balbuceó el muchacho.*
> *-Turco de mierda- sopló ella." (p.193)*

El lugar marginal donde están los personajes de **American Visa** es un lugar que se advierte nocturno, que se muestra taciturno y, por eso, presumiblemente, *verdaderamente humano:*

> *"Me acerqué a la ventana. "La Ciudad del Futuro", a lo lejos el Illimani, majestuoso protector del valle y de la ciudad dormitorio. De cierta manera pensé que yo formaba parte de su miseria, de sus esperanzas, de su humilde pueblo." (p. 269)*

American Visa es una novela de *imposibilidades*: Mario Álvarez no puede conseguir la visa a los EEUU. Su llegada a La Paz, es una "visita" al mundo de personajes "grotescos" que se muestran "jubilosos" en su condición marginal. Este central rasgo es también motivo para que los personajes jubilosos en su realidad grotesca no "entiendan"su mundo más allá que su espacio y su condición marginal asignada. Su espacio no es un lugar que radicaliza posiciones respecto de "proyectos" o realizaciones que busquen alcances mayores, sino que su manera de presentarse y hacerse marginal es una condición que no busca trascender su espacio, sino preservarlo.

En lineamientos parecidos parece estar la novela **El Viaje** de René Poppe. En esta novela, la realización del personaje Pedro parece ser el motivo central de la búsqueda especular de los sentidos de la novela. La importancia de Pedro respecto de Pepe Lucho, radica en que el primero encuentra en la provinciana Manuelita un amor intenso en el que sumerge sus horizontes; tal cual está caracterizada Manuelita, puede entenderse la novela en los límites de la presencia de la provincia en la ciudad. Manuelita corporiza la provincia, representa sus valores así como sus imposibilidades. Manuelita es otro ser que asume *provisional morada* en la ciudad-centro; esta experiencia que termina siendo "no agradable" se construye saber. Recordemos que en **American Visa**, Álvarez, que también se instala en la ciudad, no termina, tampoco con una experiencia positiva de su instalación en la urbe. Es más, es también una experiencia que "frustra" sus expectativas, pero que a la vez refuerza un saber, conoce el centro (ciudad central de Bolivia), en su faz popular-marginal, lo asume, lo vive, lo comparte, pero, al mismo tiempo, es causa de su "desventura". Estos personajes que vienen del interior, entonces, encuentran en el centro (que es en última instancia a donde vienen) una experiencia "dura", un lugar que les genera insatisfacciones; Manuelita, no se reconoce en sus valores, añora su pueblo y sus costumbres, descubre su diferencia en la insatisfacción.

La novela **El viaje**, se presenta como un despliegue de mecanismos que visitan lugares descubridores de referencialidad: *la provincia, la mina, la ciudad.* Estos tres espacios que unen, simbólicamente, gran parte de la literatura boliviana de los últimos tiempos, se "realizan" en/por la importancia que asumen, para los personajes, las *vivencias fragmentarias* en/de cada uno de estos espacios. El traslado, el viaje de un lugar a otro, es el mecanismo que permite desplazar el sentido y la importancia de cada uno de estos lugares con respecto al grado de valor que tienen para los personajes. El viaje no es sólo un desplazamiento espacial sino también conciencial, nostálgico, de recuerdos; se viaja por el espacio pero también en el tiempo. La reconstrucción de imágenes a la hora de comunicar visiones, preocupaciones, etc., es una manera de conformar/constituir sujetos. Manuelita vive en recuerdo de Pedro, Camataquí, el pueblo de Manuelita vive en la añoranza de ésta. El *presi*, personaje de la novela, vive de la nostalgia de sus experiencias políticas, etc. El viaje se convierte en un mecanismo *descentrador* de la experiencia individual para disgregarse en el recuerdo, para mostrarse en éste como un anclaje que permite exhibir la "forma" cultural de su presencia.

> *".. Cada tarde se buscaban sin concertar la cita. Manuelita recordaba su pueblo con añoranza. No se cansaba de relatar la fiesta de la viña, el tiempo de los árboles en flor, los duraznos y las brevas de la temporada, lo bermejo de los cerros, las horas dentro del río tibio, los olivos y el maíz.*
>
> *-Para qué me habrán mandado a esta ciudad. Era feliz, allí aunque no coma. Sí, aquí es todo frío y duro. Hasta el verde es diferente, ennegrecido de por sí. No me gusta." (p. 19)*
>
> *"Después de haber hecho el amor una y otra vez, quedaban abrazados, juntos en su desnudez, a veces en silencio. Cuando hablaban, Manuelita lo hacía de su pasado y de su pueblo, de sus añoranzas. No sabía, finalmente, para qué la habían mandado a la ciudad. Detestaba estar lejos de su paisaje." (p.42)*

Si la provincia, su presencia, sus valores, etc., son añorados; estos recuerdos se enfrentan a espacios que pugnan el sentido de la representación social: los mecanismos de

diferenciación de la diversidad, las instancias posibles de plasmar y registrar como evidencias de que se es parte de un mundo altamente estratificado diferenciado (incluso dentro de sus propios componentes). Lo popular no se asume único sino múltiple, "toleradamente" diverso, exquisitamente fragmentario, amplio en sus "decires":

> *"Alquilando una camioneta se dirigieron a la populosa avenida Buenos Aires. No eran los únicos con su mercancía. A esa hora, mujeres andinas de la parte aymara de la ciudad, cubiertas con sus ásperas mantas, propietarias de rostros adustos, igualmente confluían a la zona. Mandaban estacionar los vehículos alquilados y llamando indígenas desharrapados, prófugos de la sequía, ordenaban se descargue a las aceras los quintales de papa, los canastos de legumbres y hortalizas... Era natural el hallar en un ambiente de mercado activo y de olores diversos. No había en la ciudad pintor novel que no haya intentado plasmar lo singular de la escena. Lo hacían con diversas técnicas, siempre cargando el lado oscuro, triste y desesperado de sus personajes, especialmente los que tenían en mente a los gringos turistas como únicos compradores." (pp. 20, s.)*

> *"El rostro dominante ya no era de empeñosas mujeres que habían rescatado mercancías para revenderlas en el mercado. Era de mujeres altiplánicas, rurales, silenciosas, herdticas, acurrucadas. Cubiertas por la fría sombra de la acera, exponían, para la venta, minúsculos montones al raleo: Papa, chuño, tunta, oca." (p. 22.s.)*

Es significativo del hecho de que Pepe Lucho sea

> *"... el único intelectual que bajaba hacia el pueblo llevando cultura para que se nutra la clase obrera, caso excepcional la de este camaradita....(p. 25)*

pues, esta situación muestra que la experiencia cultural es una vivencia estratificada, existente en la medida en que recrea situaciones culturales y posiciones sociales. La letra (el libro), es entendida como un lugar mayor (el intelectual que baja), como la construcción de la cultura significadora y representacional del hecho de mirar horizontes, de definir campos que obliteran y dislocan un mundo que se desconoce mutuamente:

> *"Pedro, saliendo de su ensimismamiento, lanzó una detenida mirada a su alrededor: En el estrecho pasillo se acomodaba la gente que no había adquirido pasajes con anterioridad. Estaban sentados encima sus equipajes. Humildes, callados, con la mirada mansa, temerosos de recibir en cualquier instante, debido a su condición de extras, una prepotente y definitiva orden de abandonar el bus, mascando hojas de coca, permanecían quietos, herdticos. Sólo el intenso olor agrio de sus cuerpos delataba su presencia." (p. 28)*

> *"...No faltaba el llanto. Los poetas se amargaban de la incomprensión del medio hacia sus obras. Se escribía en un país de analfabetos, y lo peor, se escribía en un idioma ajeno a las mayorías. Nadie les leía. Por eso estamos como estamos, lloraban. -Escriban pues en los idiomas indígenas -Pepe Lucho solía retrucar a las quejas-. No escriban para los blancos, que ni importancia les dan. Ustedes no pesan nada para ellos-*
> *se reía fuertemente con tono burlón e irónico."*
> *-Pero si ni escritura tienen esos idiomas. Qué vamos a escribir. Estamos condenados.*
> *-Lo universal es lo universal, y dejen de huevear- Feliz de ti, que escribes cosas del pueblo. Pero a aveces Pepe Lucho se amargaba. Teatralmente bajaba la cabeza y apretando su muñón izquierdo con su otra mano lechosa, decía sus dudas: -No sé si vale lo que escribo. A lo mejor no vale ni un carajo. Debía dedicarme a vender ollas. Mi vida hubiera sido mejor en el comercio. Sin embargo, los mismos viajes que realizaba periódicamente como rescatador de antigüedades y expositor de libros, si bien tenían el afán de vender lo que la capital ya no aceptaba, lo importante para él constituía el observar, escuchar y anotar la sabiduría popular. Era la tarea que se había propuesto en la vida." (p. 29, s).*
> *"Aún no has vivido nada y tienes una vida por delante. Tienes que escribir. Para eso se necesita salud. Y de la buena. ¿No te ves que aquí el escritor es mucho más que un Quijote? Vivimos en un pueblo oral y analfabeto. El escritor no cuenta para nada. Esa es la sociedad en la que te encuentras. No sólo necesitarás fuerza de voluntad. Tu salud tiene que estar a toda prueba. Emborrachándote y emborrachándote estás mandando al diablo todo. Si sigues así no serás*

nada. Habrás vivido en vano. Siquiera en eso tómame como ejemplo... Si fuera un irresponsable como tú me dedicaría al trago y a la bohemia. Pero yo no he querido ser como la mayoría de los escritores." (p. 87)

En este marco situacional los politiqueros como *El presi* se definen partidarios de la condición social boliviana:

> *"-Y la gente indigente ¿dónde habita?- Todos somos indigentes -contestó el joven camarada-. Somos una sociedad de abastecimiento." (p.33)*
> *"-No tienen ni agua, ni luz, ni nada -dijo el Presi- Están obligados a vivir como animales -y enfervorizadamente acotó- Son el ejercito de desposeídos que invaden la ciudad. La solución de sus problemas, desde los más urgentes y cotidianos, hasta los de una completa independencia, sólo será posible si los ligan con la suerte del proletariado. Muchos vienen de la mina y llevan el germen de la ideología." (pp. 34,s.)*

La ironía de estas actitudes discrusivas encuentra en la direccionalidad del rumbo de politiqueros como *El presi*, la "realidad" que "opta" por un camino contrario. Este hecho simbólico, permite ilustrar la diferencia de rumbos que se comunican, no necesariamente por la nacionalidad (formas culturales nacionales) que los une sino por las formas que definen/muestran a sujetos diferenciados:

> *"Observó el paisaje y, por momentos, hombres, mujeres y niños en pequeños grupos dispersos aparecían caminando en dirección contraria al bus. Le llamó la atención el aspecto polvoriento que llevaban." (p.50)*
> *"Los hombres, mujeres y niños, en grupos pequeños, dispersos uno del otro por cortas distancias, acompañados por el viento y el polvo del altiplano, continuaban cruzando el bus. No. En ellos nunca habría esa actitud. Se les ve a lo lejos. Lo llevan impregnado. Los podrán engatusar porque los Basilio Paredes se hicieron dueños de la palabra. Pero ellos seguirán tenazmente firmes... (p.63)*
> *"... como la gota que labra la piedra. Un día ellos se apropiarán de su voz al hablar." (p. 63)*

Esta oposición, muestra también rasgos culturales muy otros a los que se entiende como maneras de ser. El país de la diferencia es también país que "condiciona" la tolerancia, la presencia que invita conocer; en fin, el lugar donde el silencio puede decir:

> *"Ah, nosotros, cuanto más viejos, más borrachos somos. El alcohol y la coca nos permiten seguir viviendo. Qué sería de nosotros si nos faltara. Pocos años viviríamos. Jodido es el trabajo de interior mina. Mucho desgasta. Sobre todo la coca es la que nos mantiene vivos; y el alcohol da fuerzas. Si no me emborracho, mal trabajador soy. Debilitado nomás estoy." (p. 82. s,)*
> *"En su ciego caminar llega al ingreso del poblado. Cubiertos con la oquedad de sus tejidos nativos, ve un montón de hombres y mujeres agazapados en la espera de un vehículo que los saque del lugar. Buenamente se acerca apreguntarles si saldrá un camión o bus hacia La Paz. No encuentra respuestas y percibe varias miradas desconfiadas que lo escudriñan para luego ingnorarlo. Entonces, imitándolos, se sienta en una piedra humedecida. Ese momento quisiera ser también igualmente laja y roca, mineral y silencio." (Pedro) (p.97)*
> *"Los obreros, y el indígena en general, siempre se muestran hoscos, desconfiados, huraños ante el extraño. Son el país, piensa: encerrados como una tortuga en su caparazón, lejos del mismo planeta, del mismo sistema solar." (Pedro) (p.98)*
> *"-Voy a ver qué pasa- dice. Nadie le contesta. Lo miran indiferentes. Con un sentimiento de incomodidad, por saberse considerado ajeno entre ellos, baja del camión." (p.100)*

Este espacio que intenta comunicarse a través del silencio, permite a Manuelita y a Pedro entender espacios "ajenizadores" a/de sus espectativas. Mundo ajeno al suyo, despreciada por amar, Manuelita es obligada a irse. Si Pedro es incomprendido en un medio que también semeja tránsito, provisionalidad: el camión, Manuelita es incomprendida en la urbe. Ambos, "desconocidos" en los lugares donde se "instalan" provisionalmente quieren "realizarse" en el lugar de la procedencia, el espacio de donde han salido: Pedro en La Paz y Manuelita en Camataquí:

"Y si puedes, mi amor, ven conmigo, seremos felices en mi pueblo. Verás que en Camataquí la vida es humana y no animalizada como en la ciudad" (p.102)

Por estos rumbos, festejando "saberes" de penumbra, conocimientos "hoscos", liminares, popular-marginales, etc., se encuentra el libro de cuentos y relatos **Entre la noche y la niebla** de Luis Alberto Portugal. El autor paceño, al que se advierte con una enorme carga saenziana, propone a la noche como personaje de sus cuentos; su intento, en este sentido, es construir verosimilitudes de lo increíble. Su técnica primaria es la intextualidad de autores y acontecimientos relevantes, en este ejercicio, encuentra la marginal como un modo de vida al cual se reconoce en sus *cargas culturales*. Como para los autores y autoras mencionados(as) hasta aquí, a Portugal también le interesa la definición del rol del escritor; el lugar que este ocupa como "nexo", como canal o intermediación entre mundos dispares que intenta conciliar y comunicar. En este sentido, Portugal retoma a Sáenz, el *maestro de lo marginal*, como el/su iniciador de las prácticas escriturales por el conocimiento/el acercamiento al mundo que se entiende ubicado en los alrededores. Esta apertura opcional, abre al autor y al narrador las puertas de un mundo que se muestra voluble, curiosamente cognoscible por la *inverosimilitud de sus cotidianidades*. Puede advertirse en el narrador un "maravillamiento" de un mundo "encantado" por Sáenz al que se hereda, se busca conocer y se experimenta, incluso, religiosamente.

Este acercamiento a lo marginal, encuentra en la muerte la enunciación que describe, nomina y "traza" un espacio capaz de referir "júbilo" en decadencia. Es más, creo que el narrador, probablemente porque sigue la *metáfora de* **la muerte** como herencia de una tradición saenziana, se (auto)construye partidario de esta forma de conocimiento, a la que entiende trascendente. La muerte enunciación que trasciende y conforma mundos que son descritos, tiene la finalidad mayor, aunque no única, de mostrar dualidades: el fragmento como marginalidad es también totalidad que trasciende: muerte que agoniza:

"Yo soy el poeta que recrea a la muerte en su poesía" (p. 12).
"¡De la muerte nadie regresa! Y los poetas no recurren a la muerte para vomitarla en su poesía! " (p. 13)
"¡La muerte no es más que el tránsito de la noche con el día en un solo instante!" (p. 13)
"Recién comprendí que el poeta buscaba eso, regresar a la vida después de la muerte. La perpetuidad de la vida para seguir escribiendo después de muerto. Lo comprendí al volver del páramo de las ánimas." (p.20)
"¡Ese es el miedo, entiendes, volver a la vida después de la muerte!" (p. 23)
"Caminé entre la noche y la niebla comprendiendo que el valor de la vida y el valor de la muerte sólo tienen sentido cuando se comprende el verdader valor que tiene cada uno como ser humano. Ellos sabían su valor como poetas y por eso se aferraban a la vida queriendo desafiar incluso a la muerte, el regreso, esa eterna Odisea del ser." (p. 25).

Si el narrador de los cuentos de Portugal refiere en sus relatos una permanente situación de comienzo, un entrañamiento al mundo oculto, vedado a los seres comunes; la poesía, la escritura, la creación son "terrenos" que forman parte de la lógica de la (auto) realización que homologa la experiencia del viaje (en Poppe y en Recacochea) como conocimiento. No es menos significativa la importancia de los espacios: casas derruídas, *hoteluchos*, tugurios, lugares lumpen, etc. Lo marginal se muestra como un goce de otras "estéticas", dislocantes de lo bello, lo hermoso, lo culto. Lugares "feos", "grotescos", "hibridados", se asumen espacios de enunciación que marcan claramente el sentido del desplazamiento de los personajes en un mundo en el que están de tránsito. Este rasgo me parece central en la medida en que el espacio importa en su significado la morada que permite transitar a/el lugar de llegada, el lugar provisional de visita. La llegada y el retorno, por lo tanto, son momentos de mediación del transcurso interior que se intenta conocer. Lo exterior (lo social) liminariza, limita el goce de un espacio interno al que se "place" visceralmente.

VI

Cantango por Dentro de Julio de la Vega no está lejos de este *goce estetizante*. En de la Vega, puede entenderse a N también a partir del viaje: tiempo y espacio confundidos en una simultaneidad de acciones. Destinos que permiten modificar y condicionar el sentido de sus personajes:

> *N conseguirá encuentros eróticos si las condiciones lo permiten (p. 62)*

La construcción del lugar de la llegada, la residencia o la provisional morada, muestra a la erotización como el momento condicionador de los deseos de N: Blackie Clier, Aiditay y Virginitay son desengaños que se quieren evadir. Si el deseo es entendido como un límite mayor que "cerca" y/o "condiciona" la realización del personaje, no es menos importante el espacio donde, confundido, N intenta olvidar: las chicherías; estos lugares, que se ubican alrededor de los poblados, son espacios que permiten abrir pasiones y que permiten conocer. Si en **American Visa** se conoce en el *hotelucho*; en **El viaje** se conoce en el *camión o en el bus*; en **Cantango....** *la chicheria* es la instancia posibilitadora de la cognición. La congnición, entonces, es posible, si también retomamos a **El color de la memoria, D-Efectos especiales** y **Diario de Campaña**, en espacios que interiorizan los deseos, que muestran búsquedas interiores como alternativas a quienes los condicionan desde espacios hegemonizantes. La cognición es posible en cuanto se muestra pasional y en cuanto ésta pasionalidad se asume, recluta, para sí misma, los saberes alternantes. Las experiencias individuales, subjetivizadas de un *provinciamiento urbanizado o, si se quiere, de un urbe provincializada.*

El tiempo que el narrador cuestiona como lineal en **Cantango por Dentro** se *deconstruye* a favor de un pasado que queda adelante y un futuro que está detrás. Esta magnífica inversión temporal que permite valorizar el presente como un *continium* de instancias y espacios que muestran la vigencia del desorden temporal en Bolivia, productos de cosmovisiones imbricada, es, ¡qué duda cabe!, el momento tensional que devela en la novela de de la Vega la intención primaria de su contenido: la ubicación de la lógica de la ciudad en la provincia y su conflicto en/por viabilidad de su consecución:

> *"Para qué voy a ocuparme yo de su futuro, si bien sé que su futuro es su pasado." (p. 115)*
> *"¡Carambal... Qué buen olfato tienes... Les pregunté a los yatiris sobre tu futuro y me respondieron que nacerás en Santa Cruz..." (p. 129)*
> *"Yo lo sé todo, puedo decirte, por ejemplo, que tu hermano, el menorcito es un fantasmita puesto que parece que estuviera vivo... Hoy 8 de diciembre de 1939, te parece vivo y, sin embargo, él murió hace muchos años, muchos años, el 4 de mayo de 1982... Pero tú no te das cuenta que es una cosa que ya sucedió... Lo que pasa es que nuestro país está situado en la antípoda de la civilización, es decir que es la antípoda de todos los países del mundo, y por eso lo que vemos los nativos de este país, lo que sentimos y lo que vivimos es siempre cosa al revés..."(p. 131)*

La viabilidad es apertura, cosmopolitismo que se comunica; el saber alternante se entiende real con el *cine y el tango*; ambas formas culturales mostrarán que no hay (auto)marginamiento (como veremos luego) sino margen que habla del/desde el centro que lo influye, que lo permea, que lo sobredetermina.

Por su parte, Juan Claudio Lechín, a través de **El festejo del deseo**, completa el circuito de la instalación marginalizada de la percepción y el sentido del mundo cultural boliviano. Si la literatura denominada intimista busca entenderse a sí misma; la literatura que goza de lo marginal busca realizarse en estos límites; la literatura que vuelca su atención hacia los saberes rurales, provincianos, etc., se muestra como la búsqueda de representación de la "identidad virginizada", esto es, apropiación celebratoria de *lo transcultural y lo mestizo.*

En **El festejo del deseo**, la joven María Gastarbeiter Condorenna representa el lugar que la "violencia" del mestizaje ha fundado como forma/manera de pertenecer a su espacio. María, es una mujer ocultamente enamorada por Batán Solitario, el pueblo celoso que la

condiciona para después tragarla. En esta metáfora, está inmerso todo un sentido cultural que valoriza el lugar de la pertenencia, el territorio que instala saberes, los controla y los determina. Con otras palabras, la identidad mestizada se presenta como *forma cultural* para develar una manera de ser, no para buscarla ni celebrarla, sino para afirmarla. Se pertenece a un lugar que condiciona las miradas individuales y las experiencias subjetivas. El erotismo, presente de nuevo en esta novela es, ¡qué duda cabe!, la posesión mayor de Batán Solitario, la facultad "naturalizante" del ejercicio que demuestra su poder. En esta especie de plataforma que centra el sentido cultural del pueblo, las voces que se entienden heterogéneas se muestran también como parte de una *existencial local* que reinterpreta su espacio: de esta manera, la *posesión* del sujeto por el espacio que la sobredetermina intenta entenderse como *identidad unitaria*, como valoraciones de un sujeto plural *centrado* en un espacio al que pertenece.

> *Nuestro hombre -a pesar de la asexualidad- quería perderse la imagen virginal aunque satánicamente sensual de María. Ella oscurecía los corazones, los marchitaba sin saberlo, pero a los que persistían obcecadamente en ese amor, sólo la búsqueda del infinito los salvaba.: (p. 167)*
> *"El destino del hombre enamorado de María era la muerte, aunque ella fuera totalmente ajena al atractivo que despedía y a los desastres que causaba." (p.167)*

VII

Distanciadas, de estos *lados* de la literatura contemporánea boliviana, están las novelas **Jonás y la ballena rosada** de José Montes; **Las máscaras de la nada** de Edmundo Paz Soldán; **Anota que soy hombre** de Gonzalo Lema y **¡Ay pobre de mí!** de René Poope.

En **Jonás y la ballena rosada**, advierto el *desencanto* del hombre por la *frustración*. Al profesor Jonás Larriva, no le interesa construir grandes proyectos, es más, si es que los hubiese (pienso en la pirámide que quiere construir Patroclo, su suegro) no colaboraría o lo haría medianamente. Este personaje, parece estar más ocupado en su cotidianidad que de los grandes sueños; le interesa más vivir el monento que descubrir su identidad, buscarla o celebrarla. Calificado de personaje antihéroe, Jonás es parte de una cultura desencantada por el contexto, en el que "todo vale" a expensas de vivir la/su cotidianidad. El sótano es, por lo tanto, el lugar que ha de guardar el secreto de su vivencia: *la erotización incestuosa*. Esta es la única preocupación que de veras siente importante. Esta *visión escéptica* de la vida y la realidad se inicia con el reconocimiento de sus facultades humanas limitadoras de sus ambiciones:

> *"Un torcido día llegué a la conclusión de que mi mujer era responsable del fracaso de mi vida. Ella era la culpable de mi desánimo continuo, mi naciente calvicie, de nuestra desabrida sexualidad, mi naufragio profesional, la tos de fumador y mi genio de fraile." (p. 13)*
> *"Soy pasivo. Aún sabiendo la causa de mi mal no me movilicé para encontrar remedio. Esperé como un lactante, que el destino me diese en mamadera la solución. Poseía fe en la suerte. Todas las veces que mi mujer se atrasaba en volver del trabajo, el timbre del teléfono me provocaba temblores." (p. 13)*
> *"... el camino más fácil para agradar a Dios es el de ser o transformarse en indigente." (p. 174)*
> *" De todas mis intenciones una persistió: la de ganar dólares trasportando cocaína. Innumerable cantidad de gente practicaba tal turismo. Damas de la sociedad. Hijos pródigos. Falsas embarazadas. Amantes frustrados. Bandidos de fin de semana. Enfermos incurables acumulando a última hora herencia para los hijos. Para permitirme que los imitara, mi conciencia me exigía la presentación de razones que justificasen la transgresión. Las busqué sin encontrarlas." (203)*
> *"Deliro con el porvenir, pero con mucho recelo. Me he vuelto pesimista. En mi mente "los peros" y los "sí" saltan sobre las ilusiones cual trampas contra ratas." (p. 241).*

Si Jonás es un personaje de la cotidianidad a la que asume como el *reducto* que le permite existir sin mayores ambiciones ni conflictos y a la que acepta *venga como venga*, los cuentos de **La máscara de la nada** de Edmundo Paz Soldán son espacios eminentemente fragmentarios que muestran momentos cotidianos, que a veces asombran por la facilidad cómo se relata, de cómo se *cotidianiza el humor negro*, por ejemplo. Paz Soldán ironiza con la cotidianidad; pero, al mismo tiempo, muestra que ésta es producto del dolor, la sangre, la prisión; las "extrañas experiencias" que definen su propuesta se solazan imbricadas con elementos y valores que lo moderno deja entrever. Los cuentos de Paz Soldán son cuentos de fatalidad y decisión; de posición por/de alguien: designios que se tienen que cumplir. Parece que estas *formas* de mirar la realidad a través de la literatura muestran una *cultura en decadencia*, que, conflictuada en sus valores *metaforiza la "improximidad" de la satisfacción*; estos cuentos registran ironías y desencantos que se asumen experiencia; a Paz Soldán tampoco parece interesarle los grandes proyectos o las grandes narrativas; su visión integra **metáforas de muerte**, de soledad, quizás de *escéptico ironismo* frente a la vida:

> *"Mientras tanto la concurrencia no disminuye, hace interminables filas desde la madrugada, bajo la lluvia o sol violento, ansiosa de realidad, de un poco de vida/en sus vidas." (p.47)*

Con muy parecidas características, Gonzalo Lema y su libro de cuentos **Anota que soy un hombre**, muestra interioridades fragmentadas, astilladas en/de su sentido (que se representa): relaciones eróticas endogámicas con seres próximos, deseos eróticos con los mismos seres, cotidianidades y hechos *no relevantes*. Su búsqueda, si es que la hay, parece estar en un **automarginamiento** prohibido que no trasciende más que el deseo:

> *"Pero no fue en nuestras charlas donde aprendimos a hallarnos, sino más bien en una zona de silencios, inmensos centros de vacíos donde Gabriela no fue las palabras que entonces decíamos, sino el aire del verano que no respiraban todos, y manos como peces buscando las mías bajo el agua. (p.17)*

En esta línea de propuestas, tanto en Paz Soldán como en Lema y, curiosamente, en el Poppe de **¡Ay pobre de mí!**, puede advertirse una disposición al automarginamiento, a la interiorización desencantada de sí mismos, a una fragmentación astillada cuya búsqueda no es necesaria porque sus miradas literarias sólo imaginan descripción.

Hasta aquí puede colegirse por lo menos cuatro hipótesis:

1. La literatura boliviana contemporánea proviene de *una tradición* migracional. Esta tradición que ha generado **lógicas postmigracionales** ha releído la ciudad en los límites del intercambio de saberes, de *cargas culturales* que representan *territorialidades* (rurales, provincianas, etc.) que se han "trasladado" a las ciudades. Este fenómeno migracional, han tenido, históricamente, dos etapas: a) el período de "*la primera gran migración*" (en los años sesenta-setenta) que ha traído las literaturas de Manuel Vargas, Jesús Urzagasti, Pedro Shimose, etc., a la ciudad y las ha comunicado como *saberes* alternativos; luego está b) la literatura de la "*segunda migración*", al inicio del período neoliberal; el resultado de esta segunda migración es una literatura que se entiende *coetánea* e influenciada por otras formas culturales como la TV, el cine, la radio, los comics, etc.; de este tipo de literatura uno de los más importantes representantes es Adolfo Cárdenas, de quien hacemos abstracción ahora. Ahora bien, en los libros revisados en este trabajo, puede advertirse que la *línea migracional*, productora de *sentidos y saberes alternativos*, persiste, si pensamos y entendemos que lo migracional se ha ubicado en las periferies de la ciudad-urbe. Así, este tipo de literatura que entró en la ciudad estableciendo los suburbios, las periferies, el margen, etc., muestra ahora un ***discurso hibridado*** que valoriza, a su manera, el lugar del asentamiento: la ciudad y redimensiona el lugar de procedencia, v.gr: la provincia, la mina. Este tipo de literatura, por registrar experiencias de una "vigente mayoría", es considerada parte sustancial de la cultura popular y de lo

nacional popular que define lo boliviano. Esta literatura tiene rasgos centrales el humor, la ironía, la desjerarquización y la desolemnidad. Esta experiencia social es también una manera/forma/técnica de conocimiento: los sujetos sociales aludidos en estas novelas y, en estos cuentos se muestran metaforizados, son lugares representacionales de lo diverso y lo plural en Bolivia. Sus espacios y sus lugares de realización son instancias antes no reconocidas como "propiamente literarias": el tugurio, la chichería, el hotelucho, el bar, etc.

2. Si esto está pasando, a manera de conocimiento social, no es menos significativo el que la "literatura de mujeres" se muestre introspectiva respecto de la diferencia que se *funda* respecto de *lo otro*. La "literatura de mujeres" refuerza el argumento de la autonomía de su identidad y de la importancia de su conocimiento a partir de la intimidad, del viaje interior por sí misma, de la reflexión que se "reinventa" permanente: de lo erótico que se disfruta que se asume placer para conocerse. En lo erótico, en lo sexual, en lo íntimo, el saber asume una forma erotizante del sentido social y subjetivo. La erotización, atributo que se (auto)refiere "la literatura de mujeres" se conforma paralela y distante respecto de la experiencia que tienen "los hombres" (el gran otro) con ellas. De esta manera, esta forma de descubrir sus potencialidades genéricas las conduce a una suerte de *marginamiento* de sus sentidos, pues son mujeres altamente insatisfechas que desean sentirse plenas. Por lo tanto, podemos concluir que su discurso gira en torno a una identidad que se autoprivilegia y que busca se reconozca como saber y/o experiencia otra.

3. Puede también ubicarse que existe una literatura que *persiste* en la riqueza "no contaminada" de la provincia. Las formas culturales que presenta ésta, para la literatura que muestra el saber de la provincia, se construyen a partir de metáforas del mestizaje y transculturación, corporeidades de ser creadas por "la erotización de la conquista". Este tipo de literatura celebra el mestizaje en sus instancias primigenias, genésicas, originarias.

4. Otro lado de la literatura es una visión más "desencantada" con el mundo; una visión que raya en el escepticismo (muy de corte intelectual). Esta visión, que puede ser calificada de *"radicalmente" postmoderna*, intenta reinterpretar el mundo a partir de las cotidianidades, de los hechos insólitos que se presentan en éstas y por la conformidad de un mundo ya distribuido y dispuesto al que no se puede "alcanzar" a impugnar, subvertir ni redistribuir. Un mundo finalizado, acabado en sus contenidos, satura la expectativa de cualquier horizonte con validaciones historizantes, temporales e incluso literarias.

   Una lectura *pospolítica* de la literatura contemporánea en Bolivia permite entender que los espacios desde donde se habla, desde donde se enuncia una particular visión, son espacios que no alcanzan a erigirse como propuestas o proyectos, sino sólo como realidades latentes que se registran en/por la influencia de lo político; realidades que no "pretenden" (raigalmente) cambiar órdenes o erigirse como centralidad(es), sino que, "pugnan" el sentido de respeto a su propia voz, con el argumento de que su identidad central (no existe una sino varias identidades), es una construcción de especificidades y autonomías *descentradas* de un orden que los quiere entender homogéneos. La "radicalización politizada" de su visión se presenta más allá que un proyecto deshomogeneizador, se muestra como especificidad dada que **exige** el derecho del reconocimiento.

   -¿Y la literatura post promulgación de la Participación Popular?

   -Ese es otro cuento.

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ETNOCIENCIA EN UNA COMUNIDAD ALTO-ANDINA DEL DEPARTAMENTO DE CUSCO-PERÚ

Angel R. Romero Pacheco*

En Febrero y Junio del presente año tuvimos la oportunidad de tomar contacto con los pobladores de una comunidad campesina perteneciente a una región ubicada en una zona rural del departamento Cusco; en estas oportunidades pudimos observar algunos sucesos que nos llamaron mucho la atención y que motivaron a realizar la presente investigación.

Los trabajos de campo donde recogimos la información etnográfica que en esta oportunidad presentamos, fueron realizados en la comunidad WINCHIRE, del distrito Qewe, provincia Canas, departamento Cusco.

La presencia de una serie de instituciones y organizaciones comunales que coexisten y funcionan de manera sincronizada al interior de esta comunidad y la presencia de todo un conjunto de principios ideológicos y culturales que están muy fuertemente ligados a estas formas de organización, son los aspectos que trataremos de profundizar con mayor detalle en la presente investigación.

Sabemos que el espacio andino no es nada homogéneo, en él encontramos toda una gran variedad de climas, recursos y suelos. Pero, esta diversidad ecológica **no siempre ofrece las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida de sus pobladores.**

Este es el caso de la comunidad campesina que en esta oportunidad es nuestro objeto de estudio. Winchire se halla asentada sobre un espacio geográfico relativamente "adverso" ya que como veremos más adelante, esta adversidad hace que en cierta forma los niveles de vida de sus pobladores no sean muy óptimos: este espacio geográfico ha puesto algunas "barreras" que no permiten la fácil realización de algunas actividades productivas dentro de la comunidad.

Entonces, aquí es en donde nos planteamos algunas interrogantes a las cuales trataremos de dar respuesta en el desarrollo de esta investigación:

¿Cómo los pobladores de Winchire tratan de resolver la problemática de su entorno adverso? ¿Qué estrategias se ponen en práctica, para tratar de contrarrestar estas adversidades?

Sabemos que la tecnología, como una creación humana, es una herramienta muy eficaz con la cual el ser humano ha logrado ejercer un control, y en muchos casos, ha "transformado" a la naturaleza con el propósito de satisfacer sus necesidades.

Pero, como en el caso que presentamos, veremos que mucho más allá de la tecnología, son otras estrategias las que se ponen en práctica.

La organización social es un "instrumento" que cumple con una función, responde a una necesidad, está al servicio del hombre. En Winchire, la organización social es una

(*)Facultad de Antropología UNSAAC

Agradecimientos: La realización de los trabajos de campo fue posible gracias al Antropólogo Héctor Espinoza M. de la UNSAAC y a Ramiro Moreyra P. de MORCOM; el Historiador Martín Romero P., Edwin y Manuel Chávez F. también brindaron algunos comentarios y sugerencias en la realización del presente trabajo. Finalmente a Claudia Sejas R. quien también participó de este trabajo e hizo posible su presentación en la XII R.A.E. - La Paz, Bolivia.

respuesta, una alternativa, una forma de adaptación que busca de alguna forma dar una solución a los problemas que pueden existir en esta comunidad: dentro de ellos por ejemplo, al entorno geográfico.

Por otro lado, mencionamos que junto a esta organización social, actúa permanentemente todo un conjunto de principios ideológicos y culturales que también tratan de que estas "adversidades ecológicas" no sean tan perjudiciales para esta población, nos estamos refiriendo a todo un conocimiento (o etno-conocimiento) que poseen estos pobladores respecto a la naturaleza y el cosmos.

Este conocimiento cuya antigüedad se remonta a tiempos ancestrales, ya que es la manifestación de cientos de años de experiencias vividas, años de permanente observación del entorno, es toda una sabiduría que se transmite oral y generacionalmente.

La comunicación que se mantiene entre los winchirinos y su entorno es muy vital, ya que gracias a ésta, se puede predecir la futura presencia de algunos fenómenos climatológicos que pueden ser benefactores o perjudiciales para la economía del lugar. De acuerdo a los "mensajes recibidos" es que se toman las estrategias y decisiones tanto en la vida cotidiana como en las actividades productivas.

Ahora mostraremos algunas evidencias etnográficas que tratarán de profundizar con mayor detalle todo lo afirmado.

Winchire se ubica aproximadamente a doscientos kilómetros al sur de la capital del departamento; para llegar a este lugar existe la presencia de una carretera afirmada que atraviesa por la comunidad y la une con otras localidades importantes.

Su territorio se halla comprendido en una altura que abarca desde los 3.800 hasta los 4.500 m.s.n.m. aproximadamente, por esta razón su clima es mayormente frígido y los recursos con que cuenta la comunidad, tanto en flora como en fauna, son de alguna forma escasos en cantidad, variedad e incluso en calidad.

El suelo está cubierto en una gran parte por el ICHU o paja silvestre; dentro de las principales especies vegetales que se cultivan, están los tubérculos (papa "amarga" o MALLKU para la elaboración del CHUÑU y la papa dulce para el consumo diario), otras variedades de tubérculos y granos se cultivan en cantidades menores.

La avena se cultiva sólo para la alimentación de los vacunos, en la parte alta de la comunidad podemos encontrar la presencia de algunos ovinos y camélidos dentro de las especies animales

La comunidad cuenta con una cantidad considerable de recursos hídricos: por la parte baja del lugar formando un impresionante cañón, discurren las aguas del río Apurimaq uno de los ríos más importantes de la región; en la parte alta existe un conjunto de lagunas en donde son alimentados los animales. Pero, paradójicamente, por las condiciones abruptas del terreno, ya que Winchire se ubica en un terreno de ladera, todo este recurso, **el agua, no puede ser utilizado para la irrigación de los terrenos de cultivo**; es decir, en Winchire no existe un sistema de canales que rieguen de manera permanente los productos sembrados y **toda la actividad agrícola depende mucho y gira en torno a la temporalidad.**

Los lugareños manifiestan que este es un "problema" irresuelto, saben que no contarán con los canales de irrigación durante mucho tiempo, ya que construirlos, por las condiciones geográficas, demandaría una fuerte inversión económica, técnica y social. También manifiestan que son conscientes de su "fracaso" económico, ya que es demasiado el tiempo que invierten en la actividad agrícola frente a la poca productividad de sus tierras.

Entonces, para que ésta comunidad continúe vigente, para que sus unidades familiares-productivas se sigan reproduciendo, para que se mantengan en un permanente equilibrio los niveles de vida de estas unidades, ... para enfrentar y vencer a estas adversidades: ¿qué estrategias se emplean?

El problema de la heterogeneidad de su territorio se soluciona con el **control vertical de los pisos ecológicos**: a pesar de que esta comunidad no es tan extensa, en sus aproximadas mil quinientas hectáreas, existe la presencia de micro-climas y los winchirinos conocen perfectamente las bondades y limitaciones de cada uno de estos espacios.

Por otro lado, esta noción de lo "vertical" se complementa con un dominio de lo "horizontal": ya que el suelo del lugar no es tan rico en nutrientes, se hace uso de la técnica de la **rotación de los terrenos de cultivo**, con lo cual, la tierra que ha sido cultivada durante un periodo, descansa por un lapso de seis años, para que recupere los nutrientes perdidos.

Finalmente, la técnica de la **deshidratación de la carne y los tubérculos**, y la conservación de otros productos mediante su **"refrigeración"** bajo algunos montículos de paja, son algunos procedimientos con los cuales los alimentos pueden ser almacenados y guardados para los momentos de escasez.

Pero, por ejemplo para tratar de que algunos fenómenos climatológicos no sean tan perjudiciales para la economía del lugar, y principalmente, para dar una posible alternativa a la escasez de agua, son otros los procedimientos que se ponen en práctica.

En Winchire hemos encontrado una institución, una organización comunal que está encargada de cumplir con una serie de roles y funciones, cumplen con deberes y obligaciones y básicamente, responden a una necesidad grupal: 'velar' por la vida de sus paisanos cuidando fielmente los campos de cultivo, la intención es tratar de garantizar que la cosecha del año sea óptima; nos estamos refiriendo a LOS ARARIWA DE WINCHIRE.

¿QUIÉNES SON LOS ARARIWA?

De las aproximadamente cien unidades domésticas con que cuenta la comunidad, cada año, en una asamblea comunal que se realiza entre los meses de Noviembre y Diciembre de acuerdo a la temporalidad, son elegidos generalmente seis de sus miembros varones, que durante la temporada, desde la preparación de las tierras y la siembra de los cultivos hasta el momento final de las cosechas, desempeñen el cargo de ARARIWA dentro de la comunidad.

No existe una fecha especifica en el calendario para llevar a cabo la asamblea en la que son elegidos estos seis ARARIWA. Los winchirinos observan de manera muy atenta su entorno, observan cómo se presenta la naturaleza: las plantas, animales y hasta la misma tierra; de acuerdo a cómo está esta 'naturaleza', es que se sabe cuándo es el momento exacto para dar inicio al ciclo agrícola. Una de las actividades con que se da este inicio, es justamente dicha elección.

Las labores de estos seis comuneros están esencialmente ligadas a la actividad agrícola. Como ya se dijo anteriormente, la labor que la comunidad les encomienda, es cuidar las sementeras y proteger los cultivos. La comunidad los elige para que ellos de alguna forma 'garanticen' la supervivencia de esta misma comunidad.

En todo momento y a cada instante los ARARIWA tienen que cumplir con sus actividades: tanto en los momentos en los que se realizan los rituales mágico-religiosos que están enmarcados dentro de las celebraciones establecidas por el calendario agrícola, como también cuando se presentan de manera imprevista algunos fenómenos climatológicos que pueden ser perjudiciales. En todo momento tienen que estar atentos para 'enfrentar' y 'vencer' a estas adversidades.

Por ejemplo, cuando no se presentan las lluvias durante un buen tiempo y se está corriendo el riesgo de perder la poca cosecha de la temporada, son los ARARIWA los encargados de reunir y convocar a un determinado sector de la población para realizar una peregrinación a la laguna APANTAQOCHA, un espacio sagrado y ritual de mucha importancia para los lugareños.

En la orilla, es en donde el PAQO de la comunidad -Don Cayetano- realiza un 'despacho' para la tierra y brinda una serie de ofrendas para la laguna; todo el ritual es acompañado por la música del PINKUYLLO -instrumento típico del lugar- y de bailarines que, al ritmo de la música, danzan vestidos con trajes rojos y negros, igual que el WAYRURU.

Luego de realizadas estas ofrendas a la laguna, los ARARIWA recogen un poco de su agua y la llevan a los terrenos de la comunidad, en dichos terrenos esparcen esta agua simulando la caída de una lluvia: el propósito es invocar y propiciar la presencia de las lluvias.

También, cuando el granizo o CHIKCHI amenaza con devastar los campos de cultivo, son los ARARIWA los encargados de encender fogatas y de hacer humear bosta para ahuyentar a este "...niño travieso que saquea los cultivos...".

Los ARARIWA tienen que estar muy atentos a cualquier cambio que se pueda producir en el clima y tienen que estar preparados para enfrentar y vencer a estas adversidades.

Ahora, en los rituales que están enmarcados dentro de las fechas específicas del calendario agrícola, también es muy notoria y protagónica la participación de los ARARIWA. Un ritual mágico-religioso que pudimos observar de manera directa, fue el QARAY o "servicio", en donde no sólo se realiza un PAGO a la tierra en agradecimiento por los productos recibidos, en esta ceremonia se designan -con exactitud- todos los terrenos (laymes o "entradas") en donde se cultivarán los productos durante la temporada. Luego, se designan también los diferentes productos que serán cultivados en dichos terrenos.

Finalmente, si un "layme" está dentro de la jurisdicción de un APU o Dios Tutelar Andino, se le implora a esta divinidad para que cuide y proteja a este cultivo.

Lo interesante es apreciar que todas las esferas de esta sociedad, tanto las autoridades políticas, religiosas, y obviamente los ARARIWA, actúan sincronizada y conjuntamente en esta ceremonia religiosa -QARAY- que está muy vinculada a la economía de Winchire; por otro lado, este ritual también está ligado a la técnica de la rotación de los terrenos de cultivo, porque antes de realizar este ritual, los jefes de familia coordinan y determinan cuáles son las tierras que ya han descansado y están listas para producir.

Todas estas designaciones son realizadas por el Teniente Gobernador de la comunidad, esta autoridad para ello, hace uso de una VARA (especie de báculo), la cual le otorga poder, legitimidad y la potestad o "autoridad" -a pesar de que ya es una autoridad política- para realizar y dirigir el rito.

Los ARARIWA son los encargados de cuidar y transportar en todo momento a esta VARA, ya que es un elemento ceremonial y de mucha importancia para la realización del ritual que ya describimos.

Algo que queremos resaltar es que estos seis comuneros que sirven a su comunidad, no reciben ningún tipo de retribución económica -dinero o productos- por su labor; los ARARIWA ejercen -como nosotros lo llamaríamos- 'ad-honoren'. El sistema de reciprocidad en esta comunidad funciona en otra dimensión: **Todos los varones que son miembros de la comunidad, aunque sea sólo una vez en sus vidas, tienen que ejercer el cargo de ARARIWA y servir a la comunidad;** -a pesar de que no existe un "salario"- todos los comuneros tienen la obligación de desempeñar esta labor.

Consideramos de mucha importancia este aspecto porque sobre la base de estas "obligaciones" para con la comunidad, se teje todo un sistema y una dinámica de reciprocidades que van más allá de una simple retribución por un servicio prestado. Entonces se ha podido observar que asi como la comunidad exige, obliga a que todos sus miembros participen de ella, la comunidad también brinda, la comunidad ofrece. Esto tiene que ver mucho con el hecho de que todos los varones de Winchire, tienen que ser ARARIWA.

Primeramente, para dar inicio a sus vidas politicas, son los jóvenes solteros los que tienen que desempeñar necesariamente este cargo; es algo así como un requisito.

Luego, otro factor que interviene para que afirmemos -en términos hipotéticos- que ser ARARIWA es sinónimo de ser WINCHIRINO, es que hay un hecho que permite que todos estos varones cumplan con esta función en algún momento de sus vidas:

Esta sociedad es casi 'homogénea', no existe mucha diferenciación entre sus miembros, las relaciones sociales y la movilidad social se dan mayormente de manera horizontal.

Este hecho también se ve reflejado en la existencia de muchos elementos comunes en la cultura de esta sociedad; es decir, encontramos la presencia de elementos compartidos o "universales" tanto en el idioma, religión, vestido, etc.

Una de estas manifestaciones de "elementos comunes" o universales por ejemplo, es el **AYNI: una forma de intercambiar de manera recíproca la fuerza de trabajo**; este AYNI viene a ser una **forma de servicio que brinda la comunidad**; es decir, la comunidad ofrece la fuerza de trabajo necesaria a una familia que la necesita para trabajar sus tierras.

Otro factor por el cual también se tejen estas relaciones de reciprocidad, es que la homogeneidad social -de la que ya hablamos- en cierta forma es relativa. Decimos que es relativa porque no todos los miembros de la comunidad tienen la misma posibilidad de acceder a la totalidad de los recursos que ofrece este espacio; esto, debido a las diferencias altitudinales del lugar.

Es muy fácil distinguir las diferencias -por ejemplo- de los cultivos de la parte alta de la comunidad con los de la parte baja: La papa 'amarga', que no se puede consumir sin deshidratar porque su mismo nombre lo indica, sólo crece en la parte alta. Entonces, los pobladores de esta zona no producen la papa dulce que si se puede consumir diariamente; de la misma forma los pobladores de la parte baja necesitan conservar sus alimentos y simplemente no pueden deshidratar su producto 'dulce' : Ambos, de manera muy vital necesitan de aquello que no poseen.

Entonces la comunidad es quien se encarga de resolver este "conflicto" y de alguna forma equilibra estas diferencias: Realizando las coordinaciones necesarias y haciendo uso del "control vertical...", la comunidad brinda, junto con la fuerza de trabajo, el acceso a las tierras y espacios climáticos que algunas familias no poseen para que su 'dieta' sea completa. A éste hecho lo hemos denominado algo así como "...una reciprocidad que se teje sobre la base de una necesidad..."

Claramente se puede observar algunos detalles de cómo es que funciona toda esta dinámica de reciprocidad dentro de la comunidad, y todo esto permite ver que todos los comuneros tienen la "obligación" (entre comillas por que ya hemos visto que no se trata de una simple obligación por todas las relaciones recíprocas existentes) de servir a su comunidad. Finalmente, mencionaremos algunos aspectos de todo el **"conocimiento"** que los winchirinos poseen respecto a su entorno.

Respecto a la religión, también este es un elemento cultural compartido; casi toda la población es devota de la religión Católica -creen en el Dios Cristiano, en los santos e

imágenes-, y paralelamente, realizan algunas prácticas propias de la religión Andina. Por otro lado, a pesar de creer en un Dios, ellos no niegan la posibilidad de que la naturaleza se manifiesta y da algunas señales o mensajes los cuales son observados, recibidos y entendidos por los winchirinos. Esta comunicación, como ya se dijo, es muy vital.

Ya se mencionó el hecho de que para dar inicio al ciclo agrícola eligiendo a sus ARARIWA, tienen que observar el estado cómo se presenta la naturaleza, y de acuerdo a la temporalidad; es que se determina el momento exacto para iniciar esta actividad; todo este **conocimiento** de entorno, es puesto en práctica en este momento específico.

Todo este bagaje ideológico se cristaliza también cuando se observa las estrellas del cielo en los momentos antes del alba. De acuerdo a cómo se presentan algunas estrellas, de acuerdo a sus tamaños y cómo se agrupan, es que se puede llegar a predecir la futura presencia de lluvias, heladas o sequías. Por esta razón es que ahora podemos precisar que gracias a la existencia de este conocimiento o etnociencia, los fenómenos climatológicos ya no son tan "adversos" que digamos, porque la misma naturaleza se encarga de "prevenir" a estos pobladores respecto a lo que sucederá en el futuro y ellos sólo tienen que tomar las estrategias necesarias para sacar provecho a todos estos mensajes.

Podemos ver que en la actualidad estos elementos culturales se van perdiendo paulatinamente, pero los winchirinos los siguen poniendo en práctica.

Los ARARIWA son los encargados de realizar estas observaciones del cosmos. Son aquellas personas que están encargadas de estar atentas para recibir todas estas manifestaciones y "mensajes". Existe la noción de que en el cosmos hay un "orden", este mismo orden tiene que reflejarse en la tierra, en el KAY PACHA, y los encargados de realizar esta observación son los "intermediarios" entre estos dos "mundos".

A modo de concluir, podemos mencionar que en el caso que hemos podido observar, en WINCHIRE, para tratar de dar una posible solución a los problemas "irresueltos" del espacio ecológico, se ponen en práctica algunas ceremonias y ritos religiosos.

La realización de estos rituales buscan establecer un "orden", tratan de controlar las fuerzas de la naturaleza y mantener un permanente equilibrio en ella: tanto la organización social como la etnociencia o el etnoconocimiento, tratan de que los niveles de vida de toda la población se mantengan en un permanente equilibrio, de que este equilibrio también se establezca en toda la naturaleza y que exista una armonía entre el cielo y la tierra: el equilibrio del cosmos.

Algo muy importante que se desea resaltar, es el hecho de que por parte de los winchirinos existe toda una **Fe**, existe toda la **confianza** en que sus rituales repercutirán en su entorno; tienen la seguridad de que realizando sus rituales, la futura presencia de algunos fenómenos climatológicos que pueden ser adversos -por ejemplo-, pueda ser controlada.

Todo este "conocimiento", esta etnociencia, se cristalizan en la práctica de estos rituales y las distintas formas de organización social; las instituciones comunales, también participan de manera muy activa en toda esta dinámica: es el caso de los ARARIWA por ejemplo.

Gracias a este conocimiento se puede "predecir" el futuro. Entonces las adversidades que pueda presentar el entorno, ya no serán tan perjudiciales para la economía de estos pobladores.

Se puede afirmar que en la actualidad la presencia del Fenómeno del Niño ha sido más frecuente en nuestro medio. Por esta razón, toda esta "comunicación" deberá ser entablada con mucha mayor "intensidad"; esta observación del entorno, deberá ser más frecuente.

La organización social, en el caso de los ARARIWA, cumple con una labor, es un "organismo funcional" dentro de la comunidad, existe toda una dinámica de reciprocidades entre toda la comunidad y cada uno de sus miembros y familias. La comunidad también responde a una necesidad y también cumple con una labor.

La labor de los ARARIWA está básicamente orientada a las actividades económicas de la comunidad, específicamente a las labores agrícolas, pero hemos podido observar que a esta institución la recubre, como una especie de "aura", todo un bagaje ideológico; tenemos que pensar de que toda esta ideología tiene mucha participación en toda esta dinámica social.

Todas estas manifestaciones socio-culturales están al servicio del hombre y la sociedad; queremos expresar la importancia y el valor que tiene la espiritualidad, ya que no siempre es la tecnología aquella que resolverá todos los problemas de la humanidad. En otros contextos del Ande, también es posible encontrar la presencia de los ARARIWA.

ENTRE "COLLAS" Y "ANIMALES DE MONTE": MIGRANTES ANDINOS EN EL BOSQUE MOSETÉN *

Factores estructurales y cosmovisionales en el manejo no sostenible de la tierra: Los colonos de Puerto Carmen **

R.Victor Alanes Orellana

PRESENTACIÓN

Resulta del todo evidente que la falta de una politica migratoria en el pais condujo a una serie de fenómenos tanto ecológicos (la constante deforestación del bosque alto y la sustitución por bosques secundarios), socioeconómicos (la reorganización de vinculos de cooperación y formas reciprocas de trabajo social y ritualmente planificadas) e interétnicos (mosetenes que frente a los collas inician, por un lado, acciones en defensa de sus tierras comunitarias de origen y, por otro, se integran paulatinamente a la condición de fruticultores) que se fundamentan en la presencia ahora cercana de lo urbanizante de la economia de mercado, los colonos son un camino para esto.

En este bagaje cultural (desde sus comunidades hacia el monte, espacios ecológicamente diferentes a sus tierras de origen) los colonos han sido y son objeto de ideas descampesinizantes inducido en muchos casos por los estudios de vocación agricola en sus lotes, su articulación con las ciudades y su forma de organización cooperativa. Paralelamente, el relativo aislamiento en el que se vieron hizo que en el mundo interior de cada colono exista confusión frente al cambio brusco de ecosistemas y que los aspectos cognitivos tiendan a transformarse. En tal razón ¿podria considerarse al manejo migratorio y no sostenible del suelo, considerado irracional por algunos, como el resultado, por un lado, del estereotipo de colono y de su visión del entorno, por otro?

Esta primera parte que presentamos gira en torno al objetivo de establecer los factores responsables de este manejo de la tierra. A su vez también compone de un trabajo mayor en el que se analizan la interacción colla-mosetén y las estrategias innovadas por los primeros: hombres portadores de cultura que se desenvuelven y organizan haciendo uso óptimo de sus vinculos parentelares y su referente cultural de origen. Nuestro propósito es el de mostrar, a través de datos cualitativos, algo de la experiencia de estos migrantes andinos en la selva.

I. MIGRACIÓN Y AGRICULTURA MIGRATORIA

La historia de las poblaciones de la Amazonia refleja la presencia de contactos interétnicos y de mutua interacción e interdependencia con el ecosistema del que forman parte y en el que sus valores culturales toman sentido.

A partir de la presencia indirecta de la sociedad nacional, por medio de las politicas de colonización, se produjo la distorsión de este frágil ambiente. El flujo de energia que en un ecosistema maduro se dirige, a través del reciclaje de nutrientes, respiración y protección, al mantenimiento de éste (MORAN, 1993), ahora sería absorbido por los colonos quienes, a través de chaqueo y la plantación de especies frutales comerciales afectarían a toda forma de vida nativa y serían afectados por este mundo "extraño" en el cual sus hábitos de vida, costumbres y visión del entorno le mostrarían que son invasores invadidos por el monte.

Este es el caso de los colonos chayanteños en el bosque Mosetén.

II. LA REGIÓN

Alto Beni, región subtropical (más conocida como "pie de monte") según la clasificación de zonas de vida, es un extenso valle que corre a ambas márgenes del rio del mismo nombre, tiene una longitud aproximada de 70 km, con variaciones de 5 a 20 km. de ancho. Esta es parte de las provincias Nor Yungas, Sur Yungas y Larecaja. Actualmente es parte de la provincia Caranavi fundada en 1985 como disgregación de las anteriores (INE, 1992:68)(mapa 1).

El valle central se encuentra ubicado a 250km de la sede de gobierno (La Paz) sobre la carretera nacional N° 3 hacia el noreste del departamento. Gran parte de esta carretera permite el acceso a las colonias, el flujo vehicular ha sido calculado por el proyecto de desarrollo de Alto Beni (PDAB, 1985) en 5.58 camiones diarios con un peso promedio de 10 toneladas por camión.

Por la región corren varios rios tributarios del "rio grande" el Mapiri, Kkaka, Cotacajes, Inicua, Boopi, Piquendo (mapa 2). La precipitación fluvial muestra épocas secas y húmedas promediando entre 1.400 a 1.600 mm/anuales. La temperatura varia entre 24 a 30°C entre octubre y noviembre, y de 19°C entre junio y julio.

La región cuenta con 492.000 Has. de bosque, de la cuales 114.145 Has. se hallan dotadas como lotes a colonos individuales (ibidem, 1984). Inicialmente fue zonificada en cuatro áreas por el Instituto Nacional de Colonización (INC), siendo las áreas 5, 6 y 7 delimitaciones propias de los colonos (mapa 3)[1].

III. EN EL TIEMPO

a) Los Mosetenes

La región aparece como territorio misional a partir del año 1600 comprendiendo las misiones de Santa Ana, Cobendo y Muchanes (UÑO, 1988 en YACHAY 14, N° 26, 1997:82). En 1621 Fray Gregorio de Bolivar visitará la zona.

Este valle, inicialmente considerado inhabitado, muestra la presencia de una etnia que tuvo su forma de vida fundamentada en estrecha interacción con los "Tsimanes" y es a la vez desmembración de éste (ibidem: 82). Habitaban el territorio desde el rio Santa Elena, Ipiri, Balsa pampa, Wayañiwoco, Boopi-Huachi hasta los arroyos de Bañeñe y Laricarpa. Se extendian en sus recorridos el territorio hasta Rurrenabaque en la provincia Vaca Diez del Beni (DABALOS 1990). Ocupaban una extensión aproximada de 220km de bosque (BUSTILLO, en PROCAMPO, N° 71 y 72, junio 1996)[2].

Históricamente, los mosetenes circundaron las poblaciones de Santa Ana de Muchanes (1804) y Cobendo (1842), los mismos que interactuaron con los "trinitarios" con los cuales realizaban expediciones de pesca (con la técnica del barbasco) e intercambio.

Se caracterizaron por ser apropiadores, ahora es mixta con la producción. Su dieta alimentaria se compone de arroz, yuca, plátano, frejol, cítricos; se alimentan de chanchos, gallinas, pava, capiwara, tatú, colomi y monos. Su consumo es individual y comunitario (MIHOTEK, 1996).

Para el periodo actual, bajo las reformas del '52, el territorio es declarado fiscal y sujeto a colonización obviando el reconocimiento hecho por el presidente Narciso Campero de este derecho a los mosetenes (9-5-1881). Es a partir de estos fenómenos que se inicia la expropiación del bosque Mosetén, teniendo como consecuencia que la Organización del Pueblo Indígena Mosetén (OPIM) y la Organización de Mujeres Indígenas Mosetenas (OMIM)

reclamen la pronta aplicación del convenio 169 de la OIT referente al derecho de territorio y autonomía (PRO CAMPO, 1996) y la defensa contra el avance de los colonos.

Es a partir de los años '70 que los conflictos interétnicos por la ocupación de cargos políticos mosetenes en manos de los collas, quienes en varias ocasiones, y con objeto de obtener lotes, accedían a través del matrimonio colla-mosetén[3]. En varias ocasiones Don Benedictino Miro (mosetén) me contó que las mujeres moseten casadas con colonos pierden muchos de sus valores étnicos e identidad al ingresar al grupo familiar migrante y la presión que estos ejercen.

El problema de tierras suscitado con la llegada de colonizadores collas en la tierra moseten se manifiesta y fundamenta en la posesión que estos realizan: p.e. de las 12.000 Has. (125 titulaciones) que corresponde a Cobendo, a sólo 2.490 tienen acceso los mosetenes (ibidem) y el restante es de pendiente, inundadisos o reserva (¿para quién?). El problema importante -a mi parecer- no sólo estriba en la extensión de tierras comunitarias indígenas y los lotes de los colonos, sino también en que la reducción del espacio de bosque va obligando a los mosetenes a delimitar su espacio (lotes), o sea a integrarse a la economía de mercado (fruticultor) ante las cada vez menos condiciones de obtener su dieta específicamente de la apropiación.

Paralelamente a este cambio tecnoeconómico en la etnia mosetén, los conflictos interétnicos vienen reforzando el surgimiento de ideas semítico-religiosas y una identidad colectiva mosetén cada vez más consciente. Lo veremos después.

IV. LOS COLONIZADORES[4]

Entre los siglos XIX y XX nuevos fenómenos hacen lugar a los asentamientos humanos: la explotación de la quina. Posteriormente a consecuencia de las políticas de colonización implementadas por el Estado se forman los primeros asentamientos migrantes impulsados por la presión demográfica del altiplano y valles, más la constante concentración minera.

La primera etapa de colonización estuvo dirigida por la Corporación Boliviana de Fomento (CBF) bajo el financiamiento de USAID. Este "programa de colonización dirigida", tras los objetivos de contrarrestar la presión demográfica del altiplano y valles, las difíciles condiciones de la minería y la industria, así como la apertura económica a otras regiones del país (ampliación de la frontera agrícola), consideró la apertura y zonificación del terreno, dotación de lotes a los migrantes con una extensión variable de 10 a 15 Has. de monte (dependiendo de la topografía del terreno: planicie o pendiente), víveres para unos 8 meses de permanencia, herramientas, una vivienda rústica, plantines y algunos cultivos cuyo crédito debería ser reembolsado en un lapso de 10 años. Este programa -según el PDAB- benefició a 562 familias. En este periodo se inicia la construcción del camino: Caranavi-Santa Ana de Huachi.

Con la construcción del camino Santa Ana de Huachi-Cobendo se inicia la segunda etapa de colonización de nuevas áreas (2, 3, y 4). Este programa tuvo cobertura para 1.000 familias dirigidas y 7.000 orientadas. En este transcurso de tiempo también se establecieron 3.250 familias espontáneas y otras 557 abandonaron la región por causas de inadaptación[5].

Influyó también para posteriores olas migratorias la situación económica del país y la sequía de los años 82-83. Uno de los factores para que el norte paceño y los trópicos orientales se conviertan en flancos migratorios de gente que (literalmente) escapaban de la pobreza y la falta de perspectivas para su economía fue la caída de la producción agrícola en un 70%, las pecuarias en un 74% y las ganaderas en 80%; esto por el fenómeno del "Niño" (Presencia, 4-1-98:3). Así se inicia la "marcha hacia en norte"[6] y la "marcha hacia las tierras bajas".

Los colonos por su origen foráneo son blanco de enfermedades como el paludismo, la fiebre amarilla, tuberculosis, anemia; les afectan también a la piel las bacterias, los insectos y el propio clima cálido y húmedo. La falta de atención a la salud de los colonos también estuvo condicionada -según el diagnóstico de salud de OSCAR- por la falta de inmunizaciones a los migrantes, desorientación en la medicina tradicional y/o preventiva, la carencia de saneamiento básico y aguas potabilizadas, puestos de control sanitario más las pésimas condiciones de accesibilidad. Estuvieron presentes también la carencia de defensas en el organismo humano provocando deshidratación y enfermedades intestinales.

También podemos afirmar que muchas de estas patologías están condicionadas por los patrones culturales de alimentación, vestido, las concepciones de salud y enfermedad de los colonos: por ejemplo cabe mencionar que el "pitai" (afección dérmica en los poros) se manifiesta en parte por el hábito de vestimenta de los migrantes, quienes aún mantienen el uso de la pollera, mantas, aguayos, chamarras, chompas como en el altiplano, en comparación con los mosetenes quienes cargan poca ropa sencilla en el monte.

V. LOS SUELOS DE BOSQUE: LA CAPACIDAD DE USO MAYOR DE LA TIERRA Y LA ETNICIDAD

Los estudios sobre la Capacidad de Uso Mayor de la Tierra (CUMAT) muestran de manera esquemática cómo la estructura de la capa fértil del suelo varía en función de la pendiente de los terrenos. La misma establece cinco tipos principales: 1. de suelos profundos, sin pendientes y poco erosionables; 2. los de fertilidad moderada por su relativa pendiente; 3. los de baja fertilidad por la existencia de pendientes medias a fuertes; 4. los terrenos propensos a anegamiento, y 5. las tierras de protección[7] (fig 1).

Esencialmente estos estudios que dicen cómo y dónde cultivar se basan en criterios agroeconómicos y agroecológicos de una empresa campesina tendiente a modernizarse. (CUMAT, en ARRIETA, 1993:111-121). Evidentemente que el discurso de sostenibilidad que irá en torno a estas políticas ha creado aún más conflictos en la relación del hombre con su entorno natural, limitando su acceso y condicionando su uso hacia lo meramente productivo, como sucede en la Chiquitanía boliviana (ZCHWARS, B. en MUSEF, 1996). No consideró, por un lado, que la tierra zonificada por el Estado pudiera responder a otra lógica de ordenamiento por las poblaciones nativas, a sus formas de interactuar con ella y la capacidad de decisión de uso territorial que pudieron realizar. No se considera que este frágil ecosistema es parte integral de la cosmovisión de sus habitantes y que ahora, a través de la cercanía de los "motosierristas", los madereros, los colonos empieza a perder valor.

Por otro lado, el impacto de estos programas tendrían en la mentalidad del colono, se reflejarían en sus perspectivas económico-estractivistas, como "una mina de oro" en palabras de Albó. Esta conceptualización, un tanto occidental, debe tomar en cuenta que la identificación de los colonos con sus tierras de origen responde a la misma motivación de identificarse con su naturaleza de origen. Esta identificación de los colonos con la tierra, frente a los grandes cambios y desetnización que significó migrar a las colonias no desaparece.

Es el estereotipo de colono que define la sociedad nacional (cómo se ve al colono) la que ha primado en los programas de asentamiento. El considerar solamente criterios económico-productivos (centrales y cooperativas) en la asignación de lotes y su asistencia ha hecho que se pierda de vista que son también fundamentales las necesidades de reproducción socioeconómica y étnica de los colonos. Quiérase o no el decir que "la tierra es de quien la trabaja" de las reformas agrarias tiene estas implicaciones.

VI. ¿INVASIÓN DE UNA SELVA POCO HABITADA (POR LA SOCIEDAD NACIONAL)?

Esencialmente cualquier estudio de la capacidad productiva de la tierra debe relacionarse con la pregunta ¿para quién? Tanto la ampliación de las fronteras agrícolas (Bolivia, Perú, Paraguay, Brasil) y los estudios de terrenos estuvieron orientados a satisfacer la demanda de comida de las ciudades. Esto se refleja en la imagen de los lotes como recurso productivo y en la auto percepción de "colono" como productor para mercado. Este fenómeno es visible en todo lo que es el avance de los monocultivos (papayales y platanales) comerciales.

En todo el tiempo de asentamiento migrante cada colono ha ido priorizando los cultivos en función de sus expectativas de mercado. Contradictoriamente el transporte y la ubicación de los lotes son obstáculos para trabajar esperando ver crecer los cultivos. Este era el caso de PC hasta hace un tiempo atrás.

Las colonias que componen esta central están ubicadas en el sector conformado por la conjunción de los ríos: Boopi y Cotacajes (ver mapa 1). La gente de este lugar es de origen paceño, carangueño, yungueño, chayanteños y algunos mineros haciendo un total de 145 familias para 1995. El cultivo de estos lotes es el cacao por sus mayores posibilidades de almacenamiento y transporte, en comparación con los papayales y platanales que se "lastiman" al ser transportados hasta los camiones de compra. Estos últimos, junto con el arroz, son destinados al autoconsumo, intercambio menor o a la alimentación de los cerdos.

El Sr. Bernardo dice:

> *"...no tengo mucho postre (plátano), difícil es llevar al camino, mucho se lastima (...) del lote al camino sacamos en lomo, a veces en carretilla, hay carrizos que cargan, con eso llevamos hasta el río (...) del río al casco y del casco al camión cargan, mucho trabajo es, mucho se maltrata, se negrea el plátano, feo se vuelve y ya no quieren comprar; por eso el cacao nomás siempre, más transportable es"(PC, 25-11-97).*

Este es uno de lo límites contradictorios que encuentran los colonos entre sus expectativas y sus posibilidades de producción, pues en los cuatro periodos de asentamiento[8] no perciben (los colonos) avance en sus cultivos, los mismos que oscilan entre 1/2 a 3 Has. para el cacao y espacios menores para los demás cultivos. Esto también muestra cómo la economía de mercado no logra brindar los recursos para que el colono se integre a ésta, obligándolo, de cierta manera, a procurarse ayuda de sus vecinos y comunidad.

Cada colono se constituye a su vez en el camino para que lo consumista de las propagandas de los medios de comunicación, que a través de las pantallas de Palos Blancos y San Antonio, se internalicen en sus mentes haciéndoles sentir como colonos aislados y privados desigualmente de estos servicios recreativos.

VII. EL MANEJO DE LA TIERRA: UNA IMAGEN DE FERTILIDAD Y ABUNDANCIA

"Todo produce". Esta fue la principal motivación para migrar al norte paceño y alejarse del altiplano. Se había creado un discurso, una imagen, un mito de extrema fertilidad de las tierras de monte. Los migrantes sintieron el interés de obtener nuevos terrenos en ésta, pues en comparación a sus precarias condiciones de vida en el altiplano (en particular aquellas familias de Chayanta) producto de la apertura a la exportación (1984), la ruptura del sistema de intercambios especializados (ZCHULZE, J.C. en TELLERIA, 1990), la fragmentación de parcelas y sus necesidades consecuentes, la imagen que provenía de voz de los parientes de la colonia pintaba un cambio oportuno para escapar de ese estancamiento.

A partir de las transformaciones que indujo la Revolución del '52, las ciudades se constituyen en centros de atracción para los migrantes y las colonias con su producción podrían ayudarles a conquistar ésta (VASQUEZ, V., loc. cit., 1998). Este es el deseo final de

los colonos quienes, en primera instancia motivados por el deseo de "vivir bien" en una región donde "hay bastante espacio", migraron solos o en familia sin conocer (algunos) el camino. Vendieron, alquilaron o encomendaron sus tierras y ganado, o trabajaron o se prestaron dinero para iniciar su viaje'.

a) "A nuestra manera": ¿en qué consiste la crisis?

Básicamente el problema con la agricultura de los colonos surge por la experimentación individual de sus cultivos. Lo anterior sucede especialmente con los asentamientos posteriores: los espontáneos. Estos

> *"...ya que no tenían experiencia en agricultura tropical copiaron simplemente lo que veían hacer a los dirigidos en la planicie. Esto ha llevado a daños ecológicos increíbles ya que el terreno que ocuparon los espontáneos no era apto para el mismo tipo de agricultura que el terreo (sic) de los dirigidos." (fr.ROBERTO ECKERSTORFER, OSCAR, 1997).*

La difusión tecnológica de colono a colono por vía oral -la única vía que encontraron debido al relativo abandono en que se hallaron- muestra problemas de: degradación de suelos, degeneración de semillas, aparición de enfermedades en los frutos, la reducción del monte alto y las consiguientes pérdidas en el ingreso económico familiar.

Don. Facundo decía:

> *"... cuando los primeros habían llegado no conocían monte ni sabían cómo sembrar, hasta eso ha aparecido la enfermedad, se lo comía todo, no sabían cómo curar. A nosotros también nos está picando, se han enfermado mucho. De ahí no más se han estado regresando arriba..."*[10]. *(DIARIO DE CAMPO, 1997:10).*

b) La visión del entorno

El manejo migratorio del suelo así como sus impactos erosivos en el bosque no sólo obedecen a la búsqueda de mayor productividad de dinero, "como una mina de oro" a la que hay que explotarla y cuando no rinda más dejarla (ALBO, 1989). En este fenómeno también están implícitos los aspectos cosmovisionales de los colonos con respecto al monte circundante.

Los colonos ven a los árboles como "enemigos" (ECKERSTORFER, loc. cit. 1997). Lo son en el sentido de ocultar la tierra en el monte, de ocultar la "pachamama joven" restringiéndola a morar simplemente en las casas y lotes y no poder extenderse a todo el terreno. Parte de esta definición tiene relación con el concepto de "chaqueo" que tienen algunos colonos de PC y la colonia Mercedes. Para ellos chaquear es, no solamente abrir un espacio para cultivar, sino también para vivir en él[11]. Estas podrían comprenderse como manifestación concreta de la percepción del espacio de bosque de la cual se desconoce la forma de cultivar, de vivir y adaptarse.

Básicamente los colonos que estuvieron acostumbrados a vivir, moverse y trabajar en el campo, ahora viviendo en las colonias se encuentran descontextualizados por el ciclo fértil y la evolución de los cultivos.

Esta percepción del entorno de bosque por los colonos hace que, en respuesta al sentimiento de inseguridad que los invade, reorganicen su conducta e intenten reproducir su ambiente físico (ej. la forma de las casas es del mismo modelo de casas de las comunidades andinas: pequeño, cerrado, con ventanas pequeñas y un patio de tierra) sus relaciones sociales (en respuesta a la comunidad formal o la cooperativa, los colonos establecen el AYNI basado en la afinidad y el compadrazgo) y sus percepciones cosmovisionales (los colonos identifican sitios especiales habitados por serenos, apachetas ó lugares malignos: el "colla Inca" en el monte, el "mal viento" en un recodo del camino, el "gusano" en el monte,

el "poso sereno" en las orillas del río. En todos estos lugares los colonos indican que debe respetarse o realizarse un "pago" con cha'llas.

Indudablemente que la visión de los colonos está originada en sus centros de origen, en el contexto ecológico y social de sus comunidades. Esta, al margen de reinterpretar el entorno de bosque, creará inseguridad que se manifestará y fundamentará la persistencia de curanderismo en la colonia: existen algunos colonos que desempeñan la función de yatiris en las colonias.

c) "En medio del monte"

Incrustadas en medio del monte las casas de los colonos de PC denotan ser construcciones coyunturales, mostrando que el objetivo no es quedarse definitivamente en esa condición de marginados. Un ejemplo mostrará ello:

> *"Es mi segunda salida al sector PC. Hoy visitaré a Plácido Alave, él es de la provincia Pacajes (L.P.). Se encuentra como colono en el área 7 y culminó su capacitación como promotor agroecológico en OSCAR.*
> *Habíamos partido por la mañana. Por el camino de tierra cada lote aparecía identificado por las casas de cada colono, todos a las riberas del río.*
> *Sus casas constaban de dos habitaciones (una perpendicular a la otra) construidas con horcones de madera, paredes de charo y techo de palma (motacú). La pendiente es lo bastante elevada como para no permitir el filtro de agua al interior. Está ubicada en torno a un patio de tierra desmesuradamente limpio de plantas. A un costado, un galpón construido con los mismos materiales sirve de cubierta para dos costales y unas bicicletas. En conjunto parecen abrir espacio entre la plantación y el monte cuyas ramas dan la impresión de un semitecho sobre un piso alfombrado de hojas.*
> *Mientras conversábamos, dentro uno de los cuartos su esposa, tomando a uno de los pequeños, se movía inquietamente por mi presencia. Dentro del mismo un conjunto de copas de cristal, una licuadora manual, el radio y la batería se encuentran sobre una mesa de madera. En el mismo también se encuentran unos platos y el servicio de cocina. Por el fondo, sobre un catre metálico, se encuentran unas ropas de uso familiar.*
> *En el segundo cuarto -según Plácido- se encuentran los costales para alojar a los jornaleros.*
> *En la intersección de los dos cuartos (por afuera) una madera cuadrangular hace oficio de mesa sobre ésta un machete (trazão), un bidón de 5 lts. y un aro viejo de bicicleta le dan un toque familiar a la casa. Dos tablones sirven de bancas sobre las cuales unas ollas deterioradas hacen juego con el conjunto de leña rajada que sirve de combustible para la cocina..." (PC, 25-11-997).*

Todo el conjunto habitacional, al igual que las demás de la colonia, muestran poca predisposición para permanecer en el lote, todos los objetos de valor son transportables. La casa, a diferencia de algunas de la colonia y San Antonio (área 4), la más cercana, son de materiales reemplazables mientras que las de estas últimas son de ladrillo, un camino es de suma importancia para aquello. Esto muestra qué están pensando los colonos de su permanencia en esta región y por qué "un camioncito" o "un lotecito" en la ciudad son sus metas más próximas.

VIII. BALANCE: FACTORES INTERNOS Y EXTERNOS EN EL MANEJO NO SOSTENIBLE DE LA TIERRA

Sencillamente la relación colono-agricultura migratoria no sostenible responde, por un lado, a la participación de la sociedad nacional dominante que, a través de la ampliación de la frontera agrícola (productiva), la vertebración caminera a las colonias, condujo a los colonizadores a explotar estos recursos expropiados al bosque intentando articularse al mercado y, por otra, a la forma de percibir el entorno de bosque como contrario a la forma de vida del migrante de los Andes.

El discurso de colonización teóricamente se fundamentó en una redistribución equitativa de la tierra, en el anterior manejo minifundiario de la tierra y la concentración poblacional. Implícito en toda aquella también estuvo un proceso tendiente a modificar la tenencia de la tierra y las características de la economía campesina "tradicional" a una economía comercial "moderna", distorsionando todo lo que significaba una comunidad de intereses social y ritualmente integrado y planificado. Favoreció la descampesinización y la individualización de las familias colonizadoras. Los estudios de vocación agrícola y el tipo de asentamiento en "teclado" -calificado como asocial por la mayoría- refuerzan este hecho.

Como es de lógica, el conocimiento empírico de las colonias por los migrantes tuvo un efecto multiplicador en los matrimonios jóvenes y los hermanos mayores quienes, tras aquella imagen, discurso o mito, iniciaron su camino queriendo ser partícipes de esta novedosa realidad. El móvil básico estuvo representado por el interés de obtener nuevas tierras, producir y poder mejorar sus condiciones de vida pobre y, más que eso, la de marginado y culturalmente de las sociedades urbanas o urbanizantes. Esto mostró y muestra el camino a una avalancha de migrantes que cambiaron la situación de las colonias a lo que es actualmente, una región con problemas de deforestación, transporte de sedimentos, pérdida de germoplasma nativo y sus impactos en la economía tanto de los colonos como de las poblaciones originarias.

Son la continua interacción con mercado y a la sociedad nacional -con toda su carga homogeneizante, descampesinizante, modernizante y consumista- las que van generando en los colonos nuevas necesidades

(educación, recreación) que inducen a satisfacerlas por medio de la explotación frutícola en cualquier tipo de tierra. Participan de este fenómeno el desconocimiento del terreno por los colonos y un estereotipo del mismo como productor y la tierra como un recurso destinado exclusivamente a ese fin.

En un bosque maduro, antes de la intromisión de los colonizadores existía un reciclaje de nutrientes y reproducción (MORAN, 1993: 50), además de relaciones ecosimbióticas con las poblaciones nativas quienes simplificaron este proceso mediante la tecnología de la rosa y quema. Actualmente con la presencia de los colonos se genera una reorientación de su energía a la producción líquida para el mercado, desmedro de su automantenimiento y reproducción.

Ante todos estos fenómenos de origen externo cabe ahora preguntarse: ¿cuál la experiencia interna del migrante de los Andes en todo este desorden?

Es importante establecer que la economía campesina de las comunidades andinas, como respuesta de articulación con la esfera mercantil, presenta procesos de cambio, transformación y resistencia basados fundamentalmente en los vínculos parentelares, identidad y cosmovisión que dan sentido a su entorno, cambios estrictamente relacionados al factor tierra.

Todo el movimiento migratorio a regiones de selva, un cambio brusco de ecosistemas, generó en los colonos un sentimiento de inseguridad que condujo a la reproducción de patrones adaptativos generados a partir de los centros de origen. Son estos factores los que, frente al cambio que supuso la colonización del Alto Beni, tienden a reproducirse en la mentalidad y la conducta de los colonos. Es casual ver a colonos pijchando coca, ch'allando instrumentos musicales en recuerdo del sereno, ch'allando en los lotes para alejar a los espíritus malignos o "sajras" que habitan en el monte: en los lugares poco conocidos y/o peligrosos de éste. Existen varios yatiris (curandero) que realizan el "pago" al monte a fin de buscar armonía. La presencia de aynis en el trabajo y en el preste (San Antonio, 13 de junio; Palos Blancos) muestran cómo la nueva realidad, el entorno de bosque, es

reinterpretada desde los elementos significativos de la cosmovisión andina. La misma presencia en el comercio de coca, alcohol, cigarrillos, copal, incienso, a la par de conservas y alimentos refuerzan este hecho.

Esta descontextualización de los patrones culturales de los migrantes va más allá en la visión que estos tienen del monte. No sólo es aquella "pachamama" sagrada y protectora la que habita "joven, dinamica y erosionable" en los lotes, las casas y la vegetación, sino que está oculta bajo el monte: el monte cubre a la tierra. En síntesis el colono percibe al monte como contrario y hasta invasor a su casa. Esto lo diferencia de los mosetenes que viven del y con el monte. (fig. 2).

Sencillamente no puede afirmarse a partir de un solo caso que las connotaciones de sostenibilidad andina en el manejo de la tierra, tal cual lo plantean los estudios andinos (HERVE,1994; MURRA; GOLTE, 1980; GOLTE Y DE LA CADENA,1986; ALTAMIRANO, 1988), esté presente en lo que es colonización. Lo que si se puede decir es que éstos encuentran límites en la interacción con la economía de mercado, por un lado, y con los aspectos cosmovisionales de los migrantes andinos, por otro.

NOTAS

* Un sencillo pero sincero agradecimiento a los colonos con quienes tuve la oportunidad de conversar, de conocer su vida cotidiana y expectativas; al Proyecto OSCAR por permitirme la oportunidad de trabajar codo a codo con los campesinos, a CEPA por permitirme presentar este adelanto de investigación, y a todos con los que comente y aportaron con sus ideas.

** Esta es la primera parte de un trabajo que se orienta a analizar tanto los factores endógenos como exógenos de la experiencia cotidiana de los colonos de Puerto Carmen y los impactos en las poblaciones nativas, asi como en sus propias estrategias innovadas frente a esta situación de inestabilidad e inseguridad que significó ser colono.

(1) Para este tiempo la central Puerto Carmen (actualmente área 7) era parte del área 4, junto con las colonias de San Miguel de Huachi; San Antonio, Litoral y Porvenir.

(2) Todo lo que se refiere a colonización y reformas estructurales a la tierra (en los países sudamericanos especialmente) estuvo orientado a modificar la tenencia de tierra en las comunidades campesinas, afectando de este modo a sus formas organizativas. A causa de este fenómeno se inicia la expropiación sistemática de territorios indígenas, provocando nuevas migraciones al interior de estos pueblos.

(3) Una situación similar a la que vivieron históricamente los URUS, sociedad marginal sujeta a la expropiación de su territorio por la etnia aymara.

(4) Con el término "colono" hago referencia a aquellos individuos de origen altiplánico que, por medio de la posesión de un lote en las áreas de colonización, realizan una actividad de fruticultor. No incluyo en éste a los migrantes de otras regiones del trópico.

(5) Teóricamente se distingue tres tipos de colonos: dirigidos, orientados y espontáneos.

Los últimos se fueron estableciendo en sectores aledaños a los del programa de asentamientos. En principio no recibieron apoyo por llegar con sus propios medios. Posteriormente el INC establecería puestos de control y orientación en esta zona.

(6) Otra de las motivaciones para migrar a estas regiones fue el conocer la existencia de oro. Muchas familias viajaron a regiones como Tipuani para buscar oro.

(7) Esta tipología fue tomada del Diagnóstico Socioeconómico del área 4, realizada por Rodolfo Soriano, 1988.

(8) Para una mejor comprensión del proceso migratorio, de la evolución de los cultivos, los conceptos y adaptaciones, retomamos la división por estratos de asentamiento elaborada por Soriano. La misma establece lo siguiente: estrato 1: años 1960-1970, estrato 2: años 1971-1979, estrato 3: años 1980-1983 y estrato 4: años 1984-1987.

(9) Existen similares motivaciones en el área 4. Vendieron algo el 24%, trabajaron el 14%, trajeron para venta el 15%, los que no lo hicieron son el 32% y los que no responden son el 12%.

(10) Don Facundo, migrante de San Pedro de Totora, vivía en el área 7 a finales de 1997. Se trasladó a San Miguel de Huachi con motivo de cuidar el lote de su hija fallecida.

(11) Este podría comprenderse como un objetivo de los colonos en el sentido de adaptar, reproducir y reinterpretar sus costumbres de origen a la ecología de bosque. El hecho de afirmar para vivir significaría como los colonos reorganizar su espacio doméstico y el concepto de hábitat que portan.

BIBLIOGRAFÍA

ALIANZA EUROPEA CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS (AEPI)

1997 — *Informe sobre la participación de los pueblos indígenas en proyectos de conservación y gestión sostenible de los bosques.* Serie **Participación de pueblos indígenas en desarrollo sostenible.** N° 5. Bélgica.

ARRIETA Abdala, Mario
1993 — **Tenencia actual de la tierra en Bolivia.** ILDIS, LA PAZ.

BRACK EGG
1994 — **Amazonia sin mitos.** Tratado de cooperación amazónica. BID PNUD

BUSTILLO
1996 — *Los mosetenes en pos de ajñayjo.* en **PRO CAMPO** N° 71. CID LA PAZ.

CENTRO DE ESTUDIOS Y PROYECTOS (CEP)

1981 — **Apuntes sobre colonización.** Crítica Edts. LA PAZ.

GOLTE, Jurgen
1980 — **La racionalidad de la organización andina.** IEP, PERU.

GOLTE, J. y DE LA CADENA, M.
1986 — **La codeterminación de la organización andina.** Doc. de trabajo N° 13. IEP. PERU.

MIHOTEK, K.
1996 — **Comunidades, territorios indígenas y biodiversidad.** CIMART.

MORAN, Emilio
1993 — **Ecología humana de los pueblos de la Amazonia.** FCE. MEXICO.

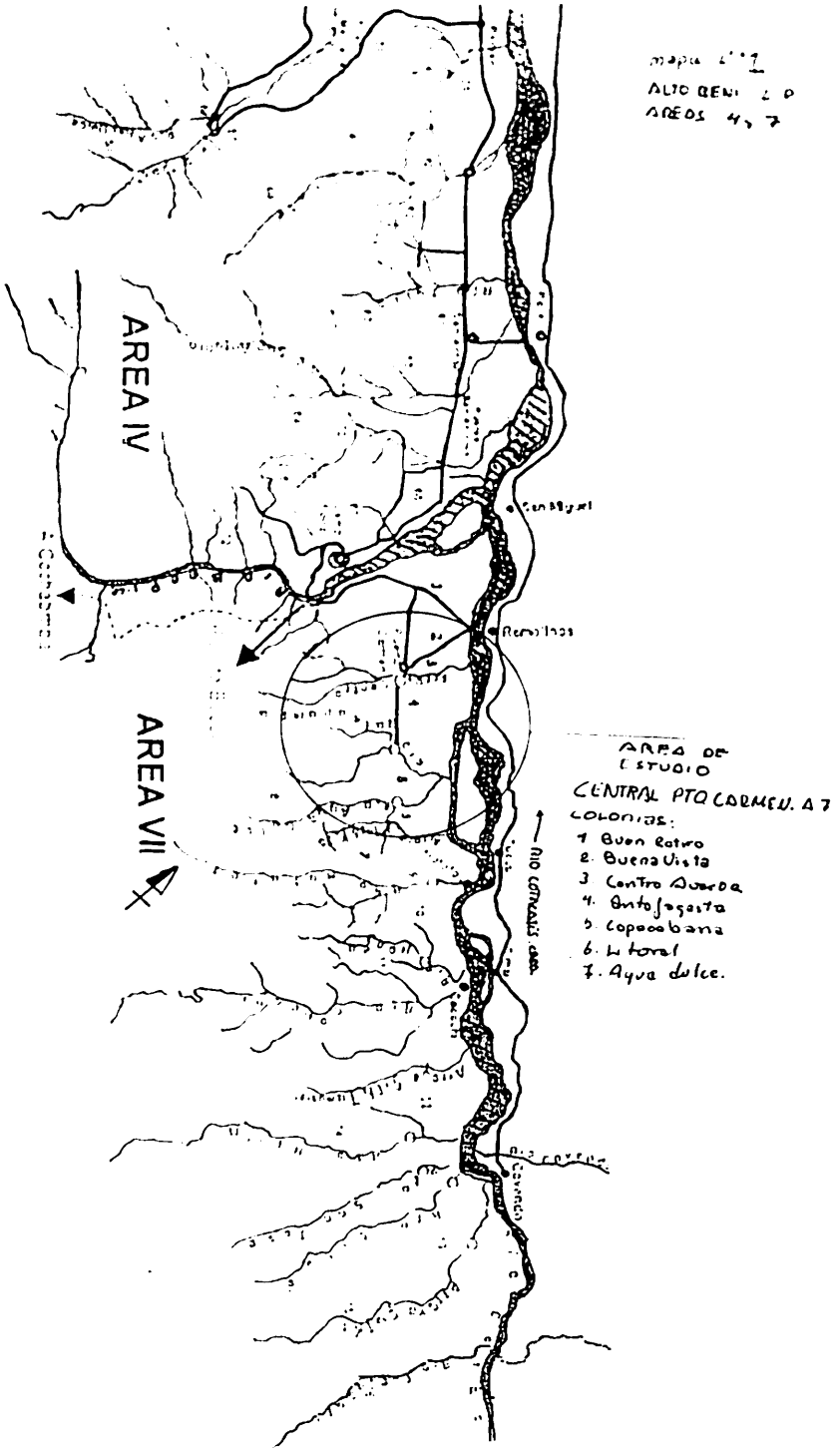
REPUBLICA DE BOLIVIA
1985 — **Proyecto de desarrollo de Alto Beni: documento principal.** LA PAZ.

ROMERO, V.
1997 — *La cosmovisión aymara en el Alto Beni: modificaciones en la concepción de comunidad, tierra y trabajo* . En **YACHAY** 14, N° 16. Cbba.

SORIANO, R.
1988 — **Diagnóstico socioeconómico del Alto Beni- área 4.** OSCAR-COTESU-CEDLA. LA PAZ.

1992 — **Evolución del uso de la tierra en el área 4 de Alto Beni.** OSCAR-COTESU. LA PAZ.

TELLERIA, G.
1990 — **Perfil socioeconómico de la provincia Chayanta.** AIPE -PROCOM-CEDLA


mapa N°1
ALTO BENI Y P
AREAS 4, 7
AREA IV
AREA VII
AREA DE ESTUDIO
CENTRAL PTO CARMEN. A 7
COLONIAS:
1 Buen Retiro
2. Buena Vista
3 Centro Acuerdo
4. Antofagasta
5. Copacabana
6. Litoral
7. Agua dulce.
Río Coroico
Río Coroico

RIO BENI - ALTO BEUL L. P.

MAPA · 3
Zonificación
Inicial.-I.N.C

MAPA GENERAL DE LA ZONA

AREA 1

AREA 2

AREA 3

AREA 4

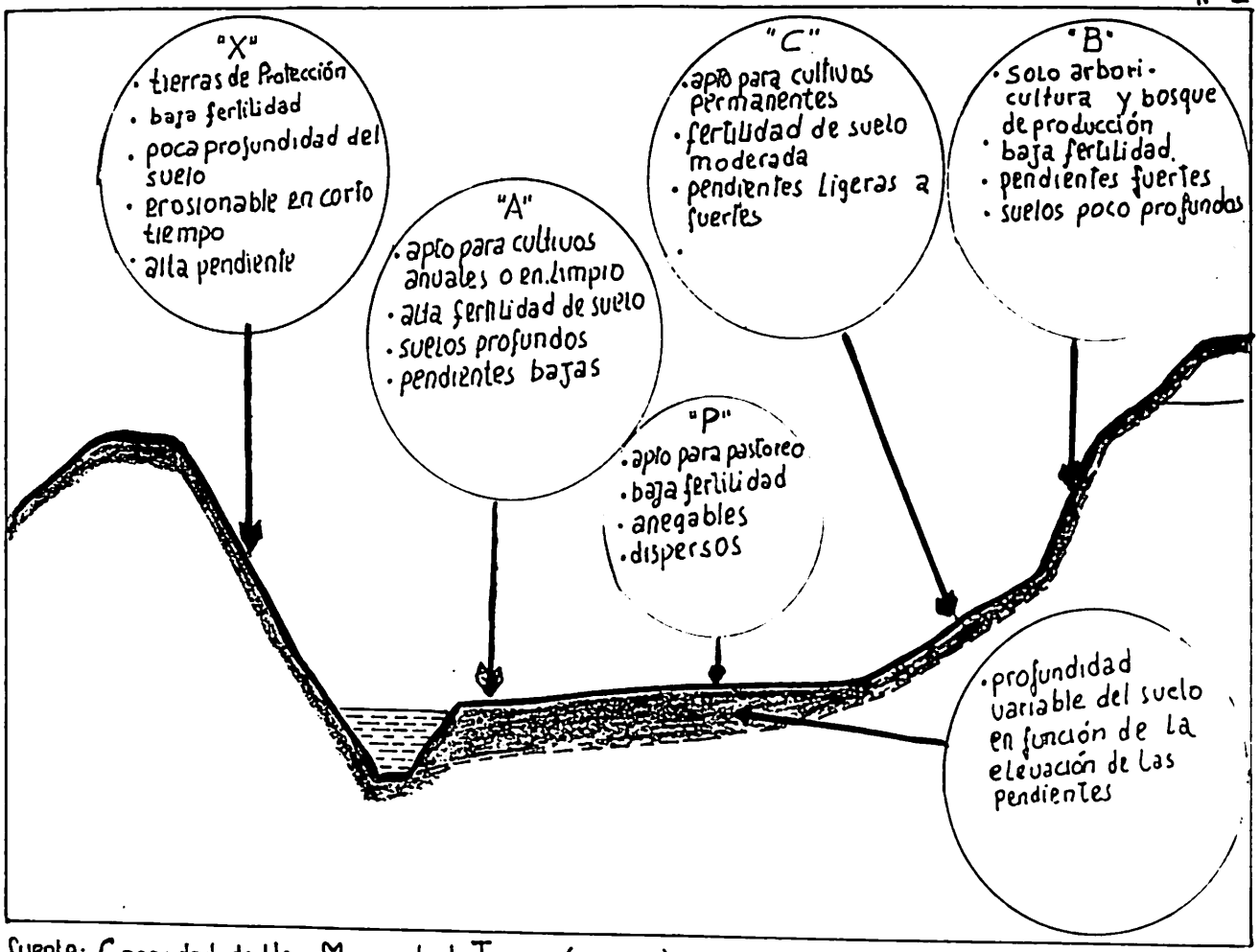
AREA 7

AREA DE ESTUDIO

Fuente:
C.E.P. 1981

ESTRUCTURA DE LA CAPA FERTIL DEL SUELO (construcción ideal) (fig 1)

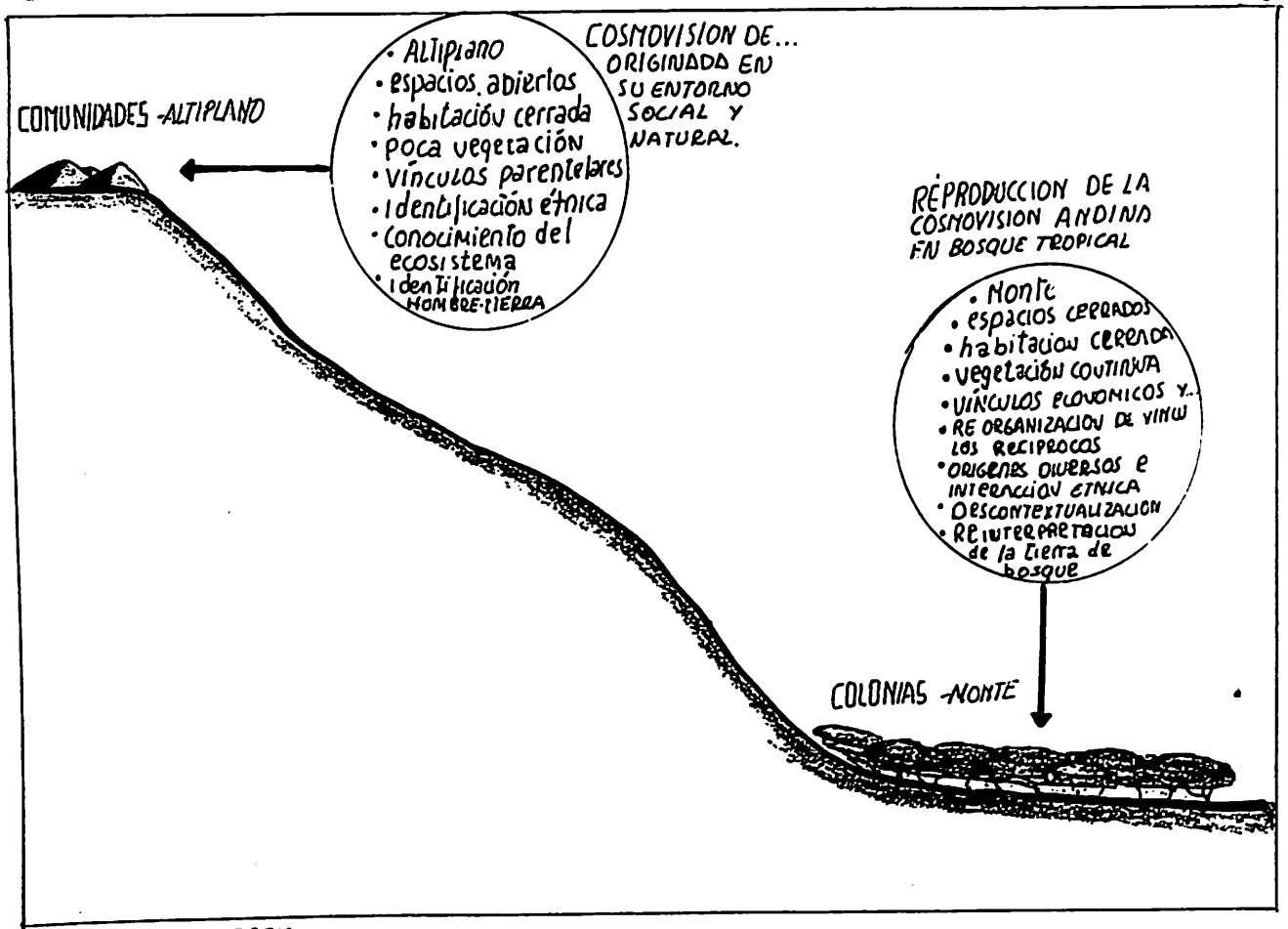
N° 1



fuente: Capacidad de Uso Mayor de la Tierra (CUMAT) 1988
En Soriano A. DIAGNOSTICO: AREA-4

DIFERENCIAS EN ECOSISTEMAS (construcción ideal) (fig.2)

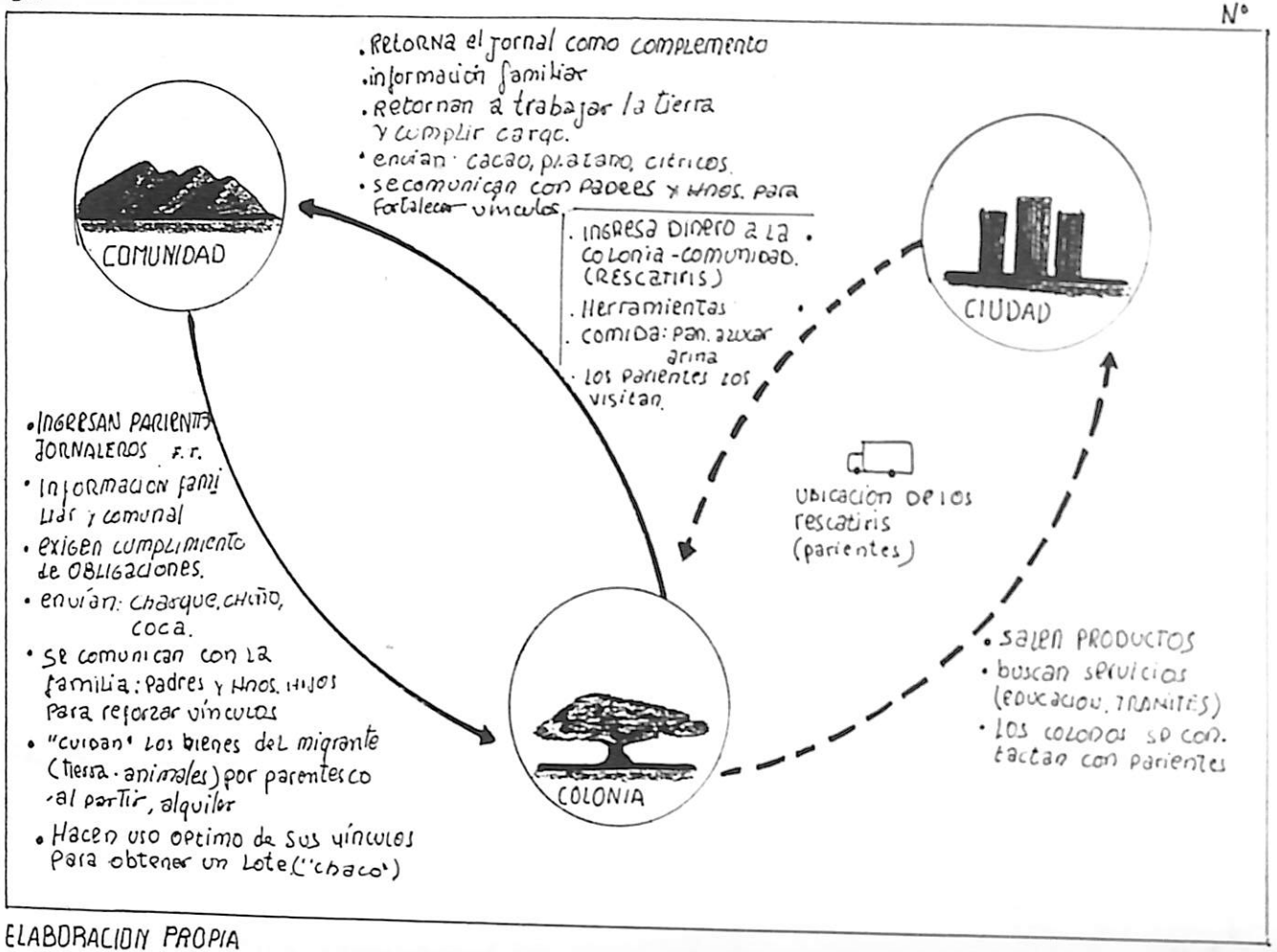
N°.2



ELABORACION PROPIA

ANEXO. I

CONTACTO E INTERCOMUNICACION DE LOS MIGRANTES



ELABORACION PROPIA

LOS AYLLUS URBANOS: DINÁMICA DE LA INSERCIÓN URBANA DE LOS MIGRANTES DE NOR-CARANGAS

Emilio Madrid Lara

INTRODUCCIÓN

La migración rural-urbana en el pais, se ha intensificado a partir de la consolidación del Estado nacional en 1952, transformando de forma radical la distribución de la población en el territorio, de mayoritariamente rural a mayoritariamente urbana.

En este contexto se inscribe también la migración rural-urbana en las regiones de Huayllamarca y Llanquera de la provincia Nor Carangas, generando un fuerte despoblamiento en las comunidades y un nuevo sector social conocido como residentes.

En la presente ponencia, (que es parte de las investigaciones apoyadas por el Centro de Ecología y Pueblos Andinos-CEPA) se expone brevemente las condiciones en las que se ha desarrollado la inserción en la urbe, de los residentes de Nor-Carangas en una populosa zona de Oruro, la zona Cerrato.

A partir del establecimiento de un barrio propio de los residentes en la ciudad y constatándose la permanente relación de los mismos con sus comunidades de origen, se ha considerado importante el estudio de esta relación (comunidad residente) por dos razones: Primero, los residentes son un sector social, generado como efecto de la migración rural-urbana. Segundo, los residentes asumen la responsabilidad de continuar reproduciendo la vida política, social y ritual de las comunidades, amenazada por el proceso de despoblamiento que reduce sus recursos humanos, al cumplir con los cargos de autoridad, ser pasante de una de las fiestas o ayudando a la comunidad desde la ciudad.

La principal afirmación que se pretende establecer en este trabajo, es la continuidad de la condición de comunario que mantiene el residente en la ciudad y que lejos de ser un agente desestructurador de la comunidad se constituye en un agente de preservación de la misma.

ANTECEDENTES

La Provincia Nor Carangas fue creada según ley del 26 de septiembre de 1990[1]. La provincia está organizada en base a nueve cantones: Huayllamarca, Llanquera, Chuqui Chambi, Belén de Choquecota, Bella Vista, San Miguel, Chojñuma y Puerto Ñequeta.

Huayllamarca se encuentra ubicada en el lado nor occidental del departamento de Oruro a tres horas y media de viaje de la ciudad. La división socio espacial del cantón, está organizada en dos parcialidades de ARANSAYA (arriba) y URINSAYA (abajo) en base a esta división se distribuyen ocho ayllus[2] y al interior de cada ayllu unidades menores.

El cantón **Llanquera**, (también dentro de la jurisdicción de la provincia Nor Carangas) es el más próximo a la ciudad de Oruro. La división socio espacial de Llanquera se establece

(1) BOLIVIA Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, Secretaría Nacional de Planificación y otros. DIVISIÓN POLÍTICA Y ADMINISTRATIVA DE LA REPÚBLICA DE BOLIVIA, La Paz Junio de 1996 pág. 44.

(2) ARANSAYA (Arriba) Pampa Parqu, Mitma, Qullu Parqu, Tunka. URINSAYA Qullu Urinsaya, Taypi Chojñuma Ñequeta.

en tres ayllus: el Ayllu Sullka Tunka, el Ayllu Central y el Ayllu Norte; estos dos últimos se conformaron recientemente. Según testimonios, sólo existían dos ayllus: Sullka Tunka y Llanquera, este último fue el que se dividió a fines de los '70 y principios del '80.

Toda la provincia en general, pero fundamentalmente estos dos cantones estudiados han atravesado un fuerte proceso de despoblamiento ocasionado por un constante desplazamiento de su población (esencialmente joven) hacia las ciudades.

Los datos que nos proporcionan los censos de 1950, 1976 y el último de 1992, reflejan, de forma coincidente con la memoria oral de los pobladores, la dinámica migratoria en Huayllamarca y Llanquera, por el cual se establece la existencia de dos momentos distintos para el inicio del éxodo masivo en cada una de estas regiones.

CANTONES	CENSO1950 Población total	CENSO 1976 Población total	CENSO1992 Población total
Huayllamarca	2.609	3.436	1.810
Chojñuma			129
Puerto Nequeta			389
Llanquera	2.012	1.082	692
Bella Vista		210	138

En Huayllamarca la dinámica migratoria se torna aguda desde 1976. De 1950 a 1976, hay un aumento en su población en un 31%. Sin embargo el crecimiento registrado se modifica drásticamente de 1976 en adelante. Para el censo de 1992 la población de Huayllamarca se reduce en un 32% con relación a la población registrada en 1976 y en un 10% con relación al censo de 1950.

> *"... desde el 79 más o menos es que se va la gente, porque más antes no era tanto" (Comunario del Ayllu Qullu Urinsaya, Huayllamarca, Abril de 1998.)*

En Llanquera el proceso de despoblamiento y emigraciones constantes parece acrecentarse de 1950 en adelante. Para el censo de 1976, la disminución de su población es del 35% con relación al número de habitantes censados en 1950. Para 1992 la disminución de su población es del 35% con relación al censo de 1976 y el 58.7%, con referencia al censo de 1950. Desde el 50 al 92 más de la mitad de su población abandonó las comunidades.

> *"La gente de este pueblo, desde 1940, los jóvenes mayormente, también los mayores de edad, salieron.(...) Entonces después del 52, más se ausentaba la gente con la civilización, la gente ya no radica en aquí..." (Corregidor de Llanquera, febrero de 1998)*

LA ZONA CERRATO ESPACIO CARANGAS

En este proceso, la población emigrada de esas dos regiones, se asienta mayoritariamente en una zona de la ciudad de Oruro, la zona Cerrato.

Esta zona distribuida en las laderas del cerro del mismo nombre (Cerrato) o Corazón de Jesús como lo conocen otros, se encuentra en el sector nor Oeste de la ciudad. Hasta la década del setenta la zona perteneció a la hacienda de Cochiraya de propiedad de la familia Berrios Condarco.

La zona, se caracteriza por la mayoritaria presencia de residentes Nor-Carangas, sobre todo de las comunidades de Llanquera, Huayllamarca, Chuquichambi y Totora. Entre los

residentes Nor Carangueños, los grupos con mayor presencia son los de Llanquera y de Huayllamarca, con un número aproximado de setenta a cien familias, por cada grupo, las cuales han logrado ubicarse en la zona recurriendo a las redes sociales y de parentesco, como por la existencia de una parada de transporte hacia ambas regiones en la misma zona que sin duda ha facilitado su llegada y el establecimiento en la zona y ciudad.

> *"La gente se venía aquí a este barrio, es por lo que unos son conocidos, o familiares, o compadres, o algunas situaciones como vecinos de allá (del campo). Aquí, entonces con los conocidos con mayor confianza llega uno a alojarse. En este lugar han tratado de adquirirse los lotes, de ese modo, en este barrio más se ha poblado con los de Huayllamarca así mismo de otros lugares, Llanquera también, porque somos del mismo trayecto del carretero. Las movilidades, aquellos tiempos traían aquí, de aquí también, no a aquel lado, aquí era la parada." (residente de Huayllamarca Oruro. Noviembre de 1997).*

Los residentes de Huayllamarca están ubicados sobre todo en la ladera Este del cerro, los residentes de Llanquera se han establecido en la ladera Oeste.

Esta distribución espacial de los residentes en la zona no es excluyente en sentido de que en cada sector sólo vivan residentes de un grupo; se ha establecido esta división a partir de constatar que los vecinos establecidos en cada uno de estos sectores son en su mayoría residentes de una u otra región, lo cual no descarta, por ejemplo que en el sector de Huayllamarca no vivan también residentes de Llanquera u otra localidad.

El asentamiento de los residentes de Huayllamarca y Llanquera en la zona, ha sido realizado mediante dos procedimientos. El primero, mediante la compra directa de terrenos en la zona para la construcción de sus viviendas, a partir del ahorro logrado por el trabajo realizado en la ciudad o la venta de ganados que se poseían en el campo, este primer procedimiento caracteriza a las generaciones de migrantes llegados entre las décadas del 40 al 70. El segundo procedimiento es la adjudicación de terrenos en el cerro Cerrato, de forma gratuita, arguyendo la condición de inquilinos y su procedencia, ante la Alcaldía, este segundo procedimiento caracteriza fundamentalmente a los migrantes más recientes, de las décadas de '70 al '80.

En ambos procedimientos se debe destacar el papel que jugó las relaciones de parentesco y el criterio de unidad étnica, pues ya sea para la compra de terrenos como para la adjudicación, persistió el contacto permanente entre los residentes para colaborarse.

La zona Cerrato se ha constituido en el espacio mediante el cual los residentes carangueños facilitan su inserción al medio urbano. La formación de un barrio de residentes ha sido resultado del funcionamiento y persistencia de las redes sociales y de parentesco establecidas con anterioridad en las comunidades de origen. La posterior adquisición de una vivienda se da bajo los mismos criterios de estar cerca de parientes y paisanos.

La formación de barrios de residentes ha permitido que los recién llegados puedan encontrar un ambiente favorable para adaptarse a la urbe.

Hoy se puede establecer que la zona Cerrato es un espacio "Carangas", donde los residentes realizan su actividad económica, social, cultural y política en constante relación con la comunidad.

La inserción económica de los residentes en la ciudad se ha realizado bajo las siguientes formas: Trabajo a cuenta propia (construcción y talleres artesanales), trabajador asalariado (industria e instituciones) y comercio. Una vez más, el elemento constante es la solidaridad de grupo y la importancia de las redes sociales y de parentesco.

> *"Actualmente estoy trabajando en ENAF, estoy en ENAF15 años. Me han invitado varios paisanos Llanquereños, también trabajaban por entonces, posterior a eso otro amigo me invitado, paisano también, he ido. Un poquito he tropezado con dificultades, he esperado un tiempito. Entré como*

carbonero una temporadita, a lo así ya me han conocido, me hecho de amigos, me han colaborado, hè entrado. (residente de Llanquera, Oruro Noviembre de 1997.)

La inserción Urbana ha sido desarrollada por los residentes dentro un marco de solidaridad de grupo y recurriendo a las redes sociales y de parentesco, que han sido de vital importancia a la hora de encontrar vivienda y trabajo.

LOS RESIDENTES Y LAS COMUNIDADES

Los residentes actuales desempeñan su principal actividad económica en la ciudad, de forma asalariada o independiente, pero continúan conservando la propiedad o el acceso a la tierra en sus comunidades de origen bajo distintos mecanismos, lo cual les sirve como un medio más de complementación de su economía familiar con los productos proporcionados por este acceso a la tierra. Se debe aclarar sin embargo que su economía familiar depende en primer grado de su actividad económica en la ciudad, siendo de carácter secundario la complementación por vía agrícola.

"Los residentes siguen teniendo sus tierras, uno que otro atiende, dejan como inquilino como encargado a su familia, como partido los ganados, la tierra también compartido se la siembra" (Corregidor Llanquera, Febrero 1998).

Este acceso a la tierra se constituye en un elemento de ligazón con las comunidades de origen, también es un elemento de diferenciación con el simple poblador urbano. En sentido económico le significa una ventaja, por tener una economía familiar complementada con productos agrícolas, que no tienen los estrictamente citadinos y en términos culturales transmiten y reproducen lógicas distintas a las urbanas.

La principal actividad y razón de ser de las comunidades de Huayllamarca y Llanquera es la agrícola y ganadera, para desarrollar esta actividad es prioritario acceder a la tierra. El residente es parte de la comunidad porque tiene tierra.

El residente ha establecido mecanismos para garantizar su pedazo de tierra dentro de la comunidad, el pasar cargos y fiestas asegura que tenga todos los derechos para seguir en su posesión.

"El residente para mantener su tierra, tiene que hacer su cargo de autoridad originaria, pasar fiestas. Con eso se hacen respetar, sino no también, no le respetan". (Tamani de Ayllu Qullu Urinsaya, Huayllamarca, abril 1998)

Las comunidades de Llanquera y Huayllamarca, establecen relaciones permanentes con sus residentes en las ciudades. Los residentes, son visitados por sus parientes del campo cuando estos viajan a la ciudad, les brindan hospedaje en sus casas. Los residentes conservan sus tierras, en la comunidad, gracias a los parientes que se han quedado a quienes se encarga el cuidado de sus tierras.

"... los residentes ellos también llegan a trabajar sus tierras, a veces sus papás, sus hermanos están aquí ellos también tienen sus chacras". (Tamani de Ayllu Qullu Urinsaya, Abril 1998).

Se puede establecer que el principal elemento que mantiene ligados a los residentes con su comunidad, es el derecho de posesión y acceso a las tierras de la comunidad, derecho que tiene que ser justificado y renovado constantemente. Este derecho, permite a los residentes ser reconocidos como parte, de tal forma que la comunidad los considera componentes de una unidad comunal insertada en la ciudad.

LOS CARGOS

El derecho sobre la tierra es el elemento que liga al residente y la comunidad, pero este derecho debe ser renovado y justificado por una serie de mecanismos que básicamente se

fundan en la lógica de servicio comunal. El residente debe de hacer servicio a la comunidad no sólo como una obligación para mantener su tierra, sino como la obligación de todo componente de la comunidad.

Estos mecanismos de servicio, a la vez de ratificar los derechos del residente sobre la tierra, ratifican su pertenencia como miembro de la comunidad. Los mecanismos por los que se logra el reconocimiento son los cargos políticos, la participación en las fiestas y los servicios desde la ciudad.

Los residentes asumen los cargos de autoridad, en el marco de una doble obligación, la obligación para renovar sus derechos sobre la tierra via el servicio a la comunidad desde el cargo de autoridad y la obligación como miembro de la comunidad.

> "... *a los residentes también se los nombra para sus cargos porque ellos también son comunarios, son contribuyentes, o sea los residentes tienen sus tierras aquí abandonados así, ellos llegan cultivan, barbechan, hacen su sembradío, hacen sus cosechas y como están haciendo uso de la tierra entonces es obligado que cumpla con esas costumbres del ayllu, del pueblo*". *(Corregidor, Huayllamarca, Abril 1998.)*

Asumir los cargos de autoridad no sólo significa cumplir con una obligación que permite el acceso a la tierra, también es un medio por el cual el residente vuelve a ratificar la unidad de sus intereses con los de la comunidad.

El fuerte proceso de despoblamiento que existe en estas regiones también obliga a las comunidades a recurrir a sus residentes para poder reproducir sus estructuras políticas, de lo contrario correrían el riesgo de vulnerar o desintegrar las bases del poder tradicional, porque al no haber quien asuma, tendrían que repetir los cargos los que ya cumplieron o simplemente desaparecería.

> "*Aquí las autoridades salen (se nombran) en Todos Santos, en una gira por toda la comunidad, ahí es donde se elige desde Corregidor, Juez, Jilaqata, cacique, hasta tres años, ... hay veces tienen que ser de la ciudad, hay veces que no hay gente aquí, entonces de la ciudad uno debe cumplir para lo que ha venido*". *(Corregidor, Llanquera, febrero 1998.)*

Las fiestas son eventos importantes para las comunidades. Se constituyen en espacios y momentos de reencuentro entre todas las unidades componentes de la comunidad, las estancias, familias y los residentes. Son espacios rituales, sociales y políticos donde se reproducen y renuevan las relaciones sociales y de parentesco. Es el espacio en el cual los parientes conocen y reconocen a los nuevos integrantes de familias extensas. En la fiesta la comunidad renueva sus lazos de pertenencia a un territorio y su identidad local. Las autoridades tradicionales y estatales conmemoran, ratifican y renuevan los fundamentos de su poder y envestidura.

En la actualidad las fiestas en las comunidades se han convertido sobre todo en el escenario de reencuentro y socialización de los residentes con su comunidad. Los residentes participan en las fiestas bajo dos formas, como pasante de la misma responsable de los gastos y la organización o a través de su asistencia.

La comunidad al nombrar pasante de la fiesta al residente hace un reconocimiento a éste de su condición de miembro de la comunidad. El residente pasa la mayor parte del año en la ciudad y no en su comunidad, su familia nuclear fundamentalmente está en la ciudad, y su principal actividad económica ha dejado de ser la agrícola y pecuaria. Entonces su condición de comunario, de ser parte de la comunidad estaría, cuestionada si no cumpliera con algún tipo de servicio directo con la misma, el ser pasante de la fiesta es la posibilidad más efectiva de ratificar su pertenencia.

El residente renueva su legitimidad de posesión sobre tierras de la comunidad, a través de ser el responsable de organizar y costear los gastos de la fiesta. El reconocimiento de la

comunidad hacia el residente, le otorga el derecho de acceder a la posesión de tierras, le da moral y respeto para opinar y decidir sobre los asuntos de la comunidad.

La fiesta es un espacio que en mayor proporción es ocupado por el residente. La mayoría de las fiestas son pasadas u organizadas por los residentes, en costos y participación. El número de fiestas cuyo principal protagonista son los comunarios, es cada vez más reducido tanto en las markas como a nivel de ayllus, comunidades, ranchos y anexos.

El nivel de reencuentro más colectivo entre los residentes y la comunidad se da mediante la simple asistencia, para ser parte de la celebración. El nuevo sentido que han adquirido las fiestas es el reencuentro; la llegada masiva de parientes que han abandonado la comunidad se espera para la fiesta; el poder ver a los padres, abuelos y parientes que se quedaron, ver las tierras y compartir esa adscripción a un territorio e identidad, se realiza en la fiesta.

> *"En las comunidades, anexos en cada comunidad tienen también sus santos, entonces tienen sus fiestas, hay también llegan residentes.*
> *En nuestra comunidad tenemos fiesta el 14 de Septiembre, Exaltación, 1 de Agosto, 3 de mayo Fiesta de la Cruz, llegan nomás gente de nosotros para el tres de mayo" (Tamani Ayllu Qullu Urinsaya, Huayllamarca, Mayo 1998).*

El residente participa en las fiestas, para encontrarse con los integrantes de su familia que se quedaron en el campo, a conocer y ser conocido por las otras familias que residen en distintas ciudades.

La asistencia de los residentes a las fiestas, se distingue entre los que son parientes de los pasantes, que tienen la obligación de estar en la fiesta de las comunidades, para ayudar en todo lo posible, en la preparación de comidas, bebidas, atención de la gente e incluso realzar la fiesta bailando. De los que no tienen parentela próxima con los pasantes su obligación es estar para las fiestas, no tiene un carácter estricto sino más bien su presencia está motivada por el encuentro con la comunidad.

En las fiestas el residente trata de justificar y convencer sobre lo acertado de su decisión de cambiar el campo por la ciudad. Los residentes llegan a las fiestas demostrando su prosperidad económica conseguida en la ciudad, que lo hacen exponiendo los carros en que llegan, la ropa y su capacidad de comprar e invitar bebidas.

NUEVAS FORMAS DE REPRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD

Las ciudades centros de mayor actividad económica, son la residencia del poder estatal, las ciudades no sólo son símbolos de civilización, también son el símbolo del poder político.

Las relaciones de las comunidades con los centros de poder han sido y continúan siendo desventajosas, por muchos factores como el desconocimiento de los procedimientos administrativos, dificultades de idioma y pocas condiciones para permanecer en la ciudad durante tiempos prolongados o por lo menos el tiempo en resolver gestiones administrativas. Por eso la importancia de las acciones que puedan desarrollar los residentes de forma organizada en las ciudades, con el fin de representar los intereses de sus comunidades en la ciudad. Esta acción de los residentes se concretiza en la estructuración de los centros de residentes en las ciudades, que se está constituyendo en una novedosa representación de la comunidad.

Los residentes de Llanquera han constituido una organización, que los nuclea y permite apoyar a las comunidades aprovechando su inserción en la ciudad, denominada "Centro Unidad Llanquera" que en sus propias palabras se constituye en un brazo de acción de las comunidades en la ciudad de Oruro.

"El Centro de Unidad Llanquera se ha fundado en 1968 en la casa de don Marcos Colque con la presencia de todas las autoridades de Llanquera, originarias y políticos.
¿Para què?
Las autoridades tienen que estar en el pueblo y no tienen tiempo para venir a la ciudad, entonces es la directiva del Centro de Unidad la que tiene que hacer los trámites con autorización de las autoridades, como allá las autoridades no reciben sueldo de sus cargos y el venir a la ciudad no es gratis tienen que gastar de su plata para los pasajes, entonces con el Centro la directiva presenta oficio a las instituciones de donde se puede sacar un beneficio para el pueblo.
Entonces así las autoridades del cantón vienen a posesionarnos y ellos también nos otorgan un credencial". (Presidente del Centro de Residentes, Oruro, Junio de 1998.)

El proceso de conformación del Centro de Residentes aparece entonces como una necesidad mutua de los residentes y la comunidad, la comunidad requiere de un organismo de plena confianza e identificado con sus intereses que sea capaz de representar los mismos en la ciudad ante el Estado y demás instituciones. Ese organismo no puede ser otro que el conformado por sus propios residentes que continúan ligados a la comunidad por lazos de parentesco y el derecho sobre las tierras.

Por otra parte los residentes ven en la constitución del centro de residentes la oportunidad de ligarse más a su comunidad a través del servicio a la misma desde aquél. Es un servicio que se lo puede hacer en el lugar de residencia y que requiere el permanente contacto con las autoridades de la comunidad. Este servicio que realizan los residentes a la vez de ser una forma de acción sobre la comunidad cuyo progreso les interesa realmente, también se constituye en mecanismo que ratifica sus derechos sobre la tierra y como comunario.

El servicio que realiza el Centro de Residentes a la comunidad tiene que ver con la gestión de beneficios. Además de ser un nexo de información entre residentes y comunidad. Los residentes se informan sobre los beneficios en gestión y el estado de algunos trámites. La directiva a partir de estos informes requiere la participación efectiva de los residentes en aportes económicos o de trabajo.

La acción de los residentes desde su organización no se limita solamente a la gestión administrativa, también realizan aportes directos de los residentes para la comunidad realizando colectas de fondos o donaciones para entregar al pueblo.

Este tipo de acciones desarrolladas por el Centro de Residentes, no se inspira en un espíritu altruista o asistencialista, sino en sentido de colaborar con las comunidades pobres. Los aportes y recolección de donaciones no se orientan solamente a paliar necesidades, sino demuestran el interés de los residentes por el mejoramiento de su pueblo y el mantenimiento de beneficios que también a ellos les interesa. Por ejemplo la donación de material escolar realizada este año para los niños de las comunidades de Llanquera, no es por compasión ni altruismo es simplemente un mecanismo para atraer y mantener la población escolar, con fines de conservar la escuela en Llanquera, pues en caso de no tener número suficiente de alumnos, la comunidad perdería los ítems de profesores, cuya gestión es muy problemática.

> *"Se ha dado material escolar por que como allá en el campo hay pocos niños para las escuelas, en otros pueblos como San Miguel y el otro que es... para atraer a los padres, para que lleven sus hijos habían dicho que les van a dar material escolar, vivienda para que se vivan, entonces los papás han inscrito a sus hijos en esas escuelas, para evitar que la gente siga llevando a los chicos a otra escuela. Nosotros también hemos ofrecido material escolar y aquí en el Centro hemos reunido suficiente material, pidiendo que donen algunos residentes, de tal forma que se ha entregado a cada alumno su cuaderno de 100 hojas, sus carpetas con 100 hojas, lápices, borrador, tajador su regla de treinta centímetros, así cosa que en las otras escuelas que han ofrecido no han cumplido, y de hay algunos han retornado a la escuela de Llanquera. (Oruro, junio 1998.)*

Entre otros aportes que destaca el Centro de Residentes en relación al beneficio que logran para la comunidad, es el referido a la recuperación de la resolución de su cantonización, el mismo que se ha podido tramitar en la sede de gobierno por la rápida movilidad que les permite su residencia en Oruro.

> *"Por ejemplo el año pasado no se contaba con el documento de fundación del pueblo; yo pienso en eso que los abuelos se han descuidado, de ese modo nos hemos movilizado, hemos viajado a La Paz con las autoridades. Se ha conseguido el documento que se ha publicado ya en la gaceta, y se ha entregado ya a las autoridades del año pasado. La fundación del pueblo es el 11 de Noviembre de 1950. En este entonces antes había una confusión, aquí para el aniversario de Oruro se organiza desfile y hay fiesta. En allá la gente pensaba que el aniversario del pueblo era el cuatro de Octubre, pero eso es la fiesta de la virgen nomás, otro es el aniversario del pueblo mismo". (Presidente del Centro de Residentes Oruro, Junio de 1998).*

EL RETORNO

Se ha hablado líneas arriba que los residentes de las comunidades estudiadas, mantienen contacto permanente con sus comunidades, a través del derecho sobre las tierras, pero uno se pregunta, ¿cuál el interés en mantener tierras, si gran parte de su vida ya la tienen estructurada en la ciudad?, la posible respuesta es la económica, es decir el de complementar su economía familiar urbana; la otra respuesta la encontramos al revisar la composición actual de la población de las comunidades de Huayllamarca y Llanquera.

Actualmente una parte importante de su población permanente, está compuesta por los migrantes de retorno, que son aquellos comunarios que después de un tiempo prolongado de residencia en la ciudad, regresan a las comunidades de origen por distintas razones, para incorporarse a la comunidad. Los migrantes de retorno responden a dos grupos, los que regresan a la comunidad por un tiempo indefinido, su regreso obedece a razones circunstanciales y el tiempo de su residencia en la comunidad depende sobre todo de las circunstancias que lo trajeron. Estos migrantes de retorno son los que tienen que cumplir con los cargos de autoridad, han venido a ver a parientes enfermos o pasan por un mal momento económico en las ciudades. El segundo grupo de migrantes de retorno lo conforman los comunarios que después de residir en la ciudad durante varios años regresan a las comunidades con la decisión de permanecer en las mismas de forma definitiva, está constituido este grupo por ancianos que después de haber cumplido su ciclo productivo en la ciudad regresan al campo para sentirse útiles (jubilados).

La posibilidad del retorno es una de las razones que tienen los residentes para conservar sus tierras, ya sea para refugiarse de un mal momento económico en la ciudad, para después de haber estructurado una familia en la ciudad, regresar al lugar de donde uno salió.

POR QUÉ AYLLUS URBANOS

Los asentamientos de migrantes en la ciudad de Oruro y en particular en la zona Cerrato, se han dado dentro una continuidad de lógicas practicadas en las comunidades de origen de los residentes. Los mecanismos de solidaridad de grupo y el funcionamiento de las redes de parentesco, que han ayudado a cada uno de los migrantes en su inserción urbana, demuestran de forma suficientemente que los lazos establecidos con la comunidad y sus normas no se rompen abruptamente, por el sólo hecho de estar en la ciudad.

Muchas veces se afirma que los residentes de las comunidades se constituyen en agentes desestructuradores de la comunidad por su "nociva influencia urbana" sobre la misma. Pero se lo acusa de algo que es independiente de él, pues la desestructuración de las comunidades, ya sea por la influencia urbana, como por el creciente despoblamiento, no se detendrá hasta que no existan condiciones más equitativas de relacionamiento de las

comunidades con el mismo sistema. El sólo satanizar a los residentes no permite ver la verdadera dimensión del aporte de aquéllos, precisamente en la conservación de las estructuras comunales, ya sea en las ciudades a través de sus barrios y organizaciones o vía sus acciones directas sobre la comunidad.

Los residentes, en la actualidad y sobre todo en el caso de las comunidades tratadas, son una continuidad de los ayllus en las urbes.

MEMORIA E IDENTIDAD EN LLANQUERA Y SULLKA TUNKA

Una visión de adentro

Ulpian Ricardo López García

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se refiere a la tradición oral de Carangas. Como modo de adentrarnos a la historia que subyace en este espacio de Oruro, hago conocer algunas de sus características, como la forma en que me han narrado los comunarios (mis tíos). Es evidente que los contenidos y la manera como se práctica la enseñanza de la tradición oral tienen un gran valor para la cultura.

La actividad que realicé puede parecer una parte de etnoeducación de la cual fui partícipe. En realidad muchas de las narraciones y de los contenidos se conocen a través de las narraciones de los abuelos y las prácticas ceremoniales o rituales, sin embargo en esta oportunidad se exponen en una forma escrita.

LA TRADICIÓN ORAL COMO TEXTO

El trabajo es una experiencia exploratoria de la tradición oral recogida de interlocutores de Llanquera (Llankira) y Sullka Tunka ante la constante situación de marginación y olvido, en la cual la tradición oral se ha convertido en un interesante archivo que guarda los distintos elementos de la configuración social de Sullka Tunka y Llanquera.

El propósito de este trabajo fue conocer y recuperar la memoria colectiva del pueblo aymara. Esta memoria se mantuvo de generación en generación, a través de la educación de los padres y los abuelos.

Los testimonios son el resultado de varios días de diálogo con personas mayores, en medio de sus actividades cotidianas de la vida en el campo. Se organizaron conversaciones con cada uno de los interlocutores. El *akulliku* de la hoja de coca jugó un rol importante en la comunicación y el recuerdo.

La mayoría de las narraciones se han hecho en aymara, otras en castellano andino, esto por el bilingüismo de los interlocutores.

La transcripción, la traducción y su corrección, siguieron un largo proceso, debido al cuidado que se tuvo en mantener la originalidad de la expresión aymara.

Es importante señalar que los aportes de este esfuerzo merecen ser reflexionados por los jóvenes de origen aymara enfrentados a una permanente imposición cultural que provoca en muchos de ellos la negación de su pasado e identidad.

El trabajo de recojo de los testimonios fue realizado por un integrante de la comunidad de Sullka Tunka, por lo tanto esta ponencia es una interpretación desde adentro y se presenta como una propuesta.

Los testimonios que se exponen en este trabajo se convierten en una alternativa para conocer nuestro pasado. Hacen conocer las situaciones que atravesaron nuestros antepasados para lo que hoy es el ayllu Sullka Tunka y Llanquera (Llankira).

TIEMPO CHULLPA E INKA

La referencia más antigua que hace la tradición oral concierne al tiempo chullpa. En un periodo anterior, nuestros antepasados vivian en un tiempo oscuro, en donde el sol resplandecia como la luna llena. En esa época las puertas de las casas tenian otra dirección. Pero un dia, cuando el sol cambió de posición, los habitantes decidieron cambiar la orientación de las puertas de sus casas con vista al este.

Este mito tiene un mensaje de la visión andina, que merece ser tratada a profundidad, porque están presentes varios elementos subyacentes.

Lo chullpa e inka -mencionados en los testimonios- puede ser interpretado como una representación combinada de los antepasados o también una convivencia chullpa e inka en el mismo tiempo.

También se refieren a la fuerza sobrenatural que tenia el Inka, quien con esos poderes hacía mover las piedras y andar las cumbres, cuyas huellas aún se mantienen pero desconocemos sus secretos. Del mismo modo se mencionan los complejos conocimientos que tenían de la naturaleza, como por ejemplo, predecir el tiempo a través de los indicadores naturales. Afortunadamente algunas de estas herencias se mantienen no sólo en las personas mayores de Llanquera y Sullka Tunka, sino en toda la región andina.

Las narraciones de "oros escondidos" por los inkas hacen pensar en las ideas ambiciosas que trajeron los *q'aras*. Para los descendientes es el tesoro de la identidad que dejaron nuestros antepasados, que persiste aún hoy en dia

LOS PRIMEROS ACERCAMIENTOS ENTRE LOS AYMARAS Y ESPAÑOLES

En el tiempo de los primeros acercamientos entre aymaras y españoles, nuestros abuelos fueron sabios al evitar el contacto con los malos forasteros que aparecían como hombres de pies de palo (botas).

Los españoles y sus herederos designaron como salvaje e incivilizado a todo cuanto encontraron a su paso. Estaban sedientos de nuestras riquezas, pero de hecho nos consideraban inferiores. Su intención era convertirnos a la religión católica y someternos a la voluntad de sus autoridades.

LOS JAWIRAS

Algunas familias eludieron la presencia de los malos forasteros; se aislaron en lugares no habitados, como el *suni* y los ríos, alimentándose de plantas y raíces silvestres.

Muchas familias aymaras para permanecer en su territorio asumieron, contra su voluntad, la imposición española. Los forasteros impusieron normas como bautizarse, construir iglesias y servir a la administración colonial.

Luego de ese trauma, la población aymara fue adquiriendo valores sincréticos, quienes después comenzaron a discriminar a los aymaras que se aislaron en el *suni* y los ríos. Los jawiras aymaras del *suni* vivieron manteniendo muchas de sus características propias pudiendo sostenerse, sobreviviendo por varias generaciones en la puna. También la discriminación estuvo dirigida hacia los aymaras descendientes de los chullpas, considerándolos seres de mal presagio.

La constitución y consolidación de la estructura política colonial, tuvo mucho que ver con la reorganización católica de las poblaciones y con los trabajos forzados de la *mit'a*.

Antes que viniesen los extraños, la *mit'a* era un servicio de bien social. Las narraciones nos confirman que en la memoria colectiva de los carangas está aún presente el recuerdo de la participación en la *mit'a*.

En los relatos también se constata que hubo un temor a este servicio obligatorio de los aymaras sometidos para ir a la *mit'a* porque llevó a una muerte segura. De ahí que los aymaras sometidos fueron a atrapar a los aymaras que se aislaron (los Jawiras), y en ese tiempo caminaban prófugos.

Según la tradición oral de nuestros abuelos, los considerados salvajes fueron atrapados con *riyatas* y conducidos a la capital para ser bautizados con sal y enviados a Potosí

Pese a los trabajos forzados, los Jawiras sobrevivieron y retornaron a Llanquera y Sullka Tunka incorporándose a la sociedad aymara,en donde les dieron terrenos para su cultivo.

Se puede colegir que el bautizarse e ir a la *mit'a* en ese tiempo tenía un carácter civilizatorio para los españoles y los aymaras sometidos.

En los relatos también se habla de documentos que fueron otorgados, luego de cumplir con la *mit'a* en Potosí. Desconocemos el destino que tuvieron, pero es posible sostener que están guardados en la intimidad de los nietos de antiguas autoridades.

DESENVOLVIMIENTO ESPACIAL

La lógica aymara de Carangas (Qharanqhas) consideraba en ese tiempo a Tutura Marka como Awki Marka, padre capital; Chukiquta Marka era la parcialidad femenina complementaria, considerada Tayka Marka, madre capital.

En los relatos se habla también de Qhurqhi Marka como Awki Marka y Turku Marka como Tayka Marka. Wayna Marka o Wawalla Marka conocido como jóven capital. Wayllamarka brotó de Tutura Marka y Chukiquta Marka, al igual que Chukichampi Marka y Llankira Marka.

Sullka Tunka como parte de Tutura Marka tenía varios espacios ecológicos en el valle de Cochabamba; conocido como *wallaras* y los espacios de la costa pertenecientes a Carangas.

El ayllu Sullka Tunka fue una **anaqa** del ayllu Tunka de Wayllamarka. Por su parte, Llanquera pertenecía al ayllu Parqu de Tutura Marka, por eso es también conocido como Parqu Tutura. Asimismo se afirma que el establecimiento del ayllu Sullka Tunka fue anterior a Llanquera.

Lo que unía a estos grupos sociales instalados en estos espacios era el orden aymara de mayor y menor, *Jiliri* y *Sullkiri*, reflejado concretamente en los prestigios rituales y ceremoniales tradicionales y en los cargos religiosos impuestos, existiendo más que todo una relación de fiestas promovidas por cada uno de los ayllus.

La desintegración de los ayllus y markas fue a causa del reordenamiento colonial y sus distintas imposiciones. La erección de anexos comenzó en ese tiempo, comenzaron cuando Llanquera y Sullka Tunka se desmembraron de Wayllamarka. Esta desmembración siguió después con Payoco, que se separó de Sullka Tunka, actualmente es Bella Vista.

Sin embargo, pese a estas atomizaciones, se puede afirmar que existe una pertenencia a nivel ritual que se reproduce en las distintas festividades, tanto andinas como católicas.

En el período colonial -se afirma- no había corregidores en Llanquera y Sullka Tunka; funcionaba la estructura de autoridades tradicionales *Mallkus* y *T'allas*, a nivel de grandes

y pequeños espacios. Las autoridades comunales ejercian un poder real, también a nivel simbólico ritual, articulándose con los *jilaqatas* de cada ayllu y con los distintos cargos ceremoniales y rituales de esencia redistributiva

En el caso de Sullka Tunka y Llanquera existe una relación entre la fundación tradicional de los espacios aymaras y la religión católica. Los espacios de fundación comienzan en Markiriwi, espacio perteneciente a Sullka Tunka. Posteriormente se hizo la iglesia de Takawa Chukisaka y luego la de Rosas Pampa, como segunda iglesia para ese tiempo. Finalmente se construye la de Llanquera.

Para que tenga una gran importancia jerárquica, en la iglesia de Llanquera se enterró una persona viva en su torre, esto para que no sea considerada la iglesia como una simple capilla. En cambio en las torres de Takawa y Rosas Pampa fueron enterrados muñecos de trapo.

CH'AXWAS Y ALIANZAS

La memoria oral señala que hubo ch'axwas (conflictos entre los de Curahuara (Kurawara) y los de Aroma (conocidos como Pakajis). En ese tiempo Llanquera acudió en auxilio de Sullka Tunka e hicieron alianza con Payoco, San Miguel y Wayllamarka. Según los relatos eran pocos los de Llanquera y Sullka Tunka pero parecian muchos. En cambio los del otro frente eran miles, y se asemejaban a una gran bandada de pariwanas.

Los *Mallkus* eran los encargados de preparar la comida para los que participaban en las *ch'axwas*. Se construian iglesias-capillas en el territorio avanzado, tal el caso de la iglesia de Machacamarca (Machaqa Marka). Se cometian robos de santos y se incendiaban las *pirwas*.

La otra ch'axwa que hubo fue en Q'añu Quta al este de Sullka Tunka, hoy perteneciente a la provincia Saucari (Sawkari), antiguamente denominada Chariri. Este espacio formaba parte de Sullka Tunka. Para esta ch'axwa se aliaron Sullka Tunka, Llanquera y San Miguel frente a los Chariris o Toledos.

El pueblo de Challavito (Ch'alla wit'u) pertenecía a Sullka Tunka pero luego fue invadido por los Chariris. El nombre antiguo de Challavito era Thuqhu uta, que literalmente quiere decir "casa de baile" donde acudian los jóvenes de ambos lugares.

Conforme a las fuentes orales, los aymaras del entorno se preguntaban por qué no se podía vencer a los aymaras de Sullka Tunka y Llanquera. Ellos acudieron a los *Aysiris* (yatiris que hacen hablar los espíritus de las cumbres), quienes manifestaron de que la *Waka* de Sullka Tunka y Llanquera, el *Marka qullu* Qachaxa, era una *Wak'a* de hierro que le hacía invulnerable, en cambio las *Wak'a* de los pueblos vecinos eran de madera, piedra y de otros elementos débiles.

Esta versión, para nosotros tiene un gran significado, es el legado de nuestros abuelos y que hoy nos hace ver la importancia de la fortaleza de nuestra identidad.

Las últimas *ch'axwas* han sido con La Joya (Qhuya) y Papelpampa. Se daban en la fiesta de Casimiro (festividad después de Pascua). Estas fiestas-*ch'axwas* paulatinamente desaparecieron.

Del mismo modo hubieron conflictos de límites entre Llanquera y San Miguel, pero estos no tuvieron la misma relevancia como las *ch'axwas* anteriormente mencionadas.

EL QULLANA

El Qullana forma parte de la memoria comunal de Llanquera y Sullka Tunka. Qullana es lo máximo de lo aymara, es lo excelente y es el que rebasa los conocimientos, es por eso que se habla del Qullana Taqi atipiri (El Qullana siempre vencedor). Esta palabra deriva de *qulla* que es medicina y tiene relación con el término ritual del Inti que representa al sol.

El elemento inka del Qullana ha sido transfigurado en el ostensorio católico por la semejanza con la figura del sol. Aunque pertenece al mundo de misas, santos y curas, los aymaras vemos una imagen inka que está consagrada por lo aymara y lo católico.

Los testimonios afirman que hubo un tiempo de abundancia uando el Qullana permanecia en la iglesia y se pasaban fiestas para este simbolo, que no era lo mismo que los santos *lluch'itas* (imágenes de barro). Y, cuando robaron esta imagen de oro con piedras preciosas, Llanquera y Sullka Tunka empezaron a decaer.

CONCLUSIONES

Sostenemos que la identidad se compone de uno de estos elementos como la tradición oral y su práctica de transmisión.

Este trabajo es una exposición desde una percepción de adentro que no muy fácilmente es expresado. El desafío a través de lo escrito en esta oportunidad se convierte en una reflexión de la emergencia del rescate de este tipo de repertorios culturales.

Oruro, junio de 1998

LA CULTURA Y LO MÍTICO DEL PADRE: UNA REFERENCIA DESDE EL PSICOANÁLISIS

Viviana Chavarría Mobán

Es de ya fascinante efectuar el recorrido en las obras de Sigmund Freud y Jacques Lacan. Estos evidencian lo que se construye por efecto significante y que estando en el lenguaje son ordenadores de la cultura. Los mitos y ritos adquieren universalidad pues muestran de modo constante, prohibición, la reminiscencia, los lazos de parentesco y sentimientos de culpabilidad y necesidad de reconocimiento en el linaje.

Con las obras freudianas se abrieron las perspectivas del abordaje sobre el inconsciente, sus formaciones y aquellas de carácter cultural.

Postulan sus escritos acerca del tabú dos pulsiones denominadas thánatos y eros, muerte y vida, agresividad y sexualidad, asi llamadas en páginas posteriores.

Lo que resalta en sus escritos indiscutiblemente son dos elementos que mantienen todos los ritos en torno a la agresividad y la sexualidad (fertilidad), que parecen efectos, pero que sin embargo sostienen su existencia, siendo ellos: *el sentimiento de culpabilidad y la añoranza al padre.*

Freud para este momento y sin un afán patriarcal, sino del lado de los efectos significantes nomina al padre como atemperador de dichas pulsiones, y con el cual se accede a la cultura a partir de tener un limite que fue llamado Complejo de Castración. Dicho complejo no es precisamente materializado sino del orden del significante que pone un tope, garantizando la existencia del sujeto y los grupos, e instituye en el sujeto lo social.

Si se lee "Tótem y Tabú", en el transfondo sostiene que toda prohibición no es efectiva sólo por su enunciación sino por la instauración de afectos que se van construyendo culturalmente. No existe categóricamente culpa, sino por efecto de una tarea social sin la cual sería imposible pensar en las reglas. Estar fuera de lo social es no tener culpa.

Aquello no es inapropiado en la cultura, sin culpa no se incorpora reglas que garanticen la permanencia de los pueblos.

El padre, no es sólo el rol sino el legado cultural. Se ama y se odia al padre asi como se acepta y se resiste a las leyes. No es el padre el que impone las reglas pues él también se aviene a ellas; por ello se piensa que éstas no son del padre sino de la cultura.

Si se rechaza al Padre -a éste que Freud nombra- uno rechaza las reglas culturales, y por ende se excluye de la *Nominación*; el nombre que identifica, que nos hace parte de un grupo. Por ello el interés de saberse dentro de una cadena de relaciones que dieron lugar a la existencia como sujetos. He ahí la presencia de la "añoranza al padre" punto de identidad del sujeto y el temor al rechazo. A aquello se llamó el determinismo planteado por el psicoanálisis, más sin embargo quien no está determinado por la cultura está fuera de ella: está loco.

Detenerse en lo significante del Padre, desde lo que se plantea psicoanaliticamente es evidenciarlo desde una dimensión alejada del simple rol cumplido por alguien a quien se llama padre; esto es importante manifestarlo para evitar los errores del obviar.

El Padre como mito involucra lo ternario: función padre -función madre- hijo; es el padre universal "padre mitico de la horda primordial" por ello aquello de hermanos porque

hablan.una misma lengua y seria en todo caso "hijos de un mismo Decir", dicho esto no puede confundirse con el padre individual.

Freud presenta su intencionalidad para mostrar que no es casualidad ni elemento cultural inconexo el llamado mito de origen que se da en el transcurso de la historia de los pueblos. Plantea que aquellos dicen sobre el linaje, aquella nominación de "soy Jacob, hijo de Isaac y de Abraham", pues, cada cual lleva la posibilidad de dos que se unieron: los padres, y estos muestran a los cuatro abuelos y los mismos a ocho bisabuelos, etc. Historia que es el punto del almohadillado del Nombre del Padre, sin el cual es imposible pensar en la existencia.

El Tótem verifica la presencia del padre vivo a quien se daña a partir de una ruptura y resistencia a sus leyes. Todos los mitos de origen conocidos reconocen un momento en el cual la armonia se resquebraja producto de la desobediencia, asi se mata al Padre mítico. Luego, deviene el castigo: confusión, oscuridad, lo desconocido. Se perdió aquello que se añorará por siempre.

Surge la culpa, se mató al padre, por tanto es de esperarse pagar el parricidio con muerte: "ojo por ojo..."; y asi se hace perdurable la PROHIBICIÓN, aquella particular que reorganiza las redes sociales. La perplejidad no es total y eterna, existe la posibilidad de reivindicación a las leyes. Además, siempre evidenciaremos un momento de un "otro" que llega para enseñar a encauzar el camino de la horda.

El peligro es olvidarse del suceso parricida en el transcurrir de las generaciones; por ello importa el festín en el que se mata al animal totémico. Los ritos asegurarán la presencia del padre más allá de la muerte. Asi Freud de manera contundente afirma: "...y el padre muerto es más poderoso que cuando vivo".

Freud y luego Lacan desarrollarán posteriormente acerca del "malestar en la cultura" en ello se verifica la imposibilidad e impotencia del saber acerca del vivir sin mal-estar; después de todo la cultura y el lenguaje nos muestran repetidamente que no hay un TODO acabado, pues siempre aparece el tope al goce y se abre la dimensión del deseo, que no es más que una búsqueda de la tierra sin mal, esa que no se halla pero que da sentido a los hechos culturales que se reviven incesantemente por temor a lo desconocido y a la angustia de estar solo y no reconocido como parte del grupo. Ello se llamó el barramiento del sujeto: su NOMINACIÓN, el sello o marca cultural.

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, Sigmund	**"Tótem y Tabú",**
	"Malestar en la Cultura",
	"Moisés y la religión monoteista",
	"Psicología de las masas y análisis del Yo".
LACAN, Jacques	**"Seminario 3: Las Psicosis",**
	"Escritos 1 y 2".
ASSOUN - CEVASCO	**"Aspectos del malestar en la Cultura"**

CONFLICTO DE IDENTIDADES EN LAS RELACIONES CON EL ESPACIO

El caso de la ciudad de Oruro

Javier R. Romero Flores*

INTRODUCCIÓN

Se quiere aprovechar el espacio que brinda la Reunión Anual de Etnología para presentar una pequeña parte de la tesis de licenciatura que fue presentada en la ciudad de Oruro en la Carrera de Antropología de la UTO. Lamentablemente por razones de espacio no se puede presentar todo el trabajo, sin embargo, la temática central de la tesis es mencionada en este pequeño ensayo.

La ciudad de Oruro expresa lo que es Bolivia: un país multifacético económica, social y culturalmente. Las particularidades que interactúan en lo cotidiano expresan múltiples significados que estructuran esa urdimbre y trama de "construcciones" culturales y adscripciones étnicas. Todo este proceso configura actuales conflictos, producto de anteriores, entre identidades diversas.

En las sociedades los distintos grupos humanos se van planteando formas de pertenencia que hablan de su historia cultural particular. En el Norte de Potosí, por ejemplo, se escucha decir "como buen Chayantaka hay que pelearse pues" (se refieren a la "pelea ritual" del Tinku); o, en las fiestas y matrimonios de aymaras del occidente orureño, se ve llegar gente de la Argentina, Chile, Santa Cruz y de otros lugares alejados, porque tienen que "devolver sus aynis".

Estos son sólo unos cuantos ejemplos de cómo las estructuras sociales se manifiestan y dan significados a elementos de la cultura, a partir de los cuales se pueden detectar adscripciones étnicas que la antropología a denominado como la Identidad Cultural.

Las identidades son reproducidas en las ciudades de distintas formas, se dan lugar a agrupaciones culturales, deportivas, folklóricas y hasta laborales a partir de lazos de parentesco y en función de orígenes comunes.

Las ciudades son -y Oruro en particular- contenedores de diversidades culturales, las mismas que llegan a estos centros urbanos con expectativas y motivaciones.

Aprendizajes, negociaciones, enfrentamientos, choques y rupturas van a ser, entre otros, el resultado de aquellos espacios urbanos diversos y desiguales a partir de los cuales será posible detectar el **conflicto de identidades** en el que están inmersos la totalidad de la población urbana.

Por otra parte la ciudad, su estructura, su diseño y su planificación es continuamente rebasada por la forma en la que se vive en la ciudad. El "orden" que plantean los espacios y los tiempos urbanos también son rebasados todos los días por "los otros" órdenes de tiempo y espacio.

A pesar que la estructura de poder ha impuesto formas de ordenar la ciudad y de construirla, las otras distintas formas de pensar el tiempo y relacionarse con el espacio se

(*) Licenciado en antropología, docente universitario en la UTO (Oruro) y funcionario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (La Paz)

mantienen y se manifiestan, dejando ver en todo momento y en todo lugar el conflicto de identidades en las relaciones con el espacio.

Ahora, en la antesala del siglo XXI, la humanidad no ha podido solucionar problemas, aparentemente sin importancia, referidos a la inclusión y exclusión entre los diferentes grupos étnicos que interactúan en los diversos centros urbanos en todo el mundo.

Paises como Yugoslavia, Qebec, Irak, México, Perú, son unos pocos ejemplos de los problemas que surgen a partir de la discriminación étnica y del poco o ningún respeto por la diferencia que existe en todo el mundo.

México por ejemplo, muestra la "indiferencia" de los grupos de poder hacia los grupos étnicos con historias culturales no occidentales. Los movimientos de reivindicación étnica en ese pais plantean algo tan elemental, pero al mismo tiempo tan significativo como el simple hecho de **ser tomados en cuenta**. Y es en este mismo pais en el que se presenta la ciudad más grande del mundo, con 18 millones de habitantes, de los cuales un 70% son marginados y con historias culturales no occidentales, próxima a una catástrofe ecológica, pero más próxima a una catástrofe ecoestética, por el agotamiento de recursos (O. Olea, 1993).

Estos elementos tienen que servir para que se piense, hacia dónde va la humanidad y hasta dónde llegarán las "monstruosidades urbanas" que se han creado como producto del colonialismo. También tiene que servir para saber, o para pensar, en: ¿cuál es la ciudad que se quiere para el futuro?

1. DISCURSOS EN LA ARQUITECTURA Y EN EL "USO" DEL ESPACIO EN ORURO

La ciudad, ese espacio polifacético y multiactivo, que encierra muchas significaciones, plantea al mismo tiempo diversos discursos[1]Oruro, como centro urbano, no está excento de ser ese cúmulo de intenciones, actitudes y testimonios que se manifiestan en la sinuosidad del espacio urbano y en su "envoltura" conocida también como arquitectura.

La ciudad y cada uno de sus componentes **dice algo**, desde aquel "paño verde" de una plaza hasta aquel que lo ensucia, ya sea por gusto o por descuido. También expresan algo aquellas formas arquitectónicas que sirven para que en ellas se plasmen otros discursos (pasquines, grafitis, etc.).

Oruro encierra en su espacio urbano elementos del discurso colonial, ya sea en algunas obras arquitectónicas de la época como también en la demarcación del espacio urbano que se remonta a la colonia.

Esos discursos se van transformando en la etapa republicana donde "la libertad" y "la independencia" se convierten en los referentes del momento. Con la llegada de la modernidad y la industrialización aparece el ferrocarril, lo cual da paso a nuevos discursos en el uso del espacio y la arquitectura.

2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La consolidación de asentamientos humanos, en la época de la colonia, no fue fácil. El problema radicaba en las características de asentamientos dispersos de los habitantes

(1) "El discurso se entiende, en su acepción más amplia, como todo lo que dice, no reduciendo "el decir" a lo estrictamente verbal. Por ejemplo: Dice una señal de tránsito, una huella de un animal en el suelo, un plano de [illegible], una palabra, una música, una escultura, un mapa, una pintada en la pared, un poema, [illegible] que se agita saludando, una persona [illegible] persona cuando calla". (M.C. MATA; S. SCARAFIA, 1993).

originarios, "... desde muy temprano, se dictaron leyes tendientes a reunir la población indígena en pueblos de corte occidental" (T. Gisbert, 1988: 117), como aquellas que datan de 1503 enviadas desde Alcalá de Henares a Nicolás de Ovando Gobernador de la Española, que en su parte saliente dice:

> "...*es necesario que los indios se reúnan en pueblos que vivan juntamente o que los unos no estén ni anden apartados de los otros*" *(Citado en T. Gisbert, 1988:117).*

Sin embargo y pese a aquellas dificultades, terminaron imponiendo criterios para los asentamientos urbanos los cuales estaban ligados a las construcciones de arquitectura colonial.

Oruro, como ciudad, se estructura al igual que muchas de las ciudades coloniales, con barrios de indios separados del resto de la población, "en Oruro había dos barrios: uno de los cuales era San Miguel de la Rancheria. Dos barrios de indios son poco 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" (T. Gisbert; J. de Mesa, 1985:165).

La actual ciudad de Oruro se diferenciaba claramente en dos espacios característicos: la ciudad de los españoles y la ciudad de los indios; ambas obedecían a planteamientos urbanos traídos de España.

La configuración de las ciudades en la época colonial no se dio de forma casual ni improvisada. Obedecía específicamente a criterios impuestos que emanaban de disposiciones de una cosmovisión distinta a la de los Andes: «La España de Castilla y Aragón... diseñó y trató de imponer -en lo que llamó Las Indias- una manera de organizar el hábitat, de trazar ciudades y de uniformar la arquitectura con tipologías, elementos decorativos y simbólicos que consideró pertinentes a los propósitos de apropiación integral del Continente...» (Damm P., 1996:15). En el caso específico del altiplano central, es el Virrey Toledo, en 1571, quien emitió una serie de disposiciones[2], referentes a los asentamientos urbanos y a la conformación de posibles futuras ciudades. Una de ellas, en su parte saliente, expresa: «... mando que dichos pueblos no se muden a otra parte, ni los dichos jueces los dejen mudar, antes entiendan en que la dicha reducción se concluya y acabe, y los dichos pueblos lleven la traza que les está dada, y los indios hagan sus casas. Las que no estuviesen hechas conforme a la dicha traza... Mandamos derrocar (y) las casas (antiguas) si algunas quedaron fechas, y al que se hallare que las hace de nuevo le serán dados cien azotes, públicamente si fuere indio común y si fuere casique e principal será condenado con pena de 30 pesos... e se le derruequen a su costa por manera que por ninguna vía deje, ni haya de dejar rastro de las casas viejas donde antiguamente vivieron los antiguos indios...» (Citado en T. Gisbert, 1988:118).

El tiempo en el que se van formando las ciudades en el continente americano coincide con las ideas del Renacimiento en Europa. Este último recoge la influencia del sistema de damero[3], cuyo origen se encuentra en la cultura greco-romana; la cuadrícula plana es generada por el cardus-decumenus[4]. Esta lógica plantea que «... el mejor territorio debe ser muy plano. Sólo así es eficiente la rueda y los carros que convergen en Roma desde todos los confines de su imperio.» (Damm P., 1996:15). La Plaza surge como centro de

(2) Teresa Gisbert, en el texto citado, afirma que estas disposiciones se encuentran en el Archivo de Sucre y que todavía están inéditas.

(3) Referido en este caso al uso de la cuadrícula y los ejes ortogonales para el diseño y planificación de las ciudades.

(4) Cardus, eje norte-sur y decumenus, eje este-oeste.

poder político y religioso y al mismo tiempo como centro de control: a partir de ella se reproducen las cuadrículas que darán lugar al resto de la trama urbana.

Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, en su obra Gobierno del Perú escrita en 1567, con relación a la disposición urbana indica: «Ha de trazar el pueblo... por sus cuadras, y en cada cuadra cuatro solares, con sus calles anchas y la plaza en medio... La iglesia esté en la cuadra que escogiere de la plaza, y tenga una cuadra entera, y la otra casa de enfrente ha de ser aposento para españoles pasajeros toda la cuadra, y lleve en la cuadra cuatro cuartos con sus caballerizas y cubiertos de teja, con terrados encima de las casas... En un solar de la otra cuadra han de hacer casa de consejo, adonde se junten a juzgar y tratar de lo que conviene a la comunidad. En otro solar ha de haber hospital, y en otro, huerta y servicio de hospital. En el otro solar, corral de consejo... En otro solar se ha de hacer casa del Corregidor, toda ella de tejas. La casa del padre que los doctrinare ha de ser de dos solares, junto a la iglesia, de teja. Los demás solares de la plaza han de ser casas de españoles casados que quisieran vivir entre los indios, todas cubiertas de teja, o terrados, que están seguras del fuego» (Citado en T. Gisbert, 1988: 143).

Esta política utilizada en las reducciones resultó traumática. «La destrucción de los pueblos prehispánicos y la creación de nuevos núcleos urbanos o adecuación de los antiguos al modelo de damero propuesto, fue un duro golpe. Las poblaciones dispersas en pequeñas aldeas, con viviendas unicelulares, que tuvieron que reunirse y disponer sus casas con paredes ordenadas ortogonalmente, agrupadas en manzanas según calles rectilíneas» (T. Gisbert, 1988: 122), fueron afectadas y se fue con el paso del tiempo asimilando el modelo de asentamiento en base al damero.

Durante el siglo XVI, los problemas culturales de Europa -más propiamente de los españoles- son trasladados al Continente Americano. El humanismo imperante en la época es transferido y «La arquitectura, más que ninguna otra disciplina, expresa este mundo utópico y nostálgico con respecto a la antigüedad clásica, que caracteriza las postrimerías del siglo XVI.» (T. Gisbert, 1988: XIII)

Las construcciones coloniales que actualmente se encuentran en Oruro no son tan representativas como aquellas que se encuentran en Potosí o La Paz. Todas son de tipo religioso; en ellas se encuentran influencias que se remontan a la arquitectura gótica, pasando por el renacimiento y que llegan hasta el barroco. Sin embargo, estas manifestaciones arquitectónicas han sido realizadas a partir de las limitaciones que la distancia con el origen imponía.

3. EL DISCURSO EN LA CONFIGURACIÓN DE LA CIUDAD

La fundación de las ciudades españolas en el Continente Americano connota la ambición de riqueza y poder con la que los colonizadores arriban a estas tierras; es más, ellos querían encontrar ciudades fantásticas que además estén construidas en oro. «Para los españoles del siglo XVI, la ciudad, esa ciudad de América, la ciudad de las Indias Españolas, se acerca más a una visión etérea, extraterrenal, donde lo imaginado es la concreción de un sueño, es la ciudad que algunos de los europeos llegados al Nuevo Mundo, idealizaban, en las lucubraciones fantásticas de Tomás Moro... Un fraile, un religioso llamado Marcos de Niza a cuatro años de la muerte violenta de Tomás Moro, quiere encontrar la ciudad celestial en el Nuevo Mundo. Será el que dé inicio a una de las mayores búsquedas realizadas en toda la historia de la humanidad. La ciudad ideal existe, está en América, donde todo es inmenso, increíblemente mágico, donde todo es posible;...» (C. Olivera Rodo, 1992:1).

Además de tener una cosmovisión diferente, la ambición de riqueza lleva a los límites de la locura. Por otra parte se ve claramente la distinta forma de relacionarse con el

espacio. Para José M. Arguedas (1968: 7) «... la política colonial aprovechó hábilmente y hasta donde fue posible tanto las formas de organización social del antiguo Perú como las de España. Y que tales formas se integraron o ensamblaron no sólo por obra de los gobernantes sino de la práctica cotidiana de las ordenanzas, de su interpretación por el colonizador y de su acierto para explotar la antigua organización indígena en su beneficio».

La formación de la ciudad, con las características antes mencionadas tiene como principal objetivo el **control**. Se evoca a la ciudad romana y el desplazamiento del carro, pero, sobre todo, manteniendo aquellos ejes que confluyen en la plaza como centro de poder. Esto da la posibilidad de mejor control social y político en una población ya no dispersa sino nucleada en torno a las autoridades de las reducciones. Con respecto a esto Arguedas (1968), desde su perfil ideológico, considera que uno de los objetivos de la política real fue el de no permitir la capitalización de los colonos como tampoco la formación de una clase de terratenientes propietarios de la tierra.

En la planificación de las ciudades coloniales se encuentran diferentes connotaciones de marginación y segregación que continúan hasta la actualidad. Los españoles tenían prohibido vivir en el sector ocupado por los indígenas como también poseer tierras en ese lugar. Del mismo modo, existía un hospital para españoles y otro para los indígenas. Estos niveles tan separados en la vida de la ciudad tuvo consecuencias que llegan hasta la actualidad en la región andina. Como dice W. W. Wursten (1991) "se habla de dos repúblicas", la república blanca y la república indígena.

Las denominaciones actuales de "barrio marginal", "orillas", "suburbios", "asentamientos periféricos", todas ellas en oposición al "centro de la ciudad", son derivaciones de aquella separación de niveles -del opresor y del oprimido- con que fueron planificadas las ciudades coloniales. Así, la connotación del discurso colonial en la creación de la ciudad, se reproduce, actualizado, hasta estos días.

4. *DISCURSO Y ESPACIOS PÚBLICOS*

El "uso" social del espacio configura a la ciudad de una manera caprichosa. Esta se va componiendo a partir de lo cotidiano, más por la actividad que por "previas" propuestas de planificadores urbanos.

La construcción de la ciudad contiene los discursos planteados por las corrientes de arquitectura que han sido generados en Europa y que llegaron a este medio con el toque regional de España, «Los peninsulares traen consigo las bases del racionalismo propio de la edad moderna, a tiempo de importar también, y con gran fuerza, los últimos resabios del gótico y del mudéjar» (T. Gisbert, 1988: XIII); además también «El barroco muestra cómo el racionalismo de los humanistas cede al mundo simbólico» (Ibidem) de las culturas de origen en América.

Existen diferentes puntos de vista: «... el de los investigadores españoles, que insisten en que la arquitectura andina "es sencillamente la misma arquitectura española que se realiza en ambos continentes, con las mismas inspiraciones y no sólo con los mismos maestros, sino que con los mismos artesanos," como dice Chueca-Goitia en un ensayo sobre el método de los invariantes» (W. W. Wurster, 1991:141). Según esta posición, existiría un solo discurso en las construcciones barrocas de España y de nuestro continente. El punto de vista contrario es sostenido por los trabajos de José de Mesa y Teresa Gisbert. Estos plantean una «interpretación como arte netamente mestizo e indígena bajo criterios nacionalistas... los autores constatan en el siglo XVIII una revalorización de todo lo que es indígena» (Ibidem).

El espacio público se transforma y se configura de acuerdo al uso social, en función de las horas del día, días de la semana y de acontecimientos importantes en los que sobresalen fiestas cívicas y religiosas. El carnaval y las fiestas patrias son las que marcan el ciclo anual en la ciudad.

El espacio público se presta para que dentro de él interactúen formas distintas de "ver el mundo" y de entender la vida y además diferentes maneras de concebir el espacio y relacionarse con él.

Las observaciones de campo reflejan diversos **patrones "de uso"** del espacio. Estos son consecuencia de **adscripciones étnicas** que, al ser vistas en conjunto, dejan traslucir la **etnicidad**[5] que interactúa en un espacio diverso.

Se aclara que estos comportamientos distintos no son los únicos y además no están delimitados rígidamente como componentes de un grupo cerrado; sin embargo, son los que mejor han sido detectados en el trabajo de campo. Se hace referencia a: sentarse en el suelo, "almorzar" en la calle, usar el mobiliario urbano en actividades para las cuales no han sido diseñadas, etc.

En ellos se puede ver la dinámica del conflicto de identidades. Estos comportamientos distintos se diferencian a partir de dos referentes culturales: a) a partir de lo étnico, en palabras de Lienhard (1993), haciendo alución a "núcleos culturales propios"; b) a partir de lo urbano con "prácticas culturales europeas".

A partir de lo étnico, haciendo un análisis y contrastando la teoría con el trabajo de campo, se plantean dos postulados importantes que posibilitarán entender esta concepción de hábitat y los patrones de uso del espacio-tiempo. El primero plantea a **la chacra como casa** donde **lo público también es lo privado**[6]. Los espacios abiertos (el paisaje, todo el territorio) de gran extensión y aquellos construidos por el hombre (canales, cementeras, etc.), así como las habitaciones de vivienda, también se consideran como **"espacio privado"**. Esto implica "sentirse en casa" cuando se está a gusto en un espacio abierto. El segundo postulado plantea que **la vida y el uso del espacio se conciben como una extensión de la naturaleza.** Esta es la razón por la cual no se acostumbra usar muebles separados de la tierra; los muebles tienen que ser parte de "la tierra", que junto con la casa son prolongaciones del paisaje[7]. Es decir que **se busca inconcientemente un contacto directo con "la tierra".**

A partir de estos postulados se puede ver que los parámetros de concebir lo limpio y lo sucio también están determinados por esta relación directa con la tierra. Para esta concepción, el contacto directo con la tierra o con elementos naturales no implica ensuciarse o estar sucio[8].

---

(5) Entenderemos la etnicidad como la presencia de la "identidad étnica" contrastada con otras identidades y además, en un continuo proceso de conciliaciones, conflictos y transformaciones que retan a la creatividad del investigador.

(6) "Aquí en nuestra chacrita nomás nos trabajamos, aquí nos comemos y aquí también nos ensuciamos, en la casa no se puede estar pues, para dormir nomás es..." Trabajo de campo Norte Potosí Ayllu Chayantaka.

(7) «Las camas, las mesas y todos los muebles en Alkasi y Jist'arata están construidos in situ y de piedra, no son movibles» Trabajo de campo Norte Potosí Ayllu Chayantaka.

(8) "Después de trabajar con la tierra, cavando papa (cosechando) todos tenemos las manos pura tierra, pero todos comemos la papa que se hace cocer en la misma tierra (wathia), nadie se preocupa que sus manos estén pura tierra" Trabajo de campo Norte Potosí Ayllu Chayantaka.

«Después del ritual de la Wilancha, hay que sacar el cuero a las llamas, también separar la carne de los órganos del aparato digestivo, respiratorio, para luego desalojar los intestinos y la panza de la materia fecal. La tierra, la sangre y restos de heces fecales se han impregnado en las manos de varios de los que hemos participado en esta labor. Por estar el Wilkapata (Cerro Ritual) en un lugar alejado y desértico, sólo se llevó agua para preparar los caldos y nadie se preocupa de lavarse las manos. Posteriormente todos comemos la carne de llama con nuestras manos» Trabajo de campo Sur Carangas.

La idea de **la naturaleza como entorno habitable** -concepción no occidental- hace que la forma de entender el espacio y su "uso" se manifieste de una forma distinta a la occidental. Existe "resistencia" hacia el uso del mobiliario urbano. Un ejemplo se da con los bancos en la plaza. Se prefiere usar como asiento a los bordes de las jardineras, sentarse directamente en el césped o en las gradas, en las piletas o fuentes de aguas centrales[9]. En las mujeres, este comportamiento se manifiesta con mayor intensidad. La concepción opuesta complementaria entre "el arriba" y el "abajo" se reproduce en el uso del espacio y es por esta razón que las mujeres ocupan siempre un espacio inferior al de los varones[10].

Otro aspecto es la "diferencia proporcional"[11] en la concepción del espacio y en el uso natural de elementos orgánicos degradables en lo cotidiano. Esto hace que sea costumbre dejar restos de alimentos, que en el contexto de origen (la chacra) no afectan al ecosistema (porque son elementos orgánicos) ni a la imagen del paisaje (porque son parte de él)[12]. Pero cuando están en un contexto urbano, estos patrones se reproducen de la misma manera con otros elementos que no son degradables como el plástico y el metal.

A partir de lo urbano, existen concepciones y percepciones muy diferentes. Es importante aclarar que los centros urbanos, en la colonia y actualmente con el colonialismo, son los que reproducen con mayor fuerza, los patrones de comportamiento "occidentales"[13], donde la diferenciación entre espacio público y privado no es igual que en la visión a partir de lo étnico. Desde lo urbano, "la casa"[14] se concibe como el espacio privado por excelencia, mientras que el espacio público es todo el contexto urbano que contiene calles, avenidas, plazas, parques, mercados, etc. y que no son "la casa".

A partir de esta concepción, el comportamiento se diferencia en función de la apropiación espacial, sea de un espacio público o de uno privado y este comportamiento evidencia una determinada configuración cultural[15].

Otra característica que marca la concepción del hábitat es la forma de pensar el mueble y su uso. Un mueble es algo que puede moverse, es algo que está separado de la tierra e **implica separación**[16], sirve para alejarse y separarse de ese "espacio natural" y esto tiene directa relación con la concepción de limpio y sucio, la tierra es un signo opuesto a limpio.

---

(9) "...además también en la Avenida Cívica, en las gradas laterales diseñadas como circulación vertical, existe un gran número de personas que utilizan ésas para descansar" Trabajo de campo ciudad de Oruro.

"Aproximadamente el cerca al 90% de las personas que suben a la 'pileta central' de la plaza, lo utiliza como asiento" Trabajo de campo ciudad de Oruro.

(10) En todos los rituales presenciados en el occidente de Oruro (Sur Carangas) y en el Norte de Potosí (Ayllu Chayantaka), las mujeres siempre ocupan el espacio inferior y los varones el espacio superior.

(11) Las proporciones de espacio que usan las personas con historias culturales no occidentales, se diferencian de aquellas que usan las personas con historia cultural occidental. En los Andes el hecho que se piense a la chacra como casa, hace que amplias extensiones de terreno sean vistas como su hábitat cotidiano, en el que se está acostumbrado a recorrerlo y reconocerlo minuciosamente, como aquel habitante urbano cuando recorre la habitación de su vivienda. No es raro escuchar decir, cuando se tiene que recorrer kilómetros de camino a pie, "aquisito es", mientras que en el ámbito urbano el "aquisito" son solamente una cuantas cuadras.

(12) "Hoy lo que más me llamó la atención, mientras estábamos en la Chacra de don Tiburcio, fue que durante las tres vece que comimos en el día, todos los desperdicios los dejamos en el mismo lugar, el 90% de estos eran desperdicios orgánicos de los alimentos que lejos de contaminar el suelo agrícola, servirían para crear metabolismos beneficiosos. Lo único que no cumplía con estas características eran las latas de sardina con las que yo había contribuido para las comidas; pero por la extensión del espacio de las Mantas pasaban desapercibidas" Trabajo de campo Norte Potosí Ayllu Chayantaka.

(13) Este concepto enmarca al sistema cultural generado por la cultura greco-romana, cuya matriz se ha reproducido por Europa, primero, y en la actualidad por casi todo el mundo.

(14) En este caso cuando se habla de "la casa", se refiere a aquel hecho construido que delimita el espacio a partir de habitación o habitaciones, compuesta de muros de cualquier material y cerramientos o techos, también de cualquier material, en el que se diferencia lo de "adentro", lo privado, con lo de "afuera, "lo público".

(15) Hoy en mi rutinaria visita a la plaza de Oruro, la señora que se sentó en el banco se dirigió en estas palabras a su hijo: "En la casa harás pues lo que quieras, en la calle te tienes que comportar como la gente". Trabajo de campo ciudad de Oruro.

(16) «"Yo máximo aguanto un mes mis cuartos así, tengo que cambiarlos de posición seguido, porque sino me aburro". Esta es una expresión textual del informante 2 que coincide con otras expresiones del informante 1, pero además que me hace recuerdo a muchas charlas con distintas personas durante casi toda mi vida en la ciudad de Oruro, mucho antes de realizar este Trabajo de Campo» Trabajo de campo ciudad de Oruro.

5. DISCURSOS Y CONFLICTO

Se ha detectado, en la arquitectura y en los patrones de uso del espacio, manifestaciones de diversas identidades que se van "ordenando" en función de las lecturas e interpretaciones. Algunos son discursos manifestados con más "fuerza"[17], otros tienen más poder[18] y hay casos en que se los plantea inconscientemente; todas estas características hacen evidente el conflicto de las identidades en el "uso" del espacio.

El "hacerse eco" de un discurso implica, necesariamente, la negación de los otros, así sea ésta parcial o total. Esa discordancia entre los diversos discursos hace que se manifieste el conflicto entre las identidades; también es importante tomar en cuenta, que la dinámica del conflicto actúa como consecuencia de la dinámica social.

"Uno de los hilos" que va influyendo constantemente en aquellas "tramas de significación" es el conflicto. Aquellos "yos culturales" diversos no pueden ser manifestados, en un espacio convergente como la ciudad, sin plantear implícitamente la conflictividad.

Esta razón hace que, en algunos casos, sean reforzados aquellos sentimientos de identidad de "las culturas de origen", a pesar de que en general, se tiene en común las mismas instituciones económicas y políticas. Esto explica por qué a pesar de que se participa en un mismo proceso social no es posible una misma conciencia cultural.

Una historia étnica diferente es la que va configurando una identidad diferente y como consecuencia un discurso diferente, que contrapuesto con otros discursos hará evidente el discurso del conflicto.

6. "USOS" DEL ESPACIO-TIEMPO Y CONFLICTO

La concepción del espacio-tiempo y su "uso", se diferencia en función de las historias culturales. El concebir el tiempo separado del espacio corresponde, sobre todo, a una historia cultural occidental. En el caso de aymaras o quechuas, no se concibe el tiempo separado del espacio; se piensa el Pacha (tiempo-espacio) y esto hace que se tenga una visión distinta de la vida.

En el primer caso -el occidental- se plantea la vida aludiendo a que "hay un tiempo para todo y un espacio para todo", de esta forma se concibe el "orden" del espacio y del tiempo separados. Para la segunda forma de concebir el tiempo y el espacio, si bien la temporalidad se manifiesta a partir de "momentos" que son hitos en el tiempo y marcan puntos sobresalientes definidos por el ciclo agrícola, se hace abstracción de límites, el ritual, la fiesta se manifiestan en cualquier tiempo y en cualquier espacio, no existe una rigidez en cuanto a las delimitaciones espacio-temporales.

Por otra parte, en los Andes, para la construcción de edificios, templos, etc. la relación con el tiempo, tomando en cuenta solsticios, equinoccios o posición de algunas constelaciones[19]; así como también la cosecha, el barbecho y la siembra, son indicadores fundamentales del diseño de los mismos.

En Oruro existe un referente que marca el espacio-tiempo para propios y extraños, lo que comúnmente se escucha decir es: "Los orureños 6 meses cuentan lo que fue el anterior

---

(17) Por ejemplo, en el análisis de las tendencias arquitectónicas se ha detectado [illegible] de modelos occidentales.

(18) Las normas que definen uso de materiales, retiros y en algunos casos [illegible] autoridades de turno.

(19) Ver: Miranda-Luizaga, Jorge. **La puerta del sol. Cosmología y simbolismo**, 1991. La Paz: "Garza Azul"; Milla V., Carlos. **Génesis de la Cultura Andina**, 1986. Lima: Fondo Editorial C.A.P. Colección Bienal; Damm P., María Cristina. *Urbanismo y arquitectura de dos mundos*. En: **Nuevo Mundo** Nº 7, pp.8-9; 1992. **Presencia** 3 de Mayo. La Paz.

carnaval y 6 meses hablan de lo que será el siguiente carnaval"[20]. Esta afirmación popular implica la importancia de un hito temporal y una forma de comportamiento que caracteriza a la población orureña en su conjunto.

La influencia de las historias culturales aymara-quechua se percibe en esta forma de entender la ciudad y su tiempo. No es raro encontrarse con personas, que no son orureñas, que hacen serias críticas a la forma en la que se abordan las "obligaciones" en "tiempos de carnaval".

El conflicto se manifiesta con mayor fuerza en instituciones que plantean un orden rígido de horarios con una visión que delimita también rígidamente los tiempos de "trabajo" y de "fiesta" y que no puede entender que, en el caso de los aymara-quechuas, el tiempo de trabajo se concibe sin separarlo del tiempo de fiesta. En el trabajo agrícola, ya sea en la cosecha, el barbecho o la siembra, la ch'alla y la música es parte de la jornada de trabajo.

Otra afirmación que está en boca de propios y extraños es: "los orureños de noviembre a febrero, trabajan a media máquina"[21]. Las influencias aymaroquechua de concebir la fiesta y el trabajo en su contexto temporal, pueden ser "vistas" y "leídas" a partir de este tipo de afirmaciones. Pero eso no es todo, porque ese entrecruce de estas dos formas de "ordenar" el tiempo en el espacio es lo que posibilita la existencia del conflicto.

Esto es producto de una visión del trabajo, que no es compatible con aquella que trajeron los colonizadores de "ganarás el pan con el sudor de tu frente", que implica sufrimiento para el tiempo de trabajo y en el que no se concibe la diversión o "la fiesta".

Esta coexistencia de dos "órdenes" en tiempo y espacio no es equilibrada; al contrario, es desigual. Uno de ellos surge de la clandestinidad en la época colonial, se oculta en "rincones" y en "la oscuridad", lucha por sobrevivir y se aferra de cualquier tiempo y espacio para manifestarse y está presente en los sectores subalternos o marginados aunque se apodera también de algunos sectores de la estructura de poder. No es reconocido por la "oficialidad" del Estado, sino que se lo concibe, en estas esferas, como contestatario y peligroso puesto que altera al otro orden. En el orden legitimado por la "oficialidad" existen leyes y normas que son impuestas por la estructura de poder y, además, están respaldadas por las instituciones oficiales que hacen a la "sociedad nacional".

Se observa este fenómeno a partir del "paradigma diglósico" (M. Lienhard, 1993). Será fácil entender que la norma de la "cultura hegemónica", aquella que es expresada por la estructura de poder, no es la que se transforma; si es afectada, tal vez "molestada" y en algún caso tiene la posibilidad de tolerar ciertas modificaciones que no van a alterar la estructura oficial en su conjunto. No sucede lo mismo con las identidades que se nutren de "historias culturales" no oficiales, porque a partir de la presión que ejerce la estructura de poder pueden ser alteradas las estructuras profundas de las concepciones del tiempo y el espacio que no sean compatibles con el "orden" oficial impuesto por el Estado.

El conflicto en la concepción del espacio-tiempo en Oruro se hace evidente. También se hace evidente, en éste, la desigualdad, el desequilibrio y como consecuencia de ello, la "desventaja" de las "culturas de origen".

La forma de aproximarse al espacio, relacionarse con él y vivir en él también plantea conflictividad en la ciudad. Al igual que en el caso antes mencionado, aquí también hay desigualdad. En las plazas y calles estudiadas, se observan presencias diversas y

(20) Expresión coincidente entre el informante 1 y el 2. Trabajo de campo ciudad de Oruro. Sin embargo comentarios de mucha gente en la investigación de campo sustentan la misma idea.

(21) Idea también coincidente entre el informante 1 y el 2. Trabajo de campo ciudad de Oruro.

comportamientos también diversos pero cuando personas con "historias culturales" no occidentales manifiestan su etnicidad, se las califica como "negativas", como aquello que no se debería hacer, como lo que no es correcto.

A los habitantes con arraigo en la ciudad, es común escucharles decir, cuando se refieren a las personas migrantes aymaras o quechuas, que hacen uso de "su mismo" espacio: "no está bien que coman en el suelo, son muy cochinos, con sus manos sucias comen, donde sea botan la basura, estos indios no saben para qué sirven los bancos, en el suelo nomás se sientan, donde sea comen, donde sea hacen sus necesidades, donde sea botan la basura y son flojos, no les gusta trabajar"[22]. Estas son sólo unas cuantas afirmaciones que plantean cómo el uso del espacio genera conflicto.

Pero la desigualdad del conflicto nuevamente se manifiesta cuando los juicios de valores para calificar a las culturas no occidentales se internalizan en los mismos habitantes aymaro-quechuas y se trata de emular de una o de otra manera los patrones de comportamiento de la "cultura oficial". No es raro escuchar cuando se visita una casa o cuando le invitan un plato de comida, expresiones como: "asi nomás yo vivo"[23], o en algún caso, "yo también vivo como la gente"[24], para referirse a que se está accediendo a patrones de comportamiento de "la otra" cultura, en este caso "la oficial".

El conflicto también se hace "visible" en las formas de delimitar los espacios. Antes, en las jardineras de la plaza, no existían limitantes físicos pero se encontraban letreros que decían "no pisar el cesped" y a la primera persona que se atrevía a sentarse en el "área verde" inmediatamente se le acercaba el jardinero para llamarle la atención y hacer que no se invada el área prohibida. Actualmente, se han puesto barreras metálicas que evidencian las diferenciaciones contundentes de espacio.

Este conflicto surge, sobre todo, porque un espacio urbano como La Plaza ha sido diseñado para guardar un "orden" que obedece a una concepción con una percepción diferente del espacio y de su "uso". A pesar de que hay momentos en los que es adecuado cualquier tipo de uso, así sea contestatario a los "intereses de Poder", lo oficial siempre termina imponiéndose o modificándose lo menos posible.

El área aledaña a la Iglesia del Socavón también presenta conflictividad por las actividades y los símbolos que son asumidos desde distintas culturas de origen.

Se "enfrentan", en desigualdad de condiciones, símbolos rituales católicos con los no católicos. En tiempo de carnaval, la ritualidad andina y sus símbolos hacen presencia en este espacio y se anteponen, se enfrentan, se revelan; la Iglesia del Socavón y todos sus símbolos se hacen parte, por instantes, del panteón andino y "funcionan" a partir de este orden; el "caos" (denominación dada por los colonizadores a la fiesta de los indígenas) de la testimonial anata sobrepasa los límites y se apodera por instantes del espacio del "colonizador" y el "orden andino" se reproduce.

Sin embargo, la estructura de poder define, ordena y es la que se altera lo menos posible. Luego de la fiesta, los signos predominantes son de la cultura de la estructura de poder y para que no quede duda de ello, limitan, coartan y restringen la permanencia de otros símbolos. El espacio de la Wak'a Centinela (J. Romero, 1994), es también un claro ejemplo del conflicto y la desigualdad a la que están expuestas aquellas manifestaciones culturales que no forman parte o que no tienen que ver con la historia cultural de la estructura de poder.

---

(22) Opinión del informante 3. Trabajo de campo ciudad de Oruro

(23) "... así nomás yo me sé vivir, fue la expresión de doña..." Trabajo de Campo Sur Carangas

(24) "...catre siempre me he comprado, el siguiente ropero me voy a comprar, como la gente yo también se vivir " Trabajo de campo Norte Potosí Ayllu Chayantaka.

Los "profesionales" planificadores que han diseñado el espacio inmediato al monumento al minero han ignorado por completo la existencia de un espacio ritual y lo han cercado con barras de metal en lugar de tomarlo como un indicador de diseño para plantear un espacio en el cual las caracteristicas culturales le darian mayor "riqueza" a nivel formal, espacial y simbólico.

7. EL DISCURSO DEL CONFLICTO DE IDENTIDADES CULTURALES

Existen elementos a partir de los cuales se va configurando el conflicto. El tiempo y el espacio son el tronco a través del cual se articula y se desenvuelve este discurso.

En tiempos coloniales, las disposiciones del Virrey de Toledo y las "reglamentaciones urbanas", escritas por Juan de Matienzo oidor de la Audiencia de Charcas, contrastan y se enfrentan a las formas de "ocupar" el espacio de las comunidades indígenas. Aquellos tiempos muestran ya componentes del discurso del conflicto, que pueden ser decodificados a partir de las formas de "apropiación" espacial. La separación entre "ciudad de indios" y "ciudad de españoles" sirve también para leer este discurso, ya en aquella época.

Pero eso no es todo, con la colonia también llega y se impone la forma de entender a la naturaleza como un producto neto, fuente generadora de riqueza que hace que se produzca la ruptura en la relación sociedad naturaleza y se hable del "uso del espacio" en oposición a la forma originaria de entender la **relación con el espacio** concebido éste como algo sagrado. Estos elementos opuestos y enfrentados, también son componentes del conflicto y sirven para leerlo.

Actualmente estas concepciones se expresan en lo cotidiano en los espacios públicos. Hay personas que usan el espacio pero también hay otras que se relacionan con él. Estas actitudes y comportamientos son también componentes del discurso del conflicto.

"La chacra como casa" se opone a "la casa como interior"; concepciones de lo público y lo privado se contraponen entre si. Entender la humanidad como extensión de la naturaleza no concilia con la forma de pensar a la humanidad como "dominador" de la misma.

También se encuentran otras oposiciones. Se enfrentan el mueble como extensión de la naturaleza, al mueble como separador de aquélla y la "naturaleza como entorno habitable", hace lo mismo, con la forma de estar "cerca de la naturaleza" pero separado de ella.

Todos estos elementos que hacen a las formas de componer el espacio y ese entorno habitable, entendidos en un caso como el uso del espacio y en el otro como relación con el espacio, también hacen al discurso del conflicto.

Cuando se lee el discurso del conflicto en el tiempo también se visualiza un enfrentamiento entre el orden "oficial" (occidental) con el "orden andino"; la forma de concebir el "tiempo de trabajo" y el "tiempo de fiesta" es también contradictoria y opuesta. En el caso occidental, éstos, se dan separados y con límites bien definidos, mientras que a partir de la "historia cultural andina", son partes de una totalidad inclusiva.

El conflicto "habla" a partir de componentes que están en el espacio urbano, en su envolvente y en las formas de interactuar en él, ya sea a partir de relacionarse con el mismo o haciendo uso de aquél; "separando tiempos", entre trabajo y fiesta, o haciendo de los mismos una unidad; pensando al espacio sagrado en oposición al profano.

Otro componente del discurso del conflicto es la ruptura histórica radical que opone "tradición" y "modernidad", que surge del modelo urbanístico progresista a partir del cual se concibe el "espacio funcional" en oposición del "espacio ritual" y el tiempo productivo separado y enfrentado con el festivo.

CONCLUSIONES

- En Occidente, la relación de la sociedad con el espacio se da a partir de una concepción de la tierra como valor de uso y como valor de cambio. Esto implica una ruptura en la relación humanidad-naturaleza. En la cosmovisión andina, la tierra es un lugar sagrado, la noción de propiedad y el interés no se conciben. Además, al considerar a la tierra como un ser vivo, se establece con ella relaciones de reciprocidad y complementariedad.

- La imposición de formas de uso del espacio que llegaron con los españoles contrastadas con las existentes en el continente y específicamente en Oruro, generaron un conflicto de identidad. Se impuso un modelo de ciudad y de distintos modelos de arquitectura. Pero, los patrones de comportamiento de las poblaciones originarias con respecto a la relación con el espacio, se mantienen. En el análisis realizado en esta investigación se puede detectar que esos diferentes comportamientos se dan por ejemplo en el uso o no de los bancos en la plaza, en el uso o no de basureros, de semáforos, etc.

  La política de imposición resultó traumática; el uso del damero desestructuró la forma de "apropiación" espacial originaria; se impuso el asentamiento nuclear a costa del asentamiento disperso y con el tiempo se asimiló el modelo del damero.

- La etnicidad existente en los centros urbanos hace que se encuentren diferentes formas de ordenar el tiempo y el espacio. A partir de ello surge el conflicto en la relación con el espacio y la arquitectura.

  El conflicto de identidades se manifiesta por el enfrentamiento de distintas formas de ver la vida. Se dan diferentes concepciones de "limpio" y "sucio"; formas distintas y antagónicas en el uso del mobiliario urbano: bancos, gradas, semáforos, aceras, basureros, monumentos, áreas verdes, etc. también se conflictúan. Las concepciones de lo público y lo privado, expresados en lo que se entiende, respectivamente, como la chacra y la casa, también se enfrentan.

  El hecho de que los habitantes de Oruro, aymaras y quechuas, no se identifiquen con las formas arquitectónicas de la ciudad, también genera conflicto.

  Hay conflicto también, cuando se enfrentan formas de relación con el espacio. No se respeta la ritualidad de la "Wak'a Centinela" en la plaza del folklore, porque no se "piensa" el espacio ritual.

- El discurso del uso del espacio planteado en el diseño de la ciudad de Oruro y en su arquitectura, no es el de una ciudad "humanizada", mucho menos de una ciudad que plantee alternativas para lograr una relación entre humanidad y naturaleza y de ninguna manera se aproxima a la propuesta de W. O. Niño A. (1993) que plantea a la ciudad como un territorio estimulante de cultura y con una finalidad educativa.

- Si se toma en cuenta el planteamiento de Lozano (1991) en el cual asume que la cultura y la ciudad son conceptos que no se los puede separar y que al profundizar en la esencia de la cultura se encuentra el significado de la ciudad se puede afirmar que, en la ciudad de Oruro, el conflicto de identidades culturales es uno de los significados que se detecta con mayor facilidad.

- Oruro, expresa todos los conflictos que son producto de los planificadores mecanicistas quienes, en palabras de O. Olea (1993), a partir de sus contradicciones internas, no dieron lugar a lo indeliberado, a lo contradictorio y a lo desconocido. Sus ideas, de los mecanicistas, giraban en torno a la imposición de una imagen de "orden" y "crecimiento" que actualmente la historia de las ciudades la desmiente. Sin embargo y a pesar de esta realidad testimonial, «... la respuesta de los planificadores no ha sido tratar de

comprender los nuevos cambios y aprender de ellos, sino abrogarse poderes policiacos cada vez más vastos para hacer cumplir lo que en su enajenación establecieron como norma del comportamiento urbano (Óscar Olea, 1993: 51).

- Oruro es una ciudad planteada para el uso industrial. Actualmente este rol se ha debilitado considerablemente y la preeminencia y prestigio de ciudad pujante ya no existe. En el pasado ese rol hizo que la ciudad genere, en función del sistema productivo colonial primero y estatal después, materias primas de recursos no renovables.

  Por otra parte, si se toma en cuenta las características de ciudad "industrial" y como consecuencia de éstas el alto índice de contaminación, se debería haber planteado como indicadores de diseño urbano elementos naturales que contrarresten la contaminación de la ciudad, sin embargo, es contradictorio que en el 80% del espacio tomado para el análisis, no se haya planteado espacios verdes para purificar el oxígeno.

- La ciudad como la imagen de historias y de culturas bien diferenciadas es, como dice Jorge Francisconi (1993), producto de un modelo pérfido y degenerativo, que crea formas de urbanización injustas y desiguales, no existen ámbitos adecuados para lograr la presencia de identidades deseadas.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María
1968 **Las comunidades de España y el Perú.** Lima:Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

DAMM PEREIRA, María Cristina
1992 *Urbanismo y arquitectura de dos mundos.* En: **Nuevo Mundo** N° 7, pp. 8-9; **Presencia** 3 de Mayo. La Paz.

1996 *Dos mundos - Dos formas de apropiación territorial urbanismo y arquitectura.* En: **PROPUESTA UMSA**, N° 5, pp. 11-32. La Paz: Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura Urbanismo y Artes.

FRANCISCONI, Jorge G.
1993 *La cuestión económica y cultural en las grandes metrópolis.* En Marina Heck (comp.) **Grandes metrópolis de América Latina**, pp. 145-169. México: Fondo de Cultura Económica; Fundação Memorial da América Latina.

GISBERT, Teresa
1988 **Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia.** La Paz: Don Bosco.

GISBERT, Teresa; DE MESA, José
1985 **Arquitectura Andina. Historia y Análisis.** La Paz: Don Bosco.

LIENHARD, Martin
1993 *La interpretación de los Conflictos Culturales en América Latina: Problemas y Propuestas.* En: Sonja M. Steckbauer y Kristin A. Müller (comp.). **500 JAHRE MESTIZAJE IN SPRACHE, LITERATUR UND KULTUR**, pp. 10-26, Salzburgo: Departamento Ibero-románico/ Instituto de Filología Románica de la Universidad de Salzburgo.

LOZANO CASTRO, Alfredo
1991 **Cuenca Ciudad Prehispánica. Significado y Forma.** Quito: ABYA-YALA; CIUDAD.

MATA, María Cristina; SCARAFIA, Silvia
1993 **Lo que dicen las radios. Una propuesta para analizar el discurso radiofónico.** Quito: ALER.

MILLA VILLENA, Carlos
1986 **Génesis de la Cultura Andina.** Lima: Fondo Editorial C.A.P. Colección Bienal.

MIRANDA-LUIZAGA, Jorge
1991 **La puerta del sol. Cosmología y simbolismo.** La Paz: "Garza Azul".

NIÑO ARAQUE, William Oscar
1993 *La ciudad como museo en nuestro continente.* En: Marina Heck (comp.) **Grandes Metrópolis de América Latina**, pp. 203-212. México: Fondo de Cultura Económica.

OLEA, Oscar
1993 *Catástrofes y monstruosidades urbanas.* En: Marina Heck (comp.) **Grandes metrópolis de América Latina**, pp. 43-56. México: Fondo de Cultura Económica; Fundação Memorial da América Latina.

OLIVERA RODO, Carlos
1992 **La ciudad en las Indias Españolas.** Cochabamba: Arol SRL.

ROMERO, Javier
1994 *Lo "Nuestro" Usurpación o Legado. Un Problema Urbano.* En: MUSEF (comp.) SERIE: **Anales de la Reunión Anual de Etnología y Folklore**, pp. 145-164. La Paz: MUSEF.

WURSTER, Wolfgang W.
1991 *Dos mundos, una ciudad: El cuzco, capital de los Incas y ciudad colonial española.* En Hanns-Albert Steger (comp.) **LA CONCEPCION DE TIEMPO Y ESPACIO EN EL MUNDO ANDINO**, pp. 147-167. Frankfurt: Vervuert Verlag.

PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN-ACCIÓN INTERCULTURAL. PREVENCIÓN COMUNITARIA CONTRA LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR: UNA VISIÓN SISTÉMICA

Katya Morales R. (Expositora)
Claribel Hoz de Vila
Fernando Quezada

El presente documento es una de investigación **en el campo de la violencia** en las culturas Aymara, Quechua, Guarani y Latinoamericana en Bolivia que introduce como factores nuevos de trabajo, la **construcción intercultural** de un conocimiento y quehacer sobre el tema con un **abordaje sistémico** y una **metodología de investigación - acción.** Se trata de establecer pautas para curar las heridas comunitarias de violencia cultural como condición sine qua non para el establecimiento de una relación intercultural. Estas pautas serán identificadas y establecidas a través del trabajo concreto a ser realizado en situaciones de maltrato y violencia intrafamillar en área dispersa.

El proceso podrá partir de una etapa de reflexión **para identificar las potencialidades, riquezas y debilidades** de las diferentes culturas en cuanto a valores, reglas, normas y costumbres referidas a **la resolución de conflictos intra e interculturales y situaciones de violencia/maltrato intrafamiliar.** Segundo, en una etapa de acción se podrá crear y poner en funcionamiento alternativas comunitarias y multidisciplinarias con características interculturales de organización de un **sistema de prevención y coacción - y otro de seguimiento terapéutico y evaluación** contra situaciones de violencia intrafamiliar que sean sostenibles en el contexto implementado. En el sistema de tratamiento terapéutico **se construirán nuevos procedimientos terapéuticos que sean interculturales** a partir de la relación entre los Kallawayas, Yatiris y Chamanes por un lado y Psicólogos por el otro lado. La **evaluación y sistematización** del nuevo conocimiento y quehacer intercultural serán constantes y permitirán, a manera de feed-back, la introducción de cambios evolutivos en el desarrollo del abordaje del problema.

Metodológicamente se hace la propuesta de una **investigación - acción** cuyos principios filosóficos de una relación sujeto-sujeto, en una dinámica de **acción-reflexión-acción,** facilitan la **participación de la población** beneficiaria. La misma deberá darse tanto en los niveles de toma de decisiones, de construcción de un conocimiento y del quehacer interculturales transformadores de la realidad, como de la sistematización y evaluación del proceso. Aquello que sobresale en esta investigación es que se busca impulsar que los **propios comunarios indígenas y originarios sean co-actores de la investigación y sujetos de la construcción de su propia sociedad.**

1. *JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN TEMÁTICA*

La Constitución Política del Estado, define a Bolivia como un país pluricultural y plurilingüe. Es a través de esta definición que se reconoce, oficialmente, por primera vez, la existencia de 34 culturas en el País. La situación demográfica, identitaria y de fortaleza de las mismas es variada. Así pueden encontrarse culturas como los Urus, Itonamas y Baures que se hallan en vías de extinción y otras culturas como la Aymara, Quechua, Guaraní, Chiquitana y Tsiman con un mantenimiento de su lengua, valores, normas y costumbres insertas en la vida cotidiana. Existen también culturas como la Araona

caracterizada por una ausencia casi total de contacto con el mundo citadino Latinoamericano, pero cuya situación demográfica es conflictiva. En este continuo, en situación intermedia, existen otras culturas como la Mojeña y la Movima que aunque su grado de extinción es mucho menor al de los Urus, Itonamas y Baures la influencia ejercida por la cultura occidental es mayor que en el caso de los Aymara, Quechua, Guaraní, Chiquitano y Tsiman.

La Constitución Política del Estado introduce entonces, la necesidad del establecimiento de una relación entre el Estado y la Sociedad Civil que sea intercultural, democrática y participativa. Es justamente a raíz de esta definición que en el país se hallaban en proceso de implementación diversas reformas cuya finalidad era el desarrollo globalizador sostenible tomando en cuenta factores regionales y culturales que permitan la construcción de un país equitativo y rico en la diversidad socio-económico-cultural.

Si se plantea un desarrollo global y sostenible inmerso en un país pluricultural y plurilingüe, que permita a Bolivia por un lado ser parte de una dinámica de desarrollo mundial y por el otro, fortalecerse localmente, en una relación dialéctica entre opuestos, la efectividad del mismo dependerá del *planteamiento de programas políticos, económicos y sociales en el marco de una relación intercultural.*

El término interculturalidad ha sido fuertemente utilizado y desvirtuado con fines políticos. Son las pocas instancias estatales o privadas en las que este término ha sido utilizado con la actitud de crear, organizar y ejecutar proyectos de diversa índole respondiendo a la filosofía democrática y participativa que exige la Interculturalidad. Es más en el último tiempo, lo intercultural ha dejado de ser significativo y se ha realizado un retroceso hacia la conservación del sistema.

La interculturalidad es diferente a integración y debe ser comprendida como una relación de comunicación entre dos o más sujetos, con características de equidad, participación y respeto. La comunicación de sujeto a sujeto permitirá el intercambio de fortalezas culturales a ser compartidas en la cotidianeidad, y dará como resultado una riqueza en la diversidad.

En esta relación de comunicación es fundamental un cambio en la posición de los individuos que se comunican y este es el aspecto específicamente psicológico y clínico a ser trabajado. Es importante partir del reconocimiento de fortalezas y debilidades de cada cultura existente en el país. Es decir de sus cosmovisiones y valores en la relación humanidad - naturaleza - tecnología como estructura organizativa de la sociedad expresada en costumbres, roles, normas, etc.

En las culturas originarias e indígenas la relación humanidad - naturaleza - tecnología tiene una concepción diferente a la de la cultura occidental que lleva a concepciones distintas de desarrollo. En las primeras la humanidad es parte de la naturaleza y la tecnología debería ser un instrumento para la satisfacción de las necesidades básicas de la vida cotidiana; mientras que en la cultura occidental la naturaleza es un objeto de dominio de la humanidad en aras de la tecnología. Así mientras unas culturas, consideradas como "retrasadas" mantienen el equilibrio del sistema ecológico, otras lo destruyen.

Los objetivos de desarrollo desde un punto de vista occidental determinan ciertas características deshumanizantes en la vida cotidiana, que exigen al ser humano entrar en una dinámica de estrés, percepción apresurada del tiempo, competencia, individualización centradas en la acumulación de riqueza material como objetivo de vida. Esto da como resultado una sociedad con problemas de comunicación constituida por miembros aislados y automatizados donde el ser humano termina siendo un objeto de la tecnología.

Las culturas originarias e indígenas no tienen como objetivo la acumulación de riqueza material y su dinámica cotidiana de vida es más humana. Sus valores en la relación entre

los seres humanos y ser humano - naturaleza son principalmente la solidaridad, la reciprocidad y el respeto en una búsqùeda dialéctica del equilibrio entre los opuestos.

En los procesos de cambio cultural que se da en las confrontaciones entre culturas, el complejo de inferioridad sumado a la concepción errada de que lo extranjero o externo es mejor, por el "éxito tecnológico en el desarrollo", nos llevan a pensar que aquello es digno de imitación; produciéndose una *desvalorización de lo propio y una absorción de los aspectos negativos de la/s cultura/s dominante/s.*

El primer caso, es decir la desvalorización de lo propio, puede observarse en la relación internacional entre los paises desarrollados y los paises en desarrollo caracterizada por una vivencia de superioridad-inferioridad; la misma que, a manera de reproducir el sistema, presenta un fenómeno de repetición imitativa en la relación entre el Estado y la Sociedad Civil al interior de los paises en desarrollo. Asi es posible observar que *la/s cultura/s dominante/s tienen cultura, arte, idioma, religión, música, nación; mientras que nosotros nos reconocemos sólo en costumbres, artesania, dialectos, culto-superstición, folklore, etnias*[1].

En el segundo caso, la absorción de los aspectos negativos de las culturas dominantes se da por ejemplo en los cambios dirigidos a la disgregación, individualización, competencia negativa, etc; que en su conjunto lleva a un deterioro de las relaciones humanas a nivel intracultural. *Así se hace posible notar en las culturas originarias e indígenas, que han sido significativamente influenciadas por una cultura dominante, la introducción paulatina, en la vida comunitaria cotidiana, tanto de la disminución del nivel de protección como del Incremento del abandono.* Por tanto, las situaciones de maltrato y/o violencia se hacen más factibles.

2. *PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA*

Históricamente puede observarse que en general el ser humano, sin importar la cultura de origen del mismo, ha tenido una tendencia a expandir su territorio de acción y por lo tanto a ser más poderoso. Sin embargo, en este tipo de luchas el elemento que es cultural es la actitud para ejercer el poder sobre el dominado. El Quechua, por ejemplo, ha sido un Pueblo altamente guerrero, expansionista y poderoso que permitia a los pueblos vencidos expresar su cultura mientras cumplieran las leyes del Imperio Quechua. Muchas veces el Quechua absorbia los hábitos y expresiones culturales positivas de los pueblos dominados haciéndolas parte de su propia cultura. En el caso de los Pueblos Anglosajones la política del exterminio sangriento, violento y segregacionista de la población, ha sido practicada con bastante regularidad. Esto puede observarse en el caso de los paises latinoamericanos y africanos dominados por esta cultura, como Chile, Argentina y especialmente en Sudáfrica donde aún es posible encontrar el apartheid. En el caso de los conquistadores de origen Latino: Españoles, Italianos, Portugueses ha podido observarse la mezcla que ha dado origen a lo criollo, pero en un contexto de violencia y destrucción en nombre de Cristo. 10.000.000 de indios fueron asesinados. Ante el poder del colonizador la mujer era objeto de violación y los niños muchas veces torturados y asesinados para dar ejemplo. Durante mucho tiempo los colonizadores dudaron de la naturaleza de la humanidad indígena y fueron considerados como animales inferiores al hombre, debido a que los colonizadores no creían que estos seres tuvieran espíritu.

Posteriormente, en épocas llamadas "Democráticas" donde los Derechos Humanos defienden la integridad física y psicológica de los seres humanos sin importar cultura de origen, ni religión, se observa una disminución significativa en la violencia cultural expresada

(1) Datos extractados de la Conferencia de Prensa dada por Felix Cárdenas en Bélgica, 1992.

a través de la violencia física. Este dato no nos permite sin embargo afirmar que no exista violencia cultural. Desde un punto de vista psicológico la imposibilidad de expresión de lo propio y la ausencia de participación en las diferentes esferas de la vida: político, jurídico, científico, artístico, cotidiano, etc. es considerado como un tipo de violencia cuyos efectos son altamente destructivos a nivel de la autoestima, de la visión de si mismo disminuida a objeto, desvalorización de lo propio y apropiación de lo ajeno como estrategia de sobrevivencia, dificultad para establecer relaciones de sujeto a sujeto, estableciéndose más bien una relación de total dependencia y servilismo guiados por el temor etc, etc, etc.

A partir de estos hechos puede notarse que la relación entre culturas se ha caracterizado por la violencia. Se hace entonces necesario definir la "violencia cultural" como una *"dinámica de relación totalitaria y de abuso de poder entre dos o más culturas, donde uno o más sujetos de la relación son convertidos en objetos de satisfacción del deseo del otro"*. Esta dinámica da como resultado la presencia de la desvalorización de lo propio y la absorción de valores negativos de la/s otra/s cultura/s.

Actualmente en aras a la construcción de un pais democrático y equitativo se habla de establecer una *"relación intercultural" diferente a integración y entendida como una relación de comunicación respetuosa entre dos o más sujetos, con características de equidad, participación y respeto.*

Cabe la pena introducir la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible establecer esta relación intercultural sin antes curar las heridas psicológicas de la historia de violencia cultural en los pueblos victimados y lograr un cambio de actitud en los pueblos victimarios?

Para poder establecer la relación intercultural equitativa y participativa tan deseada, es necesario que, por un lado, la *cultura dominante* reconozca estos "errores" y para no repetirlos acepte establecer un nuevo tipo de relación como expresión de un cambio de actitud. Por el otro lado, en el de la *cultura dominada*, se debe elaborar un cambio en el sentimiento y las emociones de reacción agresiva y rechazo respecto a la cultura occidental. Sin estas dos condiciones se hará imposible una relación intercultural y se dará lugar a la continuidad de la lucha de poder y dominación de unas culturas sobre otras o cuanto mucho a la integración que tiene un a filosofía de adaptación.

Recuperar y difundir fortalezas y estrategias de resolución de conflictos entre las diferentes culturas del país puede significar un paso importante para la construcción de una sociedad intercultural y participativa. Un tema que nos permite indagar de manera concreta estas diferentes formas de resolución de conflictos entre culturas es el de la violencia y el maltrato intrafamiliar.

Siendo que la familia es el sistema base de la sociedad y que estructuralmente es la bisagra que hace puente entre la sociedad y el individuo, se deberá trabajar la violencia/maltrato intrafamiliar en diferentes culturas. En este contexto y en el de la violencia cultural anteriormente mencionada, la violencia intrafamiliar puede ser entendida como una reproducción escalonada de la dinámica de la relación societal en la familia.

La violencia es un tema que debe ser abordado multidisciplinariamente con un quehacer intercultural, donde el campo de la salud mental debería ser parte de un trabajo integral. En este sentido, se deben construir procedimientos terapéuticos de prevención y seguimiento contra la violencia/maltrato que tomen en cuenta a los actores y métodos de cura de culturas Originarias, indígenas y occidentales, para llegar así a la construcción de un conocimiento y una práctica intercultural.

3. APROXIMACIONES TEÓRICAS

La problemática del maltrato y la violencia en la mujer, hombre, niño/a y adolescente es, como todo problema de la realidad, compleja. En ella se juntan factores económicos, disfuncionalidades sistémicas, historias individuales y familiares conflictivas, transgresiones de las leyes universales de la humanidad, concepciones y modelos educativos confundidos, angustia y abuso de drogas en situaciones sociales y existenciales difíciles, etc. Por tanto, el tema del maltrato y la violencia exige un tratamiento intersectorial, pluridisciplinario e intercultural.

La existencia de familias en proceso de desestructuración, con vivencias de maltrato, violencia y alcoholismo están presentes en áreas deprimidas dispersas y urbano-populares del país. Sin embargo, esto no debe llevarnos a deducciones erróneas como ser que el maltrato y la violencia está en relación con las clases sociales y que éstos son característicos de la pobreza y extrema pobreza. El maltrato y la violencia existen también en familias de clases medias y medias altas. Aquello que tiende a facilitar esta conclusión errónea es que las denuncias de maltrato y violencia son más comunes entre los pobres, mientras que en las clases media y media alta tienden a ocultarse con mayor celo.

Una otra *premisa errónea* y muy común es que el *maltrato y la violencia en las clases pobres tiene alguna relación con elementos culturales.* Esta posición es sostenida en base a experiencias de la vida cotidiana en.las que, por ejemplo, una tercera persona intenta evitar que un hombre continúe pegando a su mujer y esta reacciona excluyendo al extraño de su relación íntima con la frase: "es mi marido, tiene derecho", o "me pega porque me quiere"; o también por ejemplo el uso frecuente e intenso del castigo físico como instrumento pedagógico. Pero ¿acaso existe alguna cultura en el mundo que acepta, dentro de sus principios fundamentales, el maltrato y la violencia? Lo que sí existen son diferencias culturales en las definiciones de estas situaciones y lo que en ciertas culturas es aceptable, en otras culturas es considerado como maltrato y/o violencia.

3.1. *Visión global del trabajo profesional realizado en Bolivia contra el maltrato y la violencia intrafamiliar*

En el país se han hecho algunos *avances en relación al tema del maltrato y la violencia* como la promulgación de la *Ley de la Violencia Contra la Mujer y la Familia* (1996), se ha fortalecido el trabajo legal y médico, pero hasta ahora, dada la dificultad del manejo de estas problemáticas, *no se ha puesto en práctica "seriamente" el trabajo del sector de la salud mental.* La atención de casos se reduce a la denuncia, quizás sanciones correspondientes y un seguimiento psicológico muchas veces somero y sin mayor efecto donde el victimario no sólo continúa con su labor en relación a su víctima, sino que además adquiere mayor poder sobre ella paralizándola y sometiéndola totalmente.

El campo de la prevención de la violencia y el maltrato ha sido poco abordado. Existen proyectos estatales pero es siempre el "saber como" y la ausencia de la internalización democrática que nos llevan a alejamos del campo preventivo y comunitario.

Trabajar a nivel preventivo en situaciones de violencia y maltrato, es trabajar con sistemas comunitarios y por ende con sistemas familiares como parte integrante de la comunidad y darse cuenta que es muy factible que si el niño es maltratado o violentado, también lo sea la madre o el padre u otros miembros de la familia. Se hace entonces necesario *romper dinámicas de violencia intrafamillar apoyándose en dinámicas comunitarias.*

Si bien en el país se tienen políticas dirigidas al trabajo con la familia y la comunidad, no se han iniciado aún programas concretos de ejecución. Hasta el momento se habla de llevar a cabo un trabajo integral pero en la práctica, *las instituciones tanto estatales como*

privadas disgregan el tratamiento, al especializar a instituciones en el trabajo con el niño o con la madre o mujer, *en lugar de implementar una "lógica y/o" en el sistema familiar y comunitario.*

Por ejemplo en el campo de la niñez hablar de abordaje integral es hablar de un trabajo "denominado multidisciplinario" entre psicólogos, médicos, asistentes sociales, abogados, etc, todos en defensa del niño y muchas veces contra el sistema familiar; sin darse cuenta que éste es un sistema en sufrimiento. En el campo de la mujer, se presenta una situación similar. Las diferentes disciplinas participantes centran su esfuerzo en potenciar las competencias de mujer y de madre pero muy rara vez establecen contacto con el sistema.

De esta manera es posible que a nivel institucional, tanto privado como estatal, en el caso de niños/as, adolescentes y madres maltratados o violentados, se de una duplicación institucional burocrática de esfuerzos vanos, debido a que *no se toca la dinámica del sistema en sufrimiento que permita abordar el tema de manera integral.*

Se hace además necesario mencionar que no existen instituciones que trabajen con los hombres niños/as y adolescentes maltratados y/o violentados por la mujer o la madre. Evidentemente las estadísticas permiten identificar como poblaciones afectadas, principalmente, al niño/a, adolescente y a la mujer/madre. Sin embargo existen también casos de mujeres maltratantes y victimarias. Aquello que hace que estas poblaciones "minoritarias (?)"no susciten interés tiene que ver, por un lado, con las políticas de organismos financieros de dar atención a poblaciones significativas. Por otro lado, a la población en general le resulta terriblemente aberrante aceptar la desmitificación de la imagen materna buena, protectora y dadora para aceptar una madre incompleta, imperfecta y con características humanas.

Actualmente las instancias estatales y privadas se hallan constituyendo redes de trabajo intersectoriales contra la violencia y han tomado decisiones de dar mayor importancia al trabajo con la familia, sin embargo, aún no se toma al sistema familiar como principal actor de las redes. *En estas redes el trabajo intersectorial es más bien concebido como una sumatoria de sectores y debido a una conceptualización lineal de red, esta no es percibida como una estructura nueva que conlleva un replanteamiento de enfoque y abordaje de la problemática como un todo.*

Es además importante hacer notar que, por un lado, estas redes insertas en área urbana son principalmente de recepción, tratamiento interdisciplinario y seguimiento de situaciones de maltrato y violencia y no son redes de prevención contra la violencia y el maltrato a nivel comunitario. No está demás aclarar, por los temas de desarrollo de esta ponencia, aclarar que estas redes tampoco consideran el aspecto de la salud mental y menos aún el intercultural. *Es por ello que se plantea la necesidad de construir un sistema intercultural de dos subsistemas: una red de recepción y otra de prevención y co-acción comunitaria.*

3.2. La participación de la psicología clínica en situaciones de maltrato y violencia

Anteriormente ya se vió que la relación intercultural se halla en conflicto y que se hace necesario trabajar varios elementos psicológicos en ambos lados. El hecho de que lo cultural originario e indígena no sea tomado en cuenta para trabajar el tema de la violencia y el maltrato intrafamiliar tiene que ver con la actitud poco democrática de la cultura dominante.

En cuanto a la psicología es factible observar que tanto en los organismos privados como estatales, *el trabajo del área de salud mental no ha sido considerado suficientemente significativo* como para ser introducido seriamente.

Centrémonos en algunas *razones generales* para que el trabajo de la salud mental haya sido poco fortalecido en los temas de la violencia y el maltrato.

- En el trabajo *interdisciplinario se tiende a cubrir el campo de la Psicología con la Pedagogía*, sin reconocer que ninguna disciplina tiene "la" verdad absoluta del conocimiento de la realidad que es compleja. El pedagogo tiende a establecer un rol omnisciente rompiendo la esencia del abordaje integral e impide un trabajo en equipo basado en la complementación de las diferencias disciplinarias. De esta forma es muy común encontrar planificaciones enmarcadas en el abordaje "integral", pero no es fácil encontrar "prácticas institucionales realmente multidisciplinarias", ni psicólogos que realicen un trabajo clínico en instituciones que trabajan con problemáticas sociales.
- En el campo de la *Psicología en sí* se encuentran, entre otras, dos tipos de creencias en algunos profesionales de la salud mental. Una primera bastante generalizada entre los *psicólogos clínicos*, que la gente de los barrios urbano-populares no puede realizar un tratamiento clínico por cuestiones de capacidad de análisis. La segunda bastante común entre los *psicólogos sociales* que en las zonas urbano-marginales no es necesario introducir el trabajo clínico porque existe el riesgo de estigmatizar la pobreza como una enfermedad mental.
- En el caso de darse énfasis al trabajo psicológico, éste ha sido aplicado principalmente en sectores urbano, dejando a las *áreas dispersas sin este apoyo* profesional.
- La población en general tiene una *concepción errada del "trabajo clínico"*. Se encuentra una tendencia muy marcada a pensar que llevar a cabo un tratamiento clínico es *sinónimo de locura*. Sin embargo el objetivo del trabajo clínico, entre otros, es justamente el de aligerar el sufrimiento, de una persona o de un sistema. Un concepto que debe ser altamente difundido es que si bien la locura implica sufrimiento, no todo sufrimiento implica locura.

Estas dificultades dan como consecuencia *sistemas en sufrimiento sin apoyo y una somera incursión en el campo clínico al interior de problemáticas sociales* y más aún en situaciones complejas como en el caso de la violencia y el maltrato. Es en este sentido que es de suma importancia fortalecer el campo de la salud mental en problemáticas sociales.

3.2. *La necesidad de una psicología clínica intercultural en situaciones de violencia y maltrato*

Desde un punto de vista intercultural, un problema actitudinal y metodológico de los profesionales de la Psicología en general, es que *no toman en cuenta las concepciones y métodos de cura de culturas originarias e indígenas.*

El concepto cultural del rol y metodología de trabajo del psicólogo es puesto en práctica por los profesionales del área, respondiendo a cosmovisiones, valores y hábitos occidentales. Esto lleva a que en poblaciones con ascendencia originaria e indígena no se realice un trabajo psicológico efectivo, ni tenga una aceptación en estas poblaciones. Ciertamente, las metodologías terapéuticas y de prevención no deberían ser aplicadas en las poblaciones originarias, indígenas y de zonas urbano-populares de nuestro país, si no se toman en cuenta las cosmovisiones y métodos de cura propios a las culturas de origen de dichas poblaciones. *Evidentemente aquí se plantea el tema de la construcción de procesos terapéuticos y de prevención que recuperen valores de otras culturas en el marco de la interculturalidad.* Esta debe ser entendida como el diálogo y la interrelación entre dos o más culturas, partiendo del respeto de las diferencias y el reconocimiento de la relatividad cultural en relación a la verdad absoluta. La interculturalidad permite crear y construir un nuevo sistema con características propias donde *"lo otro y lo propio se convierte en un todo nuevo y nuestro"*.

3.3. Indagaciones para una lectura de la violencia y el maltrato desde un punto de vista de la psicología clínica intercultural

En el marco del tema de la violencia y el maltrato desde un punto de vista intercultural pueden encontrarse conflictos intragrupales como intergrupales. Es interesante notar que cada cultura tiene estrategias diferentes de resolución de estos conflictos directamente relacionadas con sus propias cosmovisiones y estructuras sociales como marco de sus propias leyes, reglas y normas sociales, comunitarias e individuales. *Así una estrategia de sobrevivencia de los Pueblos Aymaras y Quechuas ha sido principalmente la incorporación de valores de la cultura occidental gracias a su lógica dual, y/o, y de relación dialéctica entre los opuestos, llegando claramente a distinguir lo propio de lo ajeno.* De esta manera, por ejemplo, es posible que un Aymara o un Quechua vaya a misa los domingos y que realice sus ritos religiosos martes y viernes. Es en este sentido que puede entenderse la pasividad aparente como estrategia de sobrevivencia ante la violencia cultural y religiosa.

Desde un punto de vista psicológico la *pasividad* de la víctima es evidentemente *considerada como uno de los síntomas de violencia y/o maltrato.* Sin embargo hablar de pasividad "aparente" permite identificar en lo oculto y clandestino de la apariencia, la *fortaleza de una estrategia de sobrevivencia* que permite a la víctima la posibilidad de ser sujeto.

Es ya bastante conocida la *sintomatología física y psicológica de las situaciones de maltrato y violencia en las víctimas.* Por ejemplo no es extraordinario mencionar la baja autoestima, bajo nivel de independencia, estupor, un bloqueo en el desarrollo personal de potencialidades y riquezas y síntomas post-traumáticos íntimamente ligados a la fijación de vivencia de violencia grabada en lo físico, que impide la nueva organización de un proyecto de vida. Los traumatismos físicos pueden variar desde traumatismos pasajeros, hasta la muerte, pasando por abortos e impedimentos físicos y/o mentales.

Cabe preguntarse si los síntomas, principalmente psicológicos, pueden ser universalizados y si es posible afirmar que son los mismos en todas las culturas. ¿Las víctimas de violencia en otras culturas presentan las mismas disfuncionalidades? ¿Siendo que éstas son reacciones psicológicas enmarcadas en otros valores culturales, cómo se expresa en otras culturas el mensaje de alerta del malestar y sufrimiento frente a la violencia y el maltrato?

Existen varias *posiciones teóricas de la psicología que comprenden estos síntomas desde diferentes puntos de vista.* Por ejemplo, desde un punto de vista sistémico, puede entenderse la *violencia intrafamiliar como una relación totalitaria y de abuso de poder entre el victimario y la víctima donde ésta juega un rol de satisfacción del deseo del victimano y por lo tanto, se convierte en objeto.* El victimario transgrede las leyes universales de relación con el otro, fronteras intergeneracionales y los derechos de su víctima como ser humano. *¿Es posible que esta definición pueda ser universal? ¿cómo definen otras culturas la violencia?* La dificultad de respuesta a esta pregunta es aún mayor cuando se trata de operacionalizar la definición de violencia e identificar comportamientos observables determinados, y consecuentemente altamente culturales, para diagnosticar la violencia o el maltrato.

El tratamiento propuesto en la sistémica tiende a buscar la ruptura de esta dinámica de violencia intrafamiliar y a encontrar una sustitución a esta dinámica por una que no necesite de la violencia o el maltrato para el funcionamiento del sistema. Esta alternativa es construida en el sistema terapéutico recuperando las riquezas y potencialidades culturales del subsistema familiar. En esta construcción conjunta de conocimiento el terapeuta es tan sólo un facilitador del cambio dirigido a una liberación de la/s víctima/s y del victimario, sin controlar la forma del mismo. Es decir, es responsabilidad ética del terapeuta que desaparezca la dinámica de violencia y/o de maltrato, pero la alternativa de la nueva dinámica debe ser *en la medida de las posibilidades* definida por el subsistema familiar.

Este tema está intimamente ligado con la discusión de la posibilidad de la separación y alejamiento del victimario del resto de la familia con el objetivo de evitar nuevas situaciones de violencia y/o maltrato de la/s victima/s y por lo tanto de protección de las mismas. ¿El victimario puede continuar asistiendo a la dinámica familiar cotidiana sin poner en riesgo y destruir a sus allegados? ¿El reconoce sus errores y transgresiones? ¿Puede ser perdonado por su/s victima/s? ¿Qué concepción o posición tienen las culturas originarias e indígenas frente a la separación familiar?

A nivel preventivo la sistémica propone la construcción de una red comunitaria en la que se pongan en juego valores como la solidaridad y la protección con la/s posibles victima/s de violencia y se efectivicen co-acciones de leyes, reglas y normas culturales hacia el posible victimario.

¿Cómo previenen y curan otras culturas las situaciones de violencia y/o maltrato intra familiar? ¿Se realizan ritos de cura? ¿Qué tipo de ritos se realizan? ¿Qué símbolos culturales se ponen en escena? ¿Cómo se los interpreta? ¿Qué acciones legales comunitarias se ejecutan y qué estructura ideológica se halla detrás de estas acciones?

Evidentemente el abordaje sistémico intercultural de intercambio de fortalezas y difusión de alternativas de prevención y terapéuticas nuevas, plantea un proceso de construcción de un conocimiento nuevo con la participación de los comunarios, autoridades originarias, indígenas y del estado occidentalizado, profesionales de diferentes áreas y por supuesto la interacción entre Chamanes, Kallawayas y/o Yatiris y Psicólogos.

4. ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS

La presente investigación trata de abordar el problema de la violencia entrando en un proceso de construcción de un nuevo conocimiento (investigar), transformador de la realidad. Se realiza paulatinamente, en una relación sujeto-sujeto, con el otro involucrado, rompiendo la relación sujeto-objeto; el sujeto que sabe, activo e investiga y el objeto investigado y pasivo. En este sentido, no se pretende la igualdad, sino por el contrario se asume la diferencia, se identifica su sentido. Se trata de que un grupo humano se apropie del proceso de construir un conocimiento en la interrelación entre el conocimiento científico y el conocimiento popular. Esto implica que el conocimiento es un producto social y como tal se construye en una dinámica de acción-reflexión-acción, es decir, en lo vivido-lo sentido, lo racional-lo explicado.

El producto de este conocimiento es la construcción de un sujeto autónomo, individual y socialmente concebido, capaz de reconocerse como producto y productor de la historia. Investigar es generar la recuperación de riquezas y potencialidades del contexto para transformar la propia realidad, generando formas organizativas donde se expresen de manera diferente las relaciones sociales.

La investigación acción participativa, tiene que ser enfocada desde una perspectiva sistémica.

La sistémica es una nueva corriente psicológica cuya epistemología parte del reconocimiento de una realidad compleja y de una actitud modesta frente al conocimiento de "LA" verdad. El sujeto es reconocido como ser social y parte de un sistema vivo, es decir, con historia, cultura propia, emociones y en evolución. Más que una posición etnocentrista, se encuentra en la epistemología sistémica a un hombre que forma parte del sistema ecológico y el contexto natural y social, introduciéndose de esta manera la posibilidad de una relación dialéctica, constructora de la realidad, de mutua influencia entre el hombre y la naturaleza.

A la luz de esta nueva epistemologia, se hace el salto del trabajo clinico individual al trabajo clinico de sistemas. Las unidades de trabajo de la sistémica pueden ser una red, una comunidad o el sistema familiar. Esto implica un abordaje integral de la problemática no sólo a nivel disciplinario e intersectorial, donde niño y madre forman parte de una totalidad familiar que a su vez es parte del sistema social; sino también participativo e intercultural a partir del intercambio de estructuras y formas de funcionamiento, valores, reglas y normas. El trabajo clinico intercultural de prevención comunitaria y seguimiento en situaciones de violencia y/o maltrato se hace entonces efectivo.

En coherencia a la metodologia de acción participativa con un enfoque sistémico, puede aplicarse de manera muy neutral el método científico inductivo que parte de preguntas generadoras (presentadas en el punto anterior de este documento) de conocimiento en un proceso de construcción conjunta. Estas preguntas no son definitivas puesto que el método de trabajo nos lleva a una construcción participativa en una dinámica dialéctica entre la acción y la reflexión.

Finalidad

Se generan oportunidades de realización de necesidades básicas humanas en sistemas comunitarios y familiares interculturales, siendo la salud mental un satisfactor sinérgico en una sociedad sin violencia.

Objetivo General

Construir un conocimiento intercultural participativo y comunitario que sea transformador de situaciones de violencia/maltrato intrafamiliar en Aymaras, Quechuas y Guaranies.

Objetivos Específicos

1. Conformar un sistema preventivo intercultural comunitario contra la violencia.
2. Desarrollar procedimientos terapéuticos interculturales comunitarios y familiares

Procedimiento de la investigación-acción participativa

El procedimiento deberá realizarse en varias etapas y fases organizadoras de la investigación, sin que estas signifiquen una ejecución lineal temporal.

Etapa de Preparación

Fase I: *Construcción de un espacio de coordinación con los Consejos de Pueblos Originarios y de Pueblas Indígenas y Comunidades.*

Significa una aproximación a los representantes de los grupos culturales seleccionados para empezar a construir participativamente el nuevo conocimiento. Esta fase permitirá seleccionar las comunidades con las que se investigará con la aceptación y demanda de los propios comunarios.

Las tareas que se deben desarrollar son:

- Reuniones entre los representantes originarios e indígenas de los Pueblos Aymara, Quechua y Guraní y las investigadoras para discutir y analizar la importancia de esta investigación-acción participativa para estos Pueblos y sus bases metodológicas y epistemológicas.
- Elección y aceptación de tres comunidades representativas de cada uno de los Pueblos mencionados, con las que se trabajará.
- Elaboración de criterios de selección de los investigadores comunitarios

Fase II: *Encuentro con las comunidades.*

Significa reunir información cualitativa y datos cuantitativos de la realidad de las comunidades estableciendo la relación sujeto-sujeto entre las investigadoras y la población beneficiaria, dando como resultado el comienzo de la construcción de un marco situacional compartido que oriente las acciones transformadoras.

Las tareas que se deberán desarrollar son las siguientes:

- Caracterización de las comunidades en su contexto socio-cultural e histórico.
- Identificación y primeros contactos con autoridades representativas de la cultura y del estado, personas claves de la comunidad e instituciones presentes relacionadas con el tema.
- Observación de la cotidianeidad y participación en la vida socio-cultural.

Fase III: *Conformación de los equipos investigadores participativos.*

El equipo de investigación estará conformado por dos tipos de sujetos: El agente externo, grupo de investigadores constituido por personas externas a la comunidad; y el agente interno, que es el grupo de investigadores constituido por personas de la comunidad. Entre estos dos grupos se da una interacción basada en la igualdad en cuanto sujetos, pero con aportes específicos diferentes y complementarios; es decir, que se establece la relación intercultural a partir del respeto a las diferencias.

La conformación del grupo de investigadores comunitarios, es un proceso que implica el reconocimiento por parte de ellos, de la importancia de su participación en la investigación de su propia realidad. Para ello es necesario organizar reuniones de donde surja la necesidad de realizar la investigación bajo esta modalidad.

Debido a las características de cobertura cultural de la investigación, se constituirán tres grupos de dos agentes internos (Aymara, Quechua y Guaraní). La selección de los investigadores comunitarios quedará bajo la responsabilidad de los Consejos Originarios e Indígenas y se llevará a cabo en función a los criterios definidos y elaborados conjuntamente con los investigadores externos.

Etapa de reflexión

Una vez conformado el/los equipo(s) se inicia un trabajo conjunto buscando construir las condiciones metodológicas para que las comunidades observen, relacionen y expliquen el fenómeno de la violencia como totalidad que se manifiesta en lo particular de su cotidianeidad. A partir del reconocimiento de sus potencialidades, construir las transformaciones esperadas.

Esta etapa es el momento para la construcción de un conocimiento y diseño de procesos preventivos y terapéuticos interculturales como fruto de la interacción del diálogo, de la crítica con las personas y grupos que constituirán las redes del sistema de prevención y seguimiento contra la violencia intrafamiliar. *Es decir, es investigar con otros, estableciendo un nosotros nos conocemos para transformar.*

Fase I: *Diseño conjunto de las potencialidades.*

Implica el verdadero momento de confrontación de saberes en cuanto que no define desde fuera lo que debe ser conocido. En el caso concreto de esta investigación se hace referencia a la definición de violencia/maltrato, génesis de la violencia; violencia, sociedad y familia desde diferentes puntos de vista culturales. De esta manera se rompe con el uso de la comunidad como meros informantes y donde el proceso de conocer va más allá de una recolección de análisis y resultados.

Se busca la identificación y comprensión de todo lo que hace la comunidad y sus miembros para la generación, desarrollo, transformación y superación de los problemas. Es decir, la recuperación de sus modalidades, normas, reglas, valores de resolución de conflictos insertos en procesos comunitarios.

De esta manera no se va tras las carencias, sino tras la potencialidad implícita en la posibilidad de pensar la propia realidad y la confrontación de saberes entre los agentes externos y la comunidad.

Se toman decisiones conjuntas al interior de los equipos de investigación sobre:

- Definición de los objetivos de la investigación
- Planteamiento del problema
- Selección de instrumentos y técnicas para el reconocimiento del problema y su transformación.
- Elaboración conjunta de instrumentos que sistematicen el proceso de acción-reflexión-acción.

Fase II: *Análisis y presentación de la consulta.*

Esta fase implica el momento de compartir con la comunidad el nuevo conocimiento y el análisis de sus potencialidades. Esto implica:

- La sistematización de los nuevos conocimientos para su presentación
- Preparación de la estrategia de encuentro entre el equipo investigador mixto y la comunidad.
- Preparación de la estrategia de sistematización para recoger el significado y valoración que la comunidad hace de la información devuelta.

Fase III: *Diseño de acciones.*

Las verdaderas transformaciones no están en aquellas acciones dirigidas a corregir los defectos o a elevar el nivel cultural. Se trata de dirigir las acciones hacia el aprovechamiento, a partir de la riqueza y complejidad del modo de vida de la comunidad particular, de las potencialidades que están implícitas en la posibilidad de comprender, reflexionar y actuar frente a la propia visión de la realidad vivida y sentida.

Implica una planificación conjunta de la construcción de un sistema preventivo y de seguimiento comunitario e intercultural contra la violencia donde podrán desarrollarse las siguientes tareas:

- Organización de talleres de formación participativa dirigidos a instituciones formales y a grupos comunitarios sobre: violencia/maltrato, planificación de estrategias preventivas y de seguimiento terapéutico, organización de redes, reflexión sobre procedimientos terapéuticos interculturales,
- Elaboración conjunta del equipo de investigación (interno y externo) del programa de acciones (Organización de redes de recepción y seguimiento terapéutico intercultural en situaciones de maltrato y diseño de mecanismos participativos de evaluación y seguimiento de la ejecución de proyecto en general)
- Presentación a la comunidad de la programación y su sentido y logro de compromisos iniciales.
- Realización de los talleres

Etapa de acción-reflexión

Las acciones traducidas en la ejecución de un plan de trabajo, deben ser seguidas por los equipos investigadores como medio de superación y ajuste de los trabajos, así la acción-reflexionada y juzgada críticamente se convertirá en un medio para crecer con la comunidad y una forma de continuar con la actitud permanente por investigar participativamente en la acción.

La acción exige la búsqueda de respuestas proyectando el conocimiento y la tecnología construidos durante el proceso de la relación intercultural hacia la transformación de la realidad social de la comunidad donde la evaluación es un medio de superación y ajuste constante del trabajo.

En el desarrollo de este proceso el equipo comunitario ha venido apropiándose de éste de tal manera que ellos deben ser los agentes promotores de las acciones interculturales.

Esta etapa implica:

- Organización del sistema de redes de prevención y seguimiento
- Puesta en marcha de los sub-sistemas de recepción y coacción, y de seguimiento terapéutico intercultural por parte de los mismos actores de la investigación. El equipo mixto de investigadores facilita la ejecución de las actividades.
- Sistematización del nuevo conocimiento emanado del proceso de reflexión-acción.
- Evaluación participativa de la ejecución del proyecto.
- Reajustes en función a las reflexiones sobre las acciones.

3.4 .*Fuentes para la investigación*

Se entiende por fuentes de la investigación al área geográfica y los grupos beneficiarios: más que fuentes económicas para la realización de la investigación. En este sentido cabe la pena aclarar que debido a la relación sujeto-sujeto característica de la investigación-acción participativa, más que considerarse a los grupos beneficiarios como fuentes de información y análisis, se plantea un proceso de investigación con los grupos beneficiarios.

Criterios de selección de poblaciones:

Considerando que este es un trabajo principalmente cualitativo la muestra no tiene características estadísticas.

- Grupos culturales demográficamente significativos
- Pueblos cuyos valores, costumbres, lenguas, reglas y normas se hallen presentes en la vida cotidiana
- Comunidades representativas de estas culturas.
- Culturas de origen de las poblaciones urbano-populares de las 4 ciudades demográficamente mayoritarias del país.

Tomando en cuenta estos criterios de selección el universo poblacional beneficiario serían los Pueblos Originarios e Indígenas Aymara, Quechua y Guaraní. Las comunidades específicas de trabajo serán seleccionadas en coordinación con los Consejos de Pueblos Originarios e Indígenas debido a que se plantea un trabajo participativo.

El **área geográfica** del universo de la investigación deberá circunscribirse al área dispersa de cobertura de las diferentes culturas propuestas y el área específica de ejecución quedará circunscrita a la definición de las comunidades seleccionadas con los Consejos arriba mencionados.

RESULTADOS

1.1 Subsistema comunitario de denuncia y coacción contra la violencia implementado.

1.2. Subsistema de recepción, seguimiento y evaluación intercultural implementado.

2.1. Problemas de situaciones de violencia/maltrato comunitarios y/o intrafamiliares identificados.

2.2. Procesos de desarrollo de violencia/maltrato comunitarios y/o intrafamiliares identificados.

2.3. Riquezas y potencialidades de sistemas comunitarios y familiares recuperados.

2.4. Nuevas formas interculturales de resolución de conflictos comunitarios y/o familiares instaurados.

LA MUERTE EN LA CIUDAD DE AREQUIPA: COMPORTAMIENTO DE UNA POBLACIÓN HETEROGÉNEA

Edgar Chalco Pacheco

INTRODUCCIÓN

El tema nos introduce a revisar una Historia de las Mentalidades, que en un primer nivel tiene que ver con la Historia de las Culturas, de allí su relación con la Antropología Histórica con ese pensamiento claro y consciente, con la cultura de las élites y, en un segundo plano con la cultura popular. La cultura de las masas, donde campean los factores inconscientes, la cultura gestual.

La historia de las mentalidades significa así mismo una renovación de las fuentes, rompe con el monopolio de la fuente escrita, incursiona en nuevos tipos de fuentes, las orales y las iconográficas. Abandona el terreno de las élites y se acerca a la masa silenciosa, que se encuentra registrada en la mentalidad de quienes hicieron sus testamentos.

La Historia de las Mentalidades explora lo oculto, la voz silenciosas pero decisiva de los que no tenían uso de la palabra, de los sin voz.

Nuestro tema, la muerte, no es sólo la última postrimería, como la llama la tradición religiosa occidental, sino el momento en que el hombre afronta el fracaso final de toda omnipotencia personal, de todo éxito mundano. La muerte es por esencia el momento de la verdad, la que revela la verdadera personalidad y el carácter del hombre sobre la tierra. La muerte es la gran igualadora. Frente a este hecho todas las culturas han elaborado ciertos comportamientos, ciertos ritos gestuales, ciertas actitudes colectivas.

Frente a este hecho irremediable de la condición humana, nuestra ciudad tiene herencia de la vieja tradición andina (los entierros funerarios de los Collaguas, Huaris, los Incas) que encierra en el humus de nuestra tradición más recóndita una cultura ritual de la muerte, nos ha legado una rica tradición que prácticamente se mezcla con la cultura occidental traída por los españoles, dándonos un mestizaje que, no ha sido explorada a profundidad en nuestra región y país, con excepción de algunos trabajos.

Hacemos una identificación de la cultura ritual de la muerte, como se ha venido modificando a lo largo de nuestra historia. En nuestra ciudad de Arequipa donde históricamente se ha concentrado una población con una cultura dominante blanca de origen extranjero y de características urbanas, con una escasa población de cultura popular, de raíces andinas y, donde es muy escaso la presencia de negros. Es ahí donde siempre han convidido, lado a lado, la cultura de las élites y la cultura popular y, aún es muy notorio en los últimos años por efecto de la concentración demográfica.

Algunos trabajos sobre el tema, guardan vinculación con la Escuela de los Annales, Marc Bloch en su "Introducción a la Historia" nos habla sobre la mentalidad, y posteriormente desarrolla trabajos sobre la muerte, allá por los años 1940. Por su parte Philippe Aries quien en su libro "La Muerte en Occidente" nos dice que a partir del siglo XVIII se tiende a considerar la muerte dentro una nueva óptica, en donde se exalta y dramatiza en tanto que siempre es la muerte "ajena" ya no la "propia" muerte. Estos y otros vivos y muertos, a raíz de la construcción de cementerios, permiten entender lo acertado del corte aludido.

Los trabajos de Georges Duby, Lucien Febvre, contribuyen a la comprensión sobre el tema de la muerte. Pierre Vilar, Emanuell Le Roy Ladurie, no escapan a esta tendencia de investigación, el periodo de sus trabajos es el siglo XVI y XVIII, temas relacionados con la muerte y la religión. Y Michel Vovelle es uno de los últimos seguidores de las mentalidades.

Nos planteamos múltiples preguntas en nuestro trabajo, entre ellas ¿ Cómo se desarrolla el proceso de cambios culturales y el ritual sobre la muerte? ¿Qué efectos produce en el sentir colectivo de la población arequipeña?

Lo que presentamos aqui es un adelanto al proyecto de investigación que tenemos en marcha. Nos hemos trazado como uno de los objetivos. Explicar las causas y consecuencias en los cambios de mentalidad formales y rituales sobre la muerte en Arequipa y sus implicancias en la población urbana.

Rescatamos mucha información de aquellas fuentes para nuestro trabajo como los testamentos y los contratos ubicados en el Archivo Regional de Arequipa. Los libros de nacimientos, bautizmos y Defunciones son indispensables en esta tarea que se encuentran ubicados en el Archivo Arzobispal de Arequipa. La iconografía en las tumbas, los mausoleos, la observación en los gestos culturales durante los rituales de entierros. Información oral mediante entrevistas, sobre casos especiales. Periódicos de la localidad como La Bolsa, El Deber, El Eco, El Chili, El misti, El Republicano, etc. Los que nos permitirán apreciar los cambios de mentalidad, de comportamientos de la sociedad arequipeña con relación a la muerte en el transcurso de su historia.

I. LA MUERTE

Si en este mundo existe la vida que se manifiesta, como el brotar, crecer, fructificar, multiplicar, desarrollo de las especies, produciendo nuevas formas. Por otro lado también existe la muerte, es un fenómeno bio-fisiológico que por lo tanto afecta a todo viviente corporeo y consiste en la cesación de la vida. Este fin se manifiesta por la extinción de las actividades vitales.

Después de la muerte se presenta la más o menos rápida descomposición del organismo, estos fenómenos visibles indican que ha ocurrido, lo que constituye la verdadera esencia de la muerte a saber; que el principio vital, el alma se ha separado del cuerpo. Con dicha separación las almas de las plantas y animales pertenecen también a un final perecen, porque no pueden existir sin el cuerpo.

Por el contrario el alma espiritual del hombre empieza su supervivencia supra corporal inmortal, debido a ésta su pensar y querer no aparecen ya ligados al cuerpo, pero en modo alguno dejan de existir.

Uno de los grandes convencidos de que la muerte es el comienzo de un proceso de disolución biológica que acabará con la vida organizada de una entidad humana, es Voltaire, así lo expresa en toda su literatura.

Hoy día son pocas las personas que declaran no creer en la existencia de otra vida, pero cada día aumenta y son muchísimas las personas quienes creen que existe algún tipo de substancia espiritual que sobrevive a la muerte.

Sin embargo, esa sustancia lo llegó a definir en forma más general William James indicando que "existe un flujo continuo de conciencia cósmica, contra el que nuestra individualidad sólo levanta barreras temporales y, en el que nuestras mentes se sumergen como en un mar..."

Nuestra sociedad andina siempre pensó en un más allá en el futuro después de la muerte, se hace mención de la Crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, que en su diseño cosmológico hace este proceso de explicación del mundo andino, que algunos autores lo relacionan con el Paititi, el Paraíso, el mundo deseado en el más allá.

Para los cristianos es muy importante la creencia en la resurección dentro de su doctrina religiosa, la vida terrena es muchas veces de sufrimiento y por lo tanto ellos tienen una esperanza de alcanzar la paz la felicidad en otro mundo cuando su cuerpo y alma resucite.

La reencarnación no es aceptada por los cristianos, menos por la Iglesia Católica Aspostólica y Romana muy condenada en el Concilio de Constantinopla quinto ecuménico de la Iglesia celebrado el año 553 bajo el reinado del emperador Bizantino Justiniano I condenó la creencia en la reencarnación "si alguien afirmara la prexistencia de las almas... sea anatema".

Esta creencia si es aceptada por la religión Budista y también va tomando fuerza en otro sector de población que pertenece a otras religiones a pesar de su prohibición. La muerte en si es un hecho que conmueve a todo ser humano.

II. LA CIUDAD Y LOS CEMENTERIOS

La humanidad siempre ha destinado un lugar donde conservar o preservar a sus antepasados o sus seres queridos. En el Perú y Arequipa desde épocas prehispánicas a la fecha existen lugares que aún se mantienen como tal.

Tenemos restos de la Cultura Collagua, cuyo desarrollo fue en el Valle del río Colca, sus principales adoratorios (guacas, son Collaguata y Gualcagualca). Acerca de sus enterramientos se ha podido observar que los hombres collaguas tuvieron deformaciones craneanas "al cráneo se le colocaba bonetes a manera de morteros amarrados con lana al rededor de su cabeza (EIRA: 1990:177).

Estos Collaguas emigraron al Valle del río Chili en la margen derecha en lugar denominado La Chimba, así se registra en la documentación del siglo XVI. Los restos que han dejado en la "acequia Coa, que los españoles llamaron San Jerónimo, así como la andeneria de Chilina, teniendo como limite la acequia Chullo en la zona de la Atiquilla" (GALDOS: 1988/15).

Los restos de Cementerios prehispánicos en Arequipa podemos encontrar en Pillo en el Distrito de Socabaya, en Kasapatak en el Distrito de Hunther, es una zona elevada un cerro que conserva muchas tumbas prehispánicas. En la zona de Quequeña, Yarabamba y Characato, también se conservan estas tumbas al pie de los cerros..

Durante la llegada de los españoles, es conocido que se fijaron como sitios de entierro en las Iglesias, Conventos y Monaterios, de los que podemos mencionar, primeramente que la orden religiosa primera en llegar, fueron los dominicos, luego mercedarios, franciscanos, agustinos y jesuitas.

Los devotos y las cofradías que pertenecian se encargaban de orientar a la voluntad de sus fieles en cuanto a las donaciones, sobre todo cuando estos hacian sus testamentos y su voluntad era que sean enterrados en tal o cual iglesia. Por ejemplo Lucas Martínez Begazo vecino de Arequipa hace una fuerte donación a la Iglesia de la Compañía de Jesús. De igual modo Juan de La Torre vecino y fundador hace una fuerte donación al Convento de San Agustín y para la iglesia Mayor o Catedral "pide que sea enterrado en la Catedral" (ARA:55:553).

En caso de Alonso de Luque, primer escribano público y de Cabildo contribuye en forma constante al Convento de San Agustín y es enterrado al pie de San Idelfonso (ARA: 15:256v)

Los Monasterios como de Santa Catalina, Santa Rosa, Santa Teresa, tuvieron destinado lugar para el entierro de sus religiosas.

Los problemas que se trataban y se buscaba dar solución en el Cabildo era el asunto de los pobrès y gente que no tenia familiares o quien vele por ellos, de ahi que se fundó el Hospital de San Juan de Dios y que tenia como sitio destinado para Cementerio en Miraflores, en el lugar conocido hoy como "La Chavela", que luego se convertiria en Cementerio General.

Las iglesias destinadas para indigenas son las de Santa Marcha y San Antonio a cinco cuadras del centro de la ciudad. Y en la Chimba estaba la iglesia de Yanahuara y Cayma asi como el Convento de La Recoleta.

El tema de los Cementerios abiertos al público fue de interés del Intendente de Arequipa, por motivos higiénicos, sobre todo en el de Miraflores, hoy no quedan restos del Cementerio porque se encuentra urbanizado, pero aún cuando se hacen excavaciones para construcción de casas se encuentran restos óseos, esqueletos.

Para el año 1814 se estaba realizando un nuevo en el pueblo de Yanahuara "La idea de hacer un cementerio general ya va tomando vuelo en 1820 en virtud de una Real Provisión del 31 de noviembre de 1813, para que se siga utilizando el cementerio de Miraflores, las epidemias de esos años formaron la idea de ensanchar la necrópolis" (GUTIERREZ:1992:93)

Posteriormente se formó el Cementerio de la apacheta (nombre quechua que se debe a un monticulo-paraje), la construcción se atrazó por muchisimos años, recibió impulso del Prefecto Gutiérrez de la Fuente en 1828, el Cementerio de Yanahuara se clausuró en 1835 para adscribirse a este Panteón General.

Sin embargo la Apacheta recién fue plenamente habilitada en 1843 fue inaugurado con una ceremonia de ritual fúnebre con los restos del prócer de la independencia Mariano Melgar, con un discurso del Dr. Dean Juan Gualberto Valdivia y Cornejo (quien fuera secretario del Mariscal Andrés de Santa Cruz, durante la Confederación Peruano - Boliviana).

Al interior del Cementerio de la Apacheta se construyeron pabellones con hileras de nichos, donde se depositarian a los difuntos, cada pabellón lleva el nombre de un Santo: San Esteban, Santa Ursula, San Benito, etc. También existe un lugar destinado a sepultar a los muertos bajo tierra y en la parte última al fondo del espacio del Cementerio existe un lugar destinado al entierro de difundos que no pertenecen a la religión católica cristiana romana y apostólica y que más bien son Judios o de otra religión. Lo que llama la atención es un pabellón al fondo del Cementerio, donde se enterraban a aquellos que no morian por la gracia de Dios, sino, que eran Chiminales, o suicidas, extranjeros.

Se tenia la creencia que estos difuntos suicidas se iban a "condenar" y que llegarian a perturbar la paz de los muertos que fallecieron en forma natural por la gracia de Dios. Y como el cementerio estaba alejado de la ciudad en medio de Chacras y este pabellón de condenados al fondo del espacio del cementerio, se pensaba en una tranquilidad de la población y de las Almas.

También existen cementerios en los pueblos tradicionales de Chiguata Paucarpata, Characato, Pocsi Quequeña, Yarabamba, Socabaya, Tiabaya, Sachaca Yanahuara. Muchos de estos poblados nacen como consecuencia de las Reducciones de Indios a Pueblos iniciado por el Virrey Francisco de Toledo en la década de 1570. Cada uno de los cementerios está lleno de misterios y relatos sobre condenados y aparecidos que datan de siglos atrás.

Últimamante, después de 1990 han destinado espacios para Cementerios modernos en el Distrito de Cerro Colorado, como "Los Jardines de Arequipa", "El jardín de la Paz", que se diferencian de los demás por el tipo de servicio en el ritual del entierro. Hay pabellones para nichos que llevan nombres de santos, pero lo que resalta es la lápida que se coloca para

todos los nichos, son de un mismo marmol, nacional de color granate con tonos grises, sin anotaciones de oraciones, solamente va los nombres y fechas.

Además hay mucho recelo para el servicio a los solicitantes, porque guarda un nivel de estrato social alto, para gente de buenos ingresos económicos, que se complementa con los servicios funerarios que son toda una empresa constituida.

Con la expansión de la ciudad en 1940 y el crecimiento de la población aparecieron las barriadas, los pueblos jóvenes, urbanizaciones, y Asociaciones de vivienda "En 1940 la población urbana de Arequipa llegaba a 155, 144 habitantes; en 1961: 250,746; en 1972:420, 801; para 1981:583,927 y para el año de 1993:785:858; hoy se estima que la población bordea el millón de habitantes" (Censo 1993 INEI).

Hoy Arequipa es una ciudad moderna, con diversos problemas de una metrópoli, pero aún conserva algo de la tradición y costumbres pasadas de nuestros ancestros. En sus Pueblos Jóvenes y Asociaciones de reciente creación incluyeron cementerios como el de Jerusalen en el Distrito de Mariano Melgar, de la urbanización, El Carmen y Cerro Verde en el Distrito de Tiabaya, y otro en el Distrito de Miraflores en la Asociación Tomasa Tito Condemayta, que son lugares marginales de población económicamente muy necesitada, y sus entierros generalmente son en una fosa y muchas de las veces donado el sitio por el municipio del lugar.

Este crecimiento de la ciudad se debe a la constante migración de familias enteras, que llegan a la ciudad en busca de ocupación laboral, mejores condiciones de vida, por desastres naturales (terremotos, el fenómeno del niño). También por las politicas del Estado peruano para industrializar a esta zona sur del pais.

III. *LA MUERTE: EL RITUAL DEL ENTIERRO*

Sobre la muerte no vamos a detallar las diversas formas de los decesos, tampoco las expresiones de una tonatologia. Lo que si tenemos que ver son las manifestaciones de una población y sus comportamientos, antes, durante y después del proceso de la muerte de los seres humanos.

1. Antes de la Muerte

La muerte siempre causa una sensación de miedo, temor, es horrible, no es bonito, muy a pesar, de las diversas religiones que hayan hecho algo para aliviar este miedo, haciéndonos ver que morimos y que el cuerpo se destruye, pero el alma vivirá por siempre. Para los cristianos nuestra esperanza es que después de muertos resucitamos como lo hizo Cristo, en cambio para los budistas existe una reencarnación.

Este temor se debe a muchos factores "hay un miedo a dejar una tarea inconclusa - niños no educados todavia-. Obsesión del dolor fisico -espasmo de la agonía- de ahí el tema de la bella muerte o muerte súbita. Obsesión de la agonía psicológica, soledad, desesperanza, vacío" (Thomas: 1993:335).

También estos días previos a la muerte, se encuentran llenos de misterios, anuncios, avisos de lo que va a ocurrir que siempre es malo, maligno, depende de la cultura, sociedad en la que nos sumerjamos.

La ciudad de Arequipa moderna con una población que bordea el millón de habitantes, acogedora de migrantes que viene con sus comportamientos y cultura ancestral. Encontramos manifestaciones que salen de lo común, son hechos que a nuestro entender, nos quieren expresar algo, nos revela, anuncia, es el preludio de muerte de una persona

cercana, familiar o conocida. Y todo esto es el comportamiento de una herencia cultural muy ancestral.

En la actualidad se vienen repitiendo una serie de simbolismos en los animales, personas y espectros, que cuando se aparecen a nuestros ojos, significa algo relacionado con la muerte.

Buho, ave nocturna que en la cabeza lleva dos penachos, es de regular tamaño, que generalmente se encuentra en las áreas verdes y zonas de cultivo. Pero cuando esta ave visita una casa o se para en ella, entonces se sospecha o insinúa que los propietarios o alguno de ellos irá a morir. Cuando el animal se para en la casa éste canta una crugir desagradable, esto es signo de mal augurio, sobre todo cuando nos visita de noche o media noche.

Perro. Cuando nuestra mascota doméstica el perro, aulla en las noches de manera inusual, es signo de mal augurio y nos anuncia la muerte de alguien. Algunas personas con quienes conversamos, nos dicen que el perro tiene cierta cera y liquido en los ojos que le permite ver a los espiritus.

Similar situación ocurre cuando el perro hace huecos en le patio o jardin de la casa, en especial de noche, ello significa que está abriendo tumba, sepultura de muerte, para alguno de los amos de la casa.

También cuando el perro en nuestra habitación de la casa se arrastra de posaderas, como si estuviera limpiándose algo, pero nos hace el anuncio -creencia- que ese perro está arrastrando una caja de muerto, como signo que en esa casa alguien va ha fallecer.

Langosta. Es una especie que vuela de noche y si en una casa hace los sonidos de click click, click, click, anuncia la cesación de muerte, pareciera que los sonidos fueran dos tijeras que están cortando el hábito o mortaja.

Cuyes. Si estos animalillos por la noche silvan en forma continua, anuncian mal agurio, enfermedad o muerte de alguien del entorno. Aunque muy raras veces el animal lo hace en noche de luna, de parto cuando tendrá crias.

Gallo. Este animal normalmente canta por las mañanas al amanecer, pero cuando lo hace por la tarde cuando el sol entra al poniente, también anuncia muertes, accidentes o alguna desgracia.

Cuando una persona al momento de tomar sus alimentos, sin darse cuenta cómo lo hizo, llega a morderse la lengua o alguna parte interna de la boca, también anuncia la muerte, como si a poquitos se estuviera comiendo la vida de otra persona, sus carnes.

Los sueños. Tienen significados desde psicológicos hasta mundanos, pero esas representaciones algo fantásticas que aparecen en nuestro sueño, también nos reflejan algo. Todos algunas veces recordamos nuestros sueños, sólo que no siempre ponemos interés sobre ellos, y no reconstruimos las imágenes que tuvimos. Pero hay imágenes que siempre se repiten en las personas como son "la caida de un diente o una muela" representa la pérdida de un ser querido. "cuando un globo explota y nos despierta" es el anuncio de fallecimiento de alguien, soñar con sangre o mancharse con ella es también signo de accidente, subsecuente muerte. Y muchas otras representaciones que no vamos a detallar.

La presencia extraña de otro ser. Se dice por el común de la gente que las personas en su lecho de muerte antes de expirar, su alma, su espiritu recorre todos los sitios por donde anduvo en vida, entonces "el alma borra sus rastros" inclusive llega a manifestarse en una forma material despidiéndose de las personas que aprecia, o de aquellos a quien hizo mucho daño o maldad.

Esa manifestación, representación, es una sensación de roce con la piel o tocar al otro, es como si alguien nos vigilara, nos observara y que a través de extraños movimientos nos dijera algo malo que va a ocurrir. El roce de la piel ocurre cuando son familiares directos en 1er. grado.

Cuando un tio (que va a morir) se despide de su sobrina -según nuestra entrevista-, cuenta que el tio le dio un beso cuando ella se encontraba adormitada, casi despierta como recién iniciado el sueño, pero que el primer y pequeñisimo contacto con algo despertamos muy rápido y asustados, porque el recuerdo es mucho más inmediato que de un sueño normal. Y es que no estuvimos totalmente dormidos (en el sentido nato de la palabra) sino que estos fenómenos ocurren en el tránsito de medio adormitados nos permite percibir, sentir claramente el fenómeno de la otra persona o ser extraño, como si verdaderamente estuviéramos despiertos, y sentimos claro, un beso, la mano, los pies, tocar la cabeza, como una expresión de despedida, tan igual que lo hiciera una persona estando despiertos.

Si una madre se despide de su hijo, puede que lo exprese con un beso en la mejilla, lo toque con la mano en la cabeza o haga un roce de manos, la persona visitada, siente claramente que es otro ser quien nos está tocando, pero que al abrir los ojos no vemos a nadie, y si la persona vuelve a cerrar los ojos y llegar al instante de adormitado se puede recobrar la sensación pero de otra manera pueda que se vea una imagen, todo depende de la capacidad de percepción del sujeto que experimente esas sensaciones.

Si se trata de enamorados, pudo notar que una vez que se encontraba adormilada en su cama sintió la presencia de otra persona echada a su lado y la cama se llega a hundir un poco dando la apariencia de dos personas, pero cuando voltea despierta, no hay nadie, recién viene el miedo.

La habitación. En ella puede ocurrir muchas cosas, hay veces que en la habitación continua se sienten pisadas o ronquidos o voces, entonces la persona que escucha esto pregunta quién está ahí, pero nadie contesta, pero cuando se va al sitio no encuentra nada, recién nos causa la sensación de miedo, temor; hay casos en que se siente como si estuvieran personas que se sacuden se visten y se van, pero no hay nadie; hay casos en que si uno está durmiendo sentado con los pies estirados, se llega a percibir que otra persona está pasando por encima de los pies del que está sentado y cuando despierta todo es silencio.

La Puerta. Son los casos muy comunes de las personas que se despiden, se siente un portazo en un cuarto de la casa, cuando se registra el sitio creyendo que entró alguien no se encuentra nada, mayor es nuestra sorpresa si recordamos que dejamos la puerta cerrada y cerrojo, es muestra que la muerte ronda por esos lugares.

Las imágenes, siluetas. Lo más común es ver sombras en el piso o los rincones de los cuartos, a medio oscurecer, pero cuando se enciende la luz, no hay nada.

La silueta de una persona, con hábito de padre franciscano apareció cierta vez en el patio de una casa antigua, pero luego desapareció, lo que ocurrió fue que una vecina de la casa había fallecido ese dia y no estábamos enterados, según lo cuenta el entrevistado.

Cierto día apareció una imagen de silueta de persona, en la noche, se sobrepuso a la T.V. no se miraba la T.V. pero si era clara la silueta -según nos dice-, pero apenas abrió bien los ojos, la sombra desapareció.

Un bibliotecario nos declara, que entre la hilera de estantes llenos de libros, muy temprano vio a una persona leyendo en uno de los carriles de los estantes, pero al preguntar al otro trabajador quién era el señor que estaba leyendo entre los estantes, el otro dijo que no habia nadie, recién vino el miedo, pero se trataba que había fallecido la mamá de uno de los trabajadores.

2. El Instante de la Muerte, Ritual del entierro

El ritual de la muerte como deceso en nuestra ciudad tiene muchas manifestaciones en una población heterogénea - culturalmente.

La población nativa Collagua, prehispánica, eran enterrados en posición fetal en urnas rodeadas de piedra, al interior se colocaba el cuerpo sobre un cesto acompañado de su indumentaria, esto para las personas del común. Cuando el enterramiento era de un Jefe lo acompañaban sus sirvientes, esposas ej. el señor de Sipán. Hubieron enterramientos, urnas colocadas en los desfiladeros, acantilados, que de la parte baja se pueden apreciar como panales de abejas que cuelgan de los desfiladeros.

Los migrantes de Moquegua, y Tacna en especial de las partes altas, provincias de arraigo cultural ancestral, han variado el ritual de los enterramientos. "Cuando muere una persona los familiares se visten de ponchos negros los hombres, y de mantones las mujeres. Decoran las puertas con hojas de molle y preparan sahumerios de eucalipto a la entrada del hogar con el fin de ahuyentar y desinfectar de males a todo el que entre, el luto se mantiene durante un año, descansando de toda actividad laboral durante los ocho días siguientes a la muerte" (Benito:1996:248)

El difunto una vez envuelto en frazadas o mantas es tendido en una mesa especial o una caja de madera. A ambos lados de la mesa hay dos velones que iluminan el recinto. Sentados en el interior los familiares y amigos lloran al difunto, cuando llegan a darles el pésame, rezan y, en momentos de descanso conversan y al tiempo que toman un cigarro, pijchan coca o beben chicha o pisco. Al dia siguiente se celebra la misa y el entierro. Al salir de la iglesia se dirigen al cementerio rezando el Rosario y parando en cada esquina de la calle. Al llegar al campo santo se abre la caja y se arrojan flores, besan el cadáver entre llantos y gritos y se entierra al difunto. Hay una emotiva despedida, cuando envueltos en una manta pasan por encima del difunto a los niños familiares, por último los presentes depositan un puñado de tierra en la fosa y se reza una oración. Al terminar el entierro los familiares esperan sentados fuera del cementerio para recibir el pésame y perdonarse al tiempo que preparan cervezas, cigarrillos y hojas de coca para invitar a los presentes. Al abandonar el campo santo los asistentes se dirigen a la casa de los familliares del difunto donde se ha preparado la pachamanca o comida invitatoria. (Loc. Cit.)

En el Valle del Colca, tienen por costumbre enterrar a sus muertos hoy acompañados de bandas musicales; todo parece una fiesta, la música es importante en la partida de la persona que falleció.

En el periodo colonial era de mucha importancia el luto y los rezos, esto se demuestra en las declaraciones que dejaban antes de morir Testamentos que pedian 30, 40, 100 Rosarios, Ave Marías, Credos y misas, depende de la condición económica porque dejaba una partida para ello. Indicaban que los restos deberían estar al pie de tal o cual santo e iglesia, el cuerpo antes del entierro era preparado para el velorio, se podían contratar lloronas, mujeres dedicadas a este arte del lamento por la muerte del difunto acompañado de todo el ritual religioso cristiano.

En la actualidad los rituales del entierro, han cambiado de acuerdo al estrato social al que pertenece el difunto y de acuerdo a su pasado cultural, llamaría que es un proceso europeizante, porque hay una frialdad en todo el ritual de la muerte, en un estrato social alto, son las empresas funerarias las que se encargan del hecho, cuando muere la persona, los trabajadores de la funeraria, lo bañan, lo visten con su ropa más usual, (ya no hay mortajas en su ideal) terno, una capilla ardiente adornada de ofrendas florales en forma de cruces o corazones, no se invita licor, sino un té, café, no hay lloros, o no lo demuestran por los lentes oscuros que tienen los deudos, pero si se toman fotos de recuerdo acompañados

del féretro, la capilla ardiente. Luego no acompañan al muerto durante toda la noche sino que a determinada hora, todos se van, cierran la puerta del velatorio, porque tampoco se vela en la casa de los deudos, pero si dejan las luces prendidas de la capilla ardiente. Al día siguiente temprano, los deudos se alistan para la misa del cuerpo presente y se dirigen al cementerio llevándolo en una carroza (auto moderno) y todo el proceso no tarda mucho tiempo, algunos discursos de los conocidos al pie de la tumba y luego todos se marchan, los deudos no esperan para el pésame (no significa descortesia ni ofensa a los que acompañaron, sino que asi es el ritual) cada quien se va a sus casas. Los deudos tampoco están en su casa original, sino que están en otro sitio, de sus familiares. Esta forma de enterramiento va tomando fuerza, se va haciendo de mayor acogida en un buen sector de la población arequipeña, sobre todo los que son del centro de la ciudad, porque los que vienen de los distritos o pueblos tradicionales todavia conservan todos los rituales más resaltantes de un entierro.

Los llantos. Expresión de tristeza, dolor de lo perdido; causa mayor tristeza la muerte de una madre, sobre todo cuando deja hijos pequeños, desamparados, luego seria la muerte del padre cuando deja sus hijos en edad de formación pero nadie podrá negar que el de una madre representa mucho en su vida.

Cuando fallecen personas de edad madura, ancianidad, no produce esa sensación de dolor, porque se cree que ya cumplió su rol en esta vida, y si es que sufria de una enfermedad prolongada en años, hay una expresión de consuelo "Dios te recogió porque no queria que sigas sufriendo". La gente muy buena bondadosa, justa, trabajadora, luchadora, coincidentemente mueren jóvenes, mejor dicho no llegan a la ancianidad, hay excepciones. En cambio las personas que tienen algo de malicia y maldad, viven muchos años y sufren al morir, el común de la gente dice que es porque "los pecados se pagan en este mundo en la tierra, y te arrastrarás y Dios no te recogerá asi pidas perdón, aquí es tu infierno donde sufrirás por todo lo malo que hiciste porque muerto todo se acaba ya no hay nada", aparentemente son pragmatistas, pero es una crisis de valores religiosos por la que atraviesan muchas personas.

Los lloros son expresiones de sentimiento, que hay representación en la población de origen humilde, de bajos recursos económicos, o estrato social regular, durante todo el velatorio, forma fila después del entierro para recibir el pésame (cuando es de pueblo tradicional o pequeño casi toda la población asiste al sepelio) hay misa de ocho días y también forman fila para recibir el pésame afuera de la iglesia, de igual en la misa de año.

Cuando se trata de un estrato social alto, no se aprecia estos sentimientos, con los lutos, y lentes oscuros, no se sabe si llora o está serio, pero si hay un silencio sepulcral, los discursos y loas son matiz de despedida, no acostumbran recibir pésame.

En los velorios no faltan temas de conversación, variados hasta se cuentan chistes, todo depende del momento.

3. Después de la muerte

Se puede comprender una sensación de soledad con mezcla de miedo, hay una "incertidumbre del más allá, ¿conoceremos allí más dolor, desigualdad social, tormento?; nos preguntamos si los presentes nos olvidarán, qué será del patrimonio. Inquietud por los funerales necesarios, hay miedo a los aparecidos" (THOMAS: 1993:355)

En el cementerio general de la Apacheta de Arequipa, todos los nichos muestran una iconografía variada en las lápidas que se colocan, van desde imágenes de Cristo Crucificado, el rostro agonizante de Cristo, vírgenes como la Candelaria, del Carmen, Santa Rosa, San Martín, otras llevan oraciones, citas del Evangelio, unos decorados con mármol de Italia,

mármol nacional, con vidrios, en bronce, en fierro forjado, hay mucha variedad en las lápidas, otros colocan una foto o pasajes de su vida, hay una variedad de adornos en las lápidas.

En cambio no ocurre asi en los modernos cementerios como el Jardin de Arequipa, todas las lápidas son de un solo color; va el nombre y la fecha del deceso, las sepulturas bajo tierra son especiales se adornan de jardin, flores, césped.

En los pueblos tradicionales y marginales, las sepulturas bajo tierra no tienen jardin, no hay quien haga mantenimiento, muchas veces los espacios de la tumba son donados por el municipio, para esa gente en extrema probreza.

Pasado el entierro, una de las costumbres es buscar a un curandero, maestro, que busque el mal de muerte, el alma del difunto en la casa de los deudos, para que lo saque de ahí, y "esa alma no jale a otros" es decir hay el miedo que el muerto lleve en cadena también a otras personas de la familia. El curandero va buscando en los rincones de la casa con un cuchillo de acero y donde se hunda con facilidad en la tierra es el simbolo de sepultura, y el cuchillo cubrirá esa tumba abierta y no jalará ni se llevará a otros del entorno familiar.

Los migrantes de las alturas de Tacna Moquegua, matan un perro negro para que acompañe al difunto, después de ocho dias de muerto y muchas de las cosas que más le gustaban al difunto se colocan en una bolsa negra, y los lleva fuera el curandero, para que sea el último viaje de lo que queda del alma del difunto.

En la zona de Huancayo y el Cusco, se tiene por costumbre hacer el lavado de ropa a los ocho dias, es un ritual que va acompañado de aguardiente, y entre varias personas en Arequipa también hacen el lavado de ropa pero sin mucha venerancia, es muy simple y puede hacerse al dia siguiente o dos dias después del entierro. Cuando transcurre el año de muerto, se hace la misa, y se quema toda la ropa del difunto, asi como los presentes también lo hacen saltando por la fogata, para dejar lejos ese luto y no tener otro que los agobie en su tristeza.

El sufrimiento del ser querido, hace que piensen mucho en él, y por las noches tengan ensueños, que la ven a la persona, conversan con ella, pero llega el momento que el difunto le habla y dice "que se encuentra bien, ya no te preocupes" entonces la persona que soñó cuando despierta se da cuenta y siente una tranquilidad.

Para otras personas las siluetas y las imágenes del difunto vuelven a aparecer, pero no en forma directa sino, de costado o de espaldas, pero no se ve el rostro, ven que ingresa a una habitación, y cuando se dirigen a ella, no hay nada, para otros, es como un ángel que se les acerca y les habla al oido diciéndoles "allá donde estoy me encuentro tranquilo, bien, o dicen el ser en quien tu piensas se encuentra bien", después de esto da una tranquilidad a los difuntos y se va aliviando la tristeza y la creencia firme en un Dios.

Los condenados. Es una de las creencias muy fuertes en Arequipa, que destinaron un pabellón especial en el cementerio de la Apacheta, en sus lápidas hay poemas de aquellos suicidas que se mataron por un amor etc. pero el más conocido es de "La Mónica", una chica cuyos restos desaparecieron después de enterrada, y dijeron que se había condenado (década de los ochenta) y que se aparecia a cada joven que llevaba motocicleta, y después de haber pasado una noche con ella, le prestó su casaca el joven a Mónica y que la recogería al día siguiente en su casa, le dio la dirección, y se despidieron, es más acompañó a su casa, al día siguiente fue temprano, y lo recibió la mamá y preguntó por ella, la madre le contestó que hace un año que había fallecido y le enseñó su tumba, y tal fue la sorpresa que en la cruz estaba su casaca colgada, no voy ha explicar las consecuencias.

Los santos. En el cementerio de la apacheta se hace reverencia a Victor Apaza, por la creencia de un sector de la población que ha hecho milagros y su tumba es la más cubierta de flores y velas todos los dias, pero el problema es difícil de explicarlo, porque él fue acusado de asesinar a su esposa y violar a su hija, y se le dio pena de muerte bajo fusilamiento, el último en esta ciudad en 1970. Es la población quien sufre el martirio del otro, le dicen pobrecito, si era inocente etc, pero hoy se hizo grande la versión y se tiene muchos seguidores de sus milagros. En si la vida del cristiano debe ser pues sumergido en el mero tránsito, porque es el futuro lo que el cristiano debe tener en cuenta, ya que se cree que el Mal está aqui, y el Bien está fuera, más allá. Es una cuestión dialéctica, "entre el Bien-vida de un lado y el Mal-muerte de otro" es asi que durante la vida del hombre sobre la tierra hace estragos el Mal, y el Bien supremo absoluto no es sino el premio prometido al justo, más allá de esta vida física, en la vida de ultratumba" (CARO:1985:149).

CONCLUSIONES

Es difícil arribar a unas conclusiones sobre un trabajo cuya investigación está en plena ejecución. Pero lo que si podemos decir es algunas apreciaciones.

Que la ciudad de Arequipa ha tenido un crecimiento poblacional muy rápido en la mitad de la última centuria, pero que al interior de ella, su gente conserva mucho de las tradiciones ancestrales.

Con los procesos de migración de población diversificada de lugares distintos del país a esta ciudad, la gente trajo consigo sus costumbres, creencias, rituales de su ámbito cultural.

En los barrios marginales hay población de Cusco, Puno, Ayacucho, Huancavelica, Moquegua, que muestran expresiones culturales diferentes unos de otros, y en el ritual de la muerte se puede notar claramente las diferencias.

Los cementerios de la ciudad de Arequipa guardan diferencia en cuanto al servicio que prestan a los usuarios, según el estrato social al que pertenecen, las diferencias sociales tienen un rol apropiado en el comportamiento de la población.

Son muchos los relatos que se mantienen de las costumbres de la población, representaciones antes de la muerte, como son las aves del mal augurio (buho) la muerte misma y el entierro. Las personas de estrato inferior, suelen frotarse con plantas, hierbas para quitarse el mal de muerto y, después de la muerte en ciertos sectores de la población se acostumbra hacer el lavado de ropa del difunto y las aguas botarlas muy lejos. Unos solicitan la ayuda de un maestro, que entiende sobre espantar los espíritus malos que haya traido el difunto, pasado el año de luto, se suele quemar la ropa negra, otros saltan sobre fuego, etc.

Se tiene la creencia en los "condenados" cuyas almas están deambulando por estos lares. Hay un relato conocido de una chica que se ha condenado y viene de vez en cuando "La Mónica". Hay un caso especial de personas difuntas que se convierten en santos, como es el Caso de Victor Apaza, el último en ser muerto por pena de fusilamiento.

Esta variedad de creencias necesita de una investigación concienzuda, pausada y del apoyo de otras disciplinas, como la Antropología, la Psicología, la Lingüística, etc.

FUENTES

Archivo Arzobispal de Arequipa

Libros de Defunciones

Archivo Regional de Arequipa

Sección Notarial-Escribanias

Contratos

Testamentos

Archivo Municipal de Arequipa

Libros de Actas de Cabildo

Sección Hemeroteca

Memorias de Alcaldes, Prefectos

Periódicos: El Yanacocha, El Chili, La Bolsa, El Deber, etc.

BIBLIOGRAFÍA

ARIES, Philippe
1988 **"El tiempo en la Historia"**. Paidos Estudio Bs. As.

BENITO RODRIGUEZ, José Antonio
1996 **"Candarave-Memoria y Pasión de una Provincia Andina"**. Edit. Gracu, Arequipa.

CARO BAROJA, Julio
1993 **"Las Formas Complejas de la Vida Religiosa"**. Edit. SARPE, Madrid.

CENSOS NACIONALES
1993 **"Perú Resultados Definitivos - Perfil Socio-Demográfico"**. Instituto Nacional de Estadistica e Informática, INEI, Lima.

EL LIBRO DEL MORMON - Otro Testamento de Jesucristo.

GALDOS RODRIGUEZ, Guillermo
1988 *"Naciones Oriundas en Expansión y Mitmaqs en el Valle del Chili"*. Tokio.

JOANNES, Fernando
1985 **"El Judaismo"**. Edit. Hispanoamérica, Madrid.

NEIRA, MALAGA, GALDOS, QUIROZ y otros
1990 **"Historia General de Arequipa"**. Edit. Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, Arequipa.

PEIRONE, Federico
1985 **"El Islamismo"**. Edit. Hispanoamérica, Madrid.

PRABHUAPADA **"La Reencarnación-vidas pasadas y futuras"**.

QUIROZ CHUECA, Francisco
1993 **"Introducción a la Historia"**. Edit. UNMSM, Lima.

LA SANTA BIBLIA

TAPIA, Patricio
1975 **"Mundos Inexplorados"**. Edit. Ariel, Guayaquil.

THOMAS, Louis-Vincent
1993 **"Antropología de la Muerte"**. F.C.E. México 1ra. Reimpr.

VOVELLE, Michel
1991 *"Aproximación a la Historia de las Mentalidades"*. En: **Cuadernos de Historia**. Univ. de Lima, Lima.

ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE YURA VIEJO - AREQUIPA COMO ZONA ESTACIONARIA A TRAVÉS DEL TIEMPO

Elizabeth M. Nieva Gonzáles*

Parece ser que las ciudades, al igual que los organismos vivos, nacen, se desarrollan y desaparecen o mueren; ¿por qué surge o nace una ciudad? ¿Cuáles son las causas que condicionan el desarrollo de una ciudad? ¿Por qué algunas ciudades tienden a desaparecer?

Actualmente observamos la aparición de nuevos asentamientos humanos; asimismo, sabemos del desarrollo y progreso de muchas ciudades y, también, de la desaparición de otras tantas, como lo demuestran los innumerables hallazgos arqueológicos realizados en el Viejo y en el Nuevo Mundo.

El Distrito de Yura, que pertenece a la provincia de Arequipa, se encuentra ubicado a 28.5 km. al noroeste de la ciudad de Arequipa.

Su limites son:

Por el norte: Huanca y Achoma (Caylloma);

Por el sur: Cerro Colorado, Cayma y Yanahuara;

Por el este: Cayma, Achoma y Yanque (Caylloma);

Por el oeste: Santa Isabel de Siguas, Vitor, Uchumayo.

El Distrito de Yura comprende los siguientes anexos: Yura Viejo, La Calera, Baños de Yura, Estación de Yura, Socosani, Uyupampa y Pampa de Arriero.

La capital del Distrito, es el anexo de La Calera, que es también el centro de decisión distrital. Los anexos más importantes son: La Calera, Baños de Yura y Estación de Yura, donde se encuentran: el Municipio, Puesto de la Guardia Civil, Juez en lo Civil, Fábrica de gaseosas y Fábrica de Cemento.

Este Distrito se comunica con la ciudad de Arequipa a través de una carretera asfaltada; la altitud de La Calera y anexos vecinos es de 2.500 m. aproximadamente, sobre el nivel del mar.

El territorio de este Distrito se encuentra en el flanco occidental de la Cadena Occidental de los Andes del Sur y su relieve presenta una serie de accidentes geográficos: elevaciones rocosas, llanuras, altiplanicies, quebradas y cañones.

Desde el punto de vista geológico, Yura se encuentra sobre la formación geológica denominada Volcánico Chila que pertenece al grupo Barroso, caracterizado por estar constituido por tufos del Volcánico Sencca.

CLIMA DE YURA

En Yura el clima no es uniforme, sino que varía en razón de las estaciones y la altitud.

En efecto, según la división de las regiones que establece Javier Pulgar Vidal para el Perú, en este distrito tenemos las siguientes:

(*) Licenciada en Antropología, adscrita al Museo "José María Morante" de la Universidad Nacional de San Agustín, Perú.

a. La región Yunga marítima.

b. La región Quechua.

c. La región Suni.

d. La región Puna, y

e. La región Janca.

El río Yura es, a no dudarlo, la fuente vital del distrito. Este río tiene sus orígenes en los deshielos, que en forma de ojos y manantiales, provienen de los nevados que se encuentran en la parte alta del valle y que son parte de la Cordillera Occidental de los Andes del Sur; este constante caudal de agua se acrecienta en el estío, durante el verano con las lluvias que se precipitan, a veces considerablemente, en las partes superior y media de la cuenca.

En efecto, las aguas descienden de los nevados Chucura y Huarancante, que dan origen a un pequeño riachuelo que discurre por la quebrada de Chucura, para juntarse aguas abajo con el río Chulunquiane que ingresa por la margen derecha y que se forma en los bofedales que existen cerca a Patapampa; esta corriente se desplaza en dirección sur este, hasta el cerro Sulluma; de allí se dirige hacia el sur oeste, tomando el nombre de río Aycata, el que va a recibir los aportes, no muy importantes, de los riachuelos Quequesane, por la margen izquierda, y Yungarase, por la derecha.

Luego va a recibir las aguas, por el lado derecho, de dos pequeños ríos que se originan en el nevado Ananta: el río Ananta, que se une al Aycata, aguas arriba del poblado de Pachachaca, y el río Chipana, que aporta sus aguas más abajo de Pachachaca y de cuya unión nace el río Acomayo, que va a recibir aguas abajo y por la margen izquierda, el importante aporte del río Ocoruro.

De la confluencia de estos dos ríos, que tiene lugar a los 16°01' de latitud sur, 71°39' de longitud oeste, y 3.215 m.s.n.m., a la altura de la localidad de Palca, se forma el río Yura propiamente tal.

El río Yura, que discurre por un cauce estrecho, en dirección suroeste, va a recibir las aguas de algunos riachuelos y manantiales, siendo los más importantes los riachuelos de Aguas Calientes y el que se desplaza por la quebrada de los Baños, por la margen izquierda, el primero se une al Yura un kilómetro arriba de la Calera y el segundo en la Calera misma; recibe las aguas que bajan por la quebrada de Agua Salada y que se unen al Yura por el lado derecho.

El río Yura termina su recorrido en el valle de Palca, donde se une al río Chili, para dar nacimiento al Vítor; esta confluencia se realiza a los 16°23' de latitud sur, 71°48' de longitud oeste, y 1.450 m.s.n.m., aproximadamente. Cabe señalar que el valle de Palca constituye la parte más ancha del cauce del Yura, razón por la que es la zona agrícola más productiva de la cuenca.

En general, el río Yura se desplaza a través de una profunda quebrada, que en muchos lugares se angosta de manera tal que se forman verdaderos cañones, a veces inaccesibles; estas características hacen que el valle del Yura presente limitaciones para la producción agrícola, aprovechándose las pequeñas áreas que se encuentran dentro del mismo valle, tales como Yura Viejo, La Calera, Socosani, Yanacota Grande y Palca.

De otro lado, hay que hacer notar que el caudal del río Yura es de 3.000 litros por segundo aproximadamente, caudal que se ve aumentado durante el período de las precipitaciones pluviales. Sin embargo, todo este caudal no es aprovechado para el cultivo agrícola en el valle del Yura, sino que se desplaza para el valle de Vítor.

Asimismo, la temperatura de sus aguas es variable, siendo fría en las partes altas, templada en la parte media y baja del valle.

Sus aguas son limpias y cristalinas, haciéndose visible el fondo del río, situación que se modifica en la época de lluvias, donde las aguas se vuelven turbias por el material de arrastre que llevan.

La vegetación en el Distrito de Yura es abundante y variada en especial en el valle del río Yura, donde hay plantas hidrófitas como: Helechos, Lenteja de Agua, Berros, Totora; y otras como: Paja Cortadera, Cola de Caballo, Texao o Gallinita, Espina de Perro, Huacha o Romaza, Manzanilla, Romero, Orégano, Paico, Malga, Ortiga, Apio, Menta, Hierba Buena, Llantén, Toronjil. También hay árboles y arbustos como: Molle, Arrayan, Sauce, Magüey, Eucalipto; asimismo se cultivan plantas y frutales de gran importancia como: Maíz, Papa, Quinua, Haba, Cebada, Oca, Olluco, Alfalfa, Guayaba, Pacay, Higuera, Ciruelo, Pero y Papaya Arequipeña.

De otro lado, el valle del Yura sirve de hábitat natural a varias especies de animales silvestres que seguramente viven allí desde mucho antes de la llegada de los grupos humanos; tales especies, algunas de las cuales sirvieron de ocasional alimento al hombre, fueron los patos que viven en las partes altas del valle, las perdices, las tórtolas, los chihuancos, los jancas, ruiseñores, jilgueros, calandrias, chirotes, etc.; hay también lechuzas, cernícalos y otras aves rapaces; abundan los sapos, las ranas, lagartos y pequeñas culebras. Entre los animales mayores tenemos a los zorros y pumas; hay, asimismo pequeños roedores como vizcachas, cuyes silvestres, ratas y ratones.

Entre los animales domésticos, hay que mencionar a las aves de corral, como gallinas, patos, gansos y pavos; y, entre la fauna mayor, el ganado vacuno, el ovino y el porcino; hay también caballos, mulas y asnos.

Finalmente, hay que señalar la existencia en el lugar de varios insectos, entre los que destacan, los mosquitos, los zancudos, las libélulas, los saltamontes, los grillos, escarabajos, hormigas, etc.

PREHISTORIA E HISTORIA DEL DISTRITO DE YURA VIEJO

La historia no escrita del Distrito de Yura se halla estrechamente relacionada a la prehistoria de la región de Arequipa y de nuestro país.

La prehistoria, como es sabido, se inicia con la llegada a nuestro territorio peruano de los primeros grupos humanos y termina con el empleo de la escritura, traída por los conquistadores españoles, y que permitió que se conservaran en los documentos escritos los acontecimientos importantes y los no importantes acaecidos en el pasado. Dos grupos humanos o sociedades vivieron en esta parte de la América meridional atravesada por la Cordillera de los Andes, durante esta época: uno, el más antiguo, constituido por aquellos grupos no productores o depredadores, que recorrían a lo largo de estos territorios y se alimentaban de lo que la naturaleza les ofrecía para su subsistencia, así recurrían a los alimentos del campo para poder vivir. El otro, formado por aquellas sociedades dedicadas a la producción de bienes, que aparecieron posteriormente, y que hicieron frente con mayor éxito a la naturaleza. Cabe suponer, por la evolución cultural, la existencia de grupos transicionales, esto es, de grupos que eran a la vez depredadores y productores.

El valle del río Yura, al igual que los demás valles de la región o área occidental, fue recorrido por grupos de cazadores-recolectores, habiéndose encontrado algunos yacimientos en forma de pequeñas grutas y abrigos rocosos cercanos al valle, donde existen pinturas rupestres, y otros yacimientos que parecen ser talleres de fabricación de objetos líticos al

aire libre donde hay puntas de proyectil, raspadores, martillos, etc.; algunos de estos yacimientos no han sido estudiados aún y las referencias que tenemos son de carácter oral.

Asimismo, este valle fue habitado por grupos de agricultores que llegaron posteriormente, cuya presencia está demostrada por los restos encontrados en varios yacimientos, siendo el más importante, al parecer, el de Pachamarca, que está ubicado en la parte alta del cerro del mismo nombre, hacia el lado sureste del anexo de Yura Viejo y muy cerca del mismo.

En este yacimiento se hallan restos de habitaciones, de andenes, de chullpas, de cementerios, etc.; la cerámica encontrada pertenece a los estilos Kollau (emparentada con el estilo allita amaya de los Lupaca), Chuquibamba (cerámica usada por los Collagua que habitaron el Valle del Colca), Churajón (emparentada con el estilo Mollo, de Bolivia, y el estilo allita amaya), e Inca; esto hace suponer que los antiguos agricultores del valle de Yura mantuvieron algún tipo de relación con los habitantes del altiplano del Titicaca, del periodo intermedio Tardío, y con los grupos quechuas del Imperio Incaico que pertenecieron al horizonte Tardío.

Las informaciones escritas sobre la presencia de grupos humanos en el valle del Yura a la llegada de los españoles, son escasas. El Dr. Guillermo Galdos Rodriguez, en una de sus obras titulada "NACIONES ORIUNDAS, EN EXPANSIÓN Y MITMAQS, EN EL VALLE DE AREQUIPA", nos dice que uno de los pueblos importantes que encontraron los españoles en la region del Kuntisuyo, fue la nación Kunti "cuyo curacazgo principal estaba asentado en el pueblo de Cabana", y formaban parte de esta nación "diversos curacazgos de la costa y la sierra del actual departamento de Arequipa, como los de Pampacolca, Viraco, Machaguay, Chuquibamba, Andagua y Cabana".

También afirma el Dr. Galdos Rodriguez que los Kuntis de Cabana al expandirse hacia el valle del Chili, lo hicieron "a través de dos rutas, ambas fluviales: la del río Yura, en cuyas nacientes estaban los Kuntis del pueblo de Guanca (Huanca); y, la del río Siguas que desemboca en el Vítor, cuya parte más serrana se designa como Chili". Como consecuencia de esta expansión, se formaron en el valle del Chili varios poblados, a manera de enclaves étnicos-agrarios, tales como Chircay, Cuayapampa, Puquio, Congata y Tiabaya.

La presencia de los Kuntis de Cabana en el valle del Chili está confirmada en la visita que se hizo a este valle durante el gobierno del Virrey Toledo, ya que allí se señala que hubieron "once tributarios Kuntis, dependientes del curacazgo de Cabana, parcialidad de la que tenía encomienda Diego Hernández de la Cuba Maldonado, en el valle de Tiabaya, los mismos que no eran mitmaqs, sino que pertenecían al repartimiento de Cabana, y pagaban su taza de 55 pesos de plata ensayada y marcada, que debía recibir el curaca, como parte del aporte general de su nación para dicho encomendero".

De otro lado, en la visita de 1596, realizada por el corregidor Pedro de Quiroz al valle del Chili, "se habla de unos nativos de Yura que habían sido reducidos por los españoles en el pueblo de Huanca. Refiere, además, que habían Yuras en el pueblo del mismo nombre, posiblemente Kuntis y dependientes del curacazgo de Cabana, dado que el visitador Quiroz los hace anotar con el escribano Fernando Ramírez como "indios del pueblo de Yura de la encomienda del dicho Gerónimo de la Cuba Maldonado, sujetos al dicho, don Fernando Llanquicha que los gobierna, de que es mandón y curaca, don Francisco Alca por averiguación que se hizo con el común del pueblo y por no tener edad suficiente manda al presente por él don Diego Ayansso, Alcalde". Por lo que nos informa Galdos Rodríguez, en su obra antes mencionada, se podría afirmar, pues, que los pobladores del valle del río Yura, y entre ellos los que habitaban entonces el poblado de Pachamarca, a la llegada de los españoles a este lugar, pertenecían a la nación Kunti cuyo lugar de origen fue el poblado de Cabana o Cabanaconde, en el valle del río Colca.

Al iniciarse el periodo de la Independencia, Arequipa y, seguramente Yura, no aceptaron fácilmente las ideas libertarias, permaneciendo fieles a la Corona Española, como rezaba el título otorgado por el Rey español a la ciudad de Arequipa de "Leal y Fidelísima"; el origen de este sentimiento habría que buscarlo en factores étnicos y religiosos. Sin embargo, al consolidarse la emancipación y establecerse la República, Arequipa fue la ciudad rectora de los principios democráticos y abanderada de los derechos humanos; fue la ciudad caudillo del Perú republicano. El pueblo de Yura debió estar del lado de Arequipa en estas gestas históricas.

Desde otro punto de vista, Yura fue conocida como un lugar importante en la elaboración de cal, y donde habían baños con propiedades curativas. Así, Ventura Travada y Córdova, que fue cura de Pocsi, en su obra "El suelo de Arequipa convertido en cielo", que fue escrita posiblemente entre 1747 y 1752, en su crónica sobre la "Descripción de la ciudad de Arequipa", hace mención muy sonora del pueblo de Yura, como un lugar de caleras, de donde se obtenía la mejor cal para la construcción de las casas en la ciudad de Arequipa. De la misma manera Juan Domingo de Zamácola y Jáuregui, que fue cura de Cayma durante 43 años, en su obra "Apuntes para la historia de Arequipa", que fue escrita entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, va a sugerir al Intendente de Arequipa para que se haga un estudio de las aguas termales de Yura, de suerte que puedan ser empleadas correctamente por quienes concurren a dicho lugar; esta sugerencia la hace Zamácola, después de haber permanecido en Yura durante dos meses, con ocasión de hacer quemar cal para reparar la iglesia de Cayma y edificios aledaños después del terremoto del 13 de mayo de 1784; allí pudo observar el uso de las aguas termales por personas enfermas.

Jorge Polar en "Arequipa", obra que fue publicada por primera vez en 1891, al referirse a los distritos que formaban parte de la provincia de Arequipa, va a describir la estación de Yura, la quebrada de Yura, los baños y los cuatro pozos que allí existen.

Cuando Yura fue creado como distrito pertenecía a la provincia de Caylloma, pero en el año de 1894 pasó a formar parte de la provincia de Arequipa y como una muestra de contento general se terminó de construir su iglesia en 1896.

El anexo de Yura Viejo pertenece al distrito de Yura que forma parte, a su vez, de la provincia de Arequipa y la Región del mismo nombre. Está ubicado sobre una pequeña meseta que se encuentra en la margen izquierda del río Yura, a los 16°11' de latitud sur y 71° 41' de longitud Oeste, aproximadamente, y a una altitud de 2.650 m.s.n.m. Esta meseta pequeña limita hacia los lados este y sureste, con un pequeño cerro en cuyas faldas se han construido algunas habitaciones, pero los cerros que se encuentran detrás son mucho más elevados; hacia los lados norte y noroeste se encuentra el cauce del río Yura y al oeste una pequeña quebrada que forma parte del cauce del río. Está a 33.5 km., aproximadamente, al norte de la ciudad de Arequipa y a 5 km., al noreste del balneario de Yura.

La única vía de acceso al pueblo es una carretera afirmada, estrecha, que va desde los baños por las faldas de los cerros de la margen izquierda del río; existe también un camino de herradura que va paralelo a la carretera; esta carretera, antes del pueblo y hacia el lado sur, continúa hasta el anexo de Uyupampa.

El ingreso al pueblo se hace por el lado sur, a través de la calle principal que recorre el poblado de suroeste a noreste; esta calle permite el ingreso de vehículos motorizados sólo hasta la plaza. Además de esta calle hay otras tres que son paralelas y seis que son transversales, todas ellas de tierra, estrechas y sin veredas, por algunas de las cuales discurren también las aguas de las acequias que sirven para regar las huertas.

El lugar más importante del pueblo es la plaza, de forma rectangular, cuyas calles perimétricas están cubiertas con cemento, con una pequeña pileta en su parte central,

rodeada de jardines que están en abandono; hacia la parte sureste están la iglesia y el cementerio, en un plano superior al de la plaza, con un pequeño atrio revestido con piedra laja; la iglesia es de forma rectangular, construida con sillares y ladrillos y que sufriera serios daños con los terremotos de la década del cincuenta, terminándose su restauración en 1988 gracias al aporte del pueblo y de instituciones católicas extranjeras; en el lado noroeste de la plaza se encuentra el local social, que es una sola habitación rectangular construida con materiales nobles. En el extremo noreste de la calle principal se encuentra el sitio donde está la única escuela del lugar.

Al lado de las calles se hallan diseminadas las casas que se intercalan con las pequeñas huertas, separadas entre sí por pequeños muros de piedras unidas con argamasa o sobrepuestas; en otras palabras, son pocas las casas de familias distintas que se hallan una junto a la otra; generalmente las casas están ubicadas independientemente, de manera aislada, asociadas a sus huertas. En las huertas se cultivan alfalfa y productos de pan llevar. Las chacras, en cambio, se hallan ubicadas al lado del río, en la parte baja del cauce.

Los campesinos van a sus chacras por la mañana llevando consigo a sus animales, si los tienen, regresan a su casa al mediodía para servirse el almuerzo, después de lo cual vuelven a la chacra para recoger a los animales o cuidar la siembra, retornando entre las cuatro y las cinco de la tarde.

El valle del Yura entre La Calera y Yura Viejo es estrecho y profundo porque el cauce del río está limitado por cerros muy elevados, especialmente los cerros de la margen derecha, que conforman un gran muro natural; al terminar esta parte del valle se encuentra la pequeña meseta donde se asienta Yura Viejo que está en un sitio elevado en comparación con La Calera, por ejemplo. Por esta ubicación del pueblo, a partir de las 5.00 pm. de la tarde se sienten vientos fríos que circulan a través del valle y que obligan a los pobladores a permanecer dentro de sus casas, sobre todo durante el invierno.

No existen en el pueblo los servicios de agua y desagüe; el agua que se consume viene de Uyupampa por una acequia; tampoco hay servicio sanitario ni policial. El alumbrado público es deficiente, siendo la plaza el lugar mejor iluminado. No hay lugares de distracción pública.

ASPECTOS DE OBSERVACIÓN DE SU FORMA DE VIDA

El modo de vida del poblador de Yura Viejo es, en la práctica rutinario, es decir, que realiza todos los días casi las mismas actividades. La actividad diaria es como sigue: se levantan, por lo general, a las 6.00 am., excepto aquellas personas que tienen que ordeñar sus vacas para entregar la leche al camión recolector de la fábrica Leche Gloria que a las 4.00 am., pasa por el lugar; también madrugan cuando les toca regar sus chacras. El desayuno que consumen depende de la condición económica de la familia; los que más tienen, se sirven el desayuno a base de leche, pan, maíz tostado y, ocasionalmente, carne, huevos y papas fritas; los que menos tienen, té, con pan y tostado y, a veces, leche; los más pobres, bebidas aromatizadas con hierbas y maíz tostado. Después del desayuno, el padre, a veces acompañado por algún hijo adolescente que no estudia, se va a la chacra llevando el ganado y donde suelen permanecer cuidando los animales, el sembrío y realizando algunas labores agrícolas como el regadío, el barbecho o deshierbe, colocar fertilizantes, hechar insecticidas, cosechar, arar, etc.; en algunas de estas labores participan también la esposa y casi todos los hijos adolescentes, sean varones o mujeres, siempre que se encuentren en el lugar, y en algunos casos se contrata a peones.

Después del trabajo en la chacra, se regresa a la casa al mediodía para servirse el almuerzo que se prepara generalmente con los productos que cultivan y también con arroz,

fideos, porotos, lentejas, pallares, harina, etc.; carne de vacuno, de aves y cuyes; la calidad de las comidas depende de la condición económica de las familias, es decir, que las familias pudientes comen sus comidas diarias a base casi siempre de carnes, mientras que las familias de nivel económico intermedio consumen carnes dos o tres días a la semana, en tanto que las familias pobres lo hacen ocasionalmente. La cocción de sus alimentos, de algunas familias, muy pocas, lo hacen con querosene que se usa en primus o cocinas; la vajilla de cocina es de aluminio o de barro según la condición económica; para el molido de algunos productos como el trigo, el maíz, el ají, etc., se utiliza el batán y la mano que es su complemento.

Al término del almuerzo o merienda se regresa a la chacra para recoger a los animales y traer alfalfa para los cuyes; entre las 7.00 y 8.00 de la noche se sirven la comida cuya calidad está en relación con la condición económica familiar; las familias pobres no preparan la comida. Generalmente se acuestan a las 9 pm. Casi todas las familias tienen radio que les permite escuchar música y conocer las informaciones noticiosas. Una de las comidas típicas del pueblo y que se prepara con ocasión de las fiestas religiosas, en especial, es el cuy chactado acompañado con quesillos fritos.

De otro lado, las pocas personas que trabajan como obreros en la extracción de piedras lajas son gente pobre, quienes tienen que madrugar para dirigirse a pie a las minas que están a varios kilómetros del pueblo, llevando consigo sus alimentos a base de maíz tostado, mote, papas y chuño sancochado y, a veces, carne asada en forma de charqui; regresan a sus casas antes de que oscurezca el día. Los dueños de las minas de piedra laja residen en la ciudad de Arequipa y el control de la extracción se hace mediante capataces que viven en el pueblo y que periódicamente van a las minas.

CUADROS DE PRESENTACIÓN E INTERPRETACIÓN

Edad de los Padres

EDAD	PADRES		MADRES	
	N°	%	N°	%
20 a 30 años	3	10.00	5	16.67
31 a 40 años	5	16.67	4	13.33
41 a 50 años	3	10.00	10	33.33
51 a 60 años	9	30.00	5	16.67
61 a más años	8	26.67	5	16.67
Fallecidos	2	6.66	1	3.33
TOTALES	30	100 %	30	100 %

Edad de los Hijos

EDAD	N°	%
0 a 05 años	12	08.00
06 a 10 años	22	14.67
11 a 15 años	09	06.00
16 a 20 años	27	18.00
21 a 25 años	24	16.00
26 a más	55	36.67
Fallecidos	01	0.66
TOTALES	150	100 %

Número de Hijos por Familia

N° DE HIJOS	N°	%
4 ó menos de 4 h.	09	30.00
5 ó más de 05 h.	21	70.00
	30	100 %

Construcción de las Viviendas

MATERIALES	N°	%
Ladrillo, cemento, fierro	11	36.67
Adobes, paja	14	46.67
Adobes, calamina	05	16.66
	30	100 %

Lugar de Trabajo de los Padres

LUGAR DE TRABAJO	PADRE		MADRE	
	N°	%	N°	%
En chacra propia	17	56.67		
En chacra ajena	08	26.67	02	6.67
En minas de laja (1°)	03	10.00		
En albañileria	01	3.33		
En fábrica de cemento	01	3.33		
En tienda propia			02	6.67
En su casa			26	86.66
TOTALES	30	100 %	30	100 %

Estos cuadros nos permiten observar una escala poblacional según la edad y el número de hijos, la mayoria de las personas adultas de 20 a 41 años tienen más de 5 hijos y varian según la edad; existiendo un mayor número de hijos de 21 años a más que generalmente no se quedan en el Anexo de Yura Viejo sino que migran a la ciudad. Ese desplazamiento humano consecuentemente conlleva a un estancamiento del lugar, que hace que el pueblo esté hasta la actualidad en un estado de atraso, tanto social como económicamente.

En nuestra patria, al igual que en el resto del mundo, han vivido grupos humanos que vivieron de la recolección, la caza, la pesca, la agricultura y el pastoreo, actividades económicas que hicieron posible satisfacer, en especial, la necesidad de alimento del hombre andino. Las evidencias de la existencia de estos grupos humanos antes de la llegada de los españoles, han sido encontradas y estudiadas por la ciencia arqueológica. Gracias a ello, se conoce mucho de la historia no escrita del Perú.

Los pueblos, asentados en lugares determinados, han ido evolucionando desde su aparición hasta nuestros dias. Actualmente, hay paises que han alcanzado, en términos generales, un gran desarrollo en el sentido amplio de la palabra; dentro de cada país hay también ciudades más desarrolladas en comparación de otras.

Otro de los factores que explica el atraso del pueblo de Yura Viejo es su ubicación geográfica. El sitio donde se sitúa Yura Viejo es una pequeña meseta que está a unos 80 mts., sobre el nivel del río y está limitada, por un lado, por un pequeño cerro semicircular y, por el otro lado, por la pendiente que forma parte del cauce del río.

(1) La extracción de la piedra laja de las minas se utiliza para pisos o arreglos de paredes. Se venden en Arequipa, Lima y Tacna.

Asimismo, la poca población existente en Yura Viejo es consecuencia de la no existencia allí de los recursos naturales y bienes de consumo. La tecnología simple de que hace uso este pueblo no permite el sostenimiento de muchas

personas y, por el contrario, una población pequeña no puede proporcionar la base de una tecnología compleja.

En la actualidad, en el anexo de Yura Viejo aproximadamente existen más de cien personas, entre niños y adultos, con distinta posición económica.

Por lo cual concluyo que este pueblo está detenido en el tiempo y el espacio debido a su modus vivendi y a su área geográfica. Por eso es que la gente, sobre todo los jóvenes, salen a estudiar o trabajan en la ciudad de Arequipa; pero algunos regresan para ayudar a sus padres en el cultivo (los fines de semana). La población económicamente activa es mayor de 06 años, y aproximadamente es de 130 jóvenes; estando ocupados los padres de familia en sus chacras un 56.67%, en chacras ajenas un 26.67% y en minas de lajas un 10.00%; en albañilería 3.33%, etc.; y, finalmente en sus casas y tiendas propias un 93.27% están las personas de sexo femenino. Este aspecto socio-económico hace notar una mayor vocación agrícola, pues la tenencia de tierra es muy diversificada, determinando la precariedad de la producción y productividad, siendo una de las plantas más cultivadas la papa, le sigue la cebolla, el maíz y la alfalfa.